

دروس خارج فقه

سال ۹۰-۸۹

حضرت آیت الله جعفر سبحانی

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سبحانی۹۰-۸۹

نویسنده:

آیت الله العظمی جعفر سبحانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سبحانی۹۰-۸۹

مشخصات کتاب

سرشناسه:سبحانی تبریزی ، جعفر،۱۳۰۸

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سبحانی ۹۰-۸۹ جعفر سبحانی تبریزی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج فقه

وجوب اخفات القراءه خلف الإمام المسأله الثانیه و العشرون کتاب الصلاه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجوب اخفات القراءه خلف الإمام

المسأله الثانیه و العشرون

یجب الإخفات فی القراءه خلف الإمام و إن کانت الصلاه جهریه، سواء کان فی القراءه الإستحبابیه، کما فی الأولتین مع عدم سماع صوت الإمام، أو الوجوبیه، کما إذا کان مسبوقاً برکعه أو رکعتین، و لو جهر جاهلًا أو ناسیاً، لم تبطل صلاته، نعم لا یبعد استحباب الجهر بالبسمله، کما فی سائر موارد وجوب الإخفات.

بحث ما در احکام صلات جماعت بود، ظاهراً به اینجا رسیدیم که در صلوات اخفاتیه،یعنی صلوات ظهر و عصر، خواندن قرائت برای ماموم محل اختلاف بود، حتی برخی جایز ندانستند، البته برخی جایز دانستند، ولی در صلوات جهریه، گفتند اگر ماموم صدای امام را ولو همهمه ی امام را نمی شنود، مانع ندارد که قرائت را بخواند، جای دیگر که باید ماموم قرائت را بخواند، جایی است که رکعت دوم ماموم باشد و رکعت سوم امام، مسلماً باید قرائت را بخواند، پس در سه مورد ماموم می تواند قرائت را بخواند:

الف: در صلوات اخفاتیه، البته محل بحث است، یعنی گروهی جایز می دانند و گروهی هم جایز نمی دانند.

ب: در صلوات جهریه همه جایز می دانند، به شرط اینکه صدای امام را نشنود.

ج: در جایی که رکعت دوم ماموم باشد و رکعت سوم امام، امام تسبیحات اربعه را می خواند و ماموم قرائت را، بحث در اینجاست آیا ماموم که قرائت را می خواند، کی جهر و کی اخفات بخواند؟ ظاهرا در همه ی صور باید مخافتاً بخواند، اما در صلوات یومیه، وقتی که خود امام سرّاً می خواند، ماموم هم باید سرّاً بخواند، البته اگر بگوییم خواندن جایز است، اما در صلوات جهریه، در جایی که امام جهراً می خواند و صدای امام را می شنود، این نباید اصلاً بخواند، اما آنجایی که صدای امام را نمی شنود، حتما باید اخفاتاً بخواند، چرا؟ روایت داریم که می فرماید باید سرّاً بخواند، «فی نفسه» بخواند، چون قرائت «فی نفسه» معنایش این است که سرّاً و اخفاتاً بخواند.

ص: ۱

الفرع الأول

إذا كانت الصلاه جهريه (یومیه را نگفت، چون یومیه جای بحث نیست که اگر امام اخفاتاً بخواند، دیگر فرع زاید بر اصل نمی شود، اصلاً یومیه را نمی گوید، فقط دوتا را می گوید، یکی جهریه ی امام، دیگری هم رکعت دوم ماموم و رکعت سوم امام) فقد تقدم استحباب القراءه للمأموم مع عدم سماع صوت الإمام أو همهمته ، يجب عليه الإخفات . چرا؟ دلیل عقلی نداریم، بلکه دلیل ر وائی داریم، در صلوات یومیه می شود یک دلیل عقلی اقامه کرد و گفت در جایی که امام آهسته می خواند،دیگر ماموم به طریق اولی باید آهسته بخواند، علاوه بر این، صلوات یومیه، طبعاً صلوات اخفاتیه اند، انّما الکلام در صلوات جهریه که امام جهراً می خواند و من در صورتی که نمی شنوم، می توانم بخوانم، اما همسنگ.

ففی صحيحه قتيبه عن أبی عبد الله عليه السلام :« إذا كنت خلف إمام ترتضی به فی صلاه يجهر بها فی القراءه ، فلم تسمع قراءته ، فاقرأ أنت بنفسک»، یعنی آهسته بخوان، این کنایه است همانطور که کثر الرماد، کنایه از کثرت مهمان و پخت و پز است، «فاقرء أنت بنفسك»، یعنی خودت بشنوی و دیگران نشوند، پس در صورتی که امام جهراً می خواند و من در صورت نشنیدن می توانم قرائت را بخوانم،روایت صحیحه می گوید آهسته بخواند.

الفرع الثانی

الفرع الثانی: إذا كانت الصلاه جهريه و دخل فی الجماعه فی ثالثه امام أو رابعته، تجب عليه القراءه كما تقدّم.

فرع دیگر این است که امام در رکعت سوم است و من در رکعت دوم، آیا من می توانم جهراً بخوانم یا نه؟

ص: ۲

گفتیم که امام دیگر متحمل نیست، امام رکعت رکعت اول و دوم را متحمل است، حالا ـ که رکعت سومش است، خودت بخوان،و لکن «تقرأ إخفاتاً»، دلیلش روایت زراره است، پس دوتا روایت داشتیم، یکی روایت قتبیه و دیگری روایت زراره بود، روایت قتیبه راجع به صلوات جهریه است که با امام هماهنگ است، روایت زراره راجع است به صلوات جهریه، آنجا که با امام هماهنگ نیست، چون ر کعت سوم امام و دوم من است، می فرماید:«إن أدرک من الظهر أو من العصر أو من العشاء رکعتین، و فاتته رکعتان، قرأ فی کلّ رکعه ممّا أدرک خلف الإمام فی نفس بأمّ الکتاب وسوره» الوسائل:ج۵، ا لباب ۴۷ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۴.

بنابراین، هردو فرع روایت داشت، صلوات جهریه که با امام هماهنگ است، یعنی دومی من، دومی او است، صلوات جهریه، با امام هماهنگ نیستم، یعنی سوم امام است و دوم من، یا سوم امام است و اول من، در اینجا آهسته می خوانیم.

پس دو فرع را خواندیم:

الف: صلوات جهریه با امام هماهنگم ،

ب: صلوات جهریه، با امام هماهنگ نیستم،اولی روایت قتبیه است، دومی روایت زراره.

الفرع الثالث

فرع سوم این است که من اگر جاهلانه بلند خواندم،هم در اولی که هماهنگ هستیم و هم در دومی که هماهنگ نیستیم، جهراً خوانم، وبعد از آنکه نماز را تمام خواندم، فهمیدم که من جهرا خواندم و حال آنکه حقش این بود که آهسته بخوانم،آیا نماز این آدم درست است یا نه؟

نمازش درست است، چرا؟ چون «لا تعاد الصلاه إلّا من خمسه» و این جزء خمسه نیست.

«يجب الإخفات فى القراءه خلف الإمام و إن كانت الصلاه جهريه، سواء كان فى القراءه الإستحبابيه (اين فرع اول است، يعنى جايى كه با امام هماهنگ است، اول من، اول اوست)، كما فى الأولتين مع عدم سماع صوت الإمام، أو الوجوبيه (اين در جايى است كه هماهنگ نباشد) كما إذا كان مسبوقاً بركعه أو ركعتين، و لو جهر جاهلاً أو ناسياً، لم تبطل صلاته (اين فرع سوم است، دليل فرع اول، روايت قتبيه است، چنانچه دليل فرع دوم، روايت زراره مى باشد و دليل فرع سوم، حديث لا تعاد است)

سوال: مرحوم سيد يک فرع را نگفت و آن عبارت است از صلوات يوميه، در صلوات يوميه اگر بنا شد كه ماموم قرائت را بخواند، نفرموده كه آهسته بخواند يا جهراً، چرا نگفته است؟

جواب: لوضوح حكمها،جايى كه امام اخفاتاً بخواند، ماموم بايد به طريق اولى بايد اخفاتاً بخوان، فرع نمى تواند زايد بر اصل باشد، علاوه براين، صلوات يوميه در واقع، صلوات اخفاتيه است.

الفرع الرابع

فرع چهارم از كلمه ى «نعم» شروع مى شود:« نعم لا يبعد استحباب الجهر بالبسمله، كما فى سائر موارد وجوب الإخفات»

آيا بسم الله را من در فرع اول كه هماهنگ است و در فرع دوم كه هماهنگ نيستم، بسم الله را هم بايد آهسته بگويم يا بسم الله را هم جهراً بخوانم؟ مرحوم سيد مى فرمايد:

اشكالى ندارد كه اگر جهراً بخواند، چرا؟ چون علائم المؤمن خمس، كه يكى از آنها جهر به بسم الله الرحمن الرحيم است، من از سيد تعجب مى كنم كه چطور اين فتوا را داده است، اصولاً- رواياتى كه در جهر به بسم الله است، ناظر به اين صور نيست، رواياتش را آقايان در كتاب قرائت مطالعه كنيد، در دو مورد است، يكى جايى كه امام جهر بخواند، ديگرى در جايى كه منفرد جهر بخواند، همين دو مورد است، مجموع رواياتى كه در بسم الله است در باب قرائت ، دو مورد است، يا امام را مى گويد يا منفرد را مى گويد و اما جايى كه من با امام، ماموم هستم هماهنگ يا مامومم و غير هماهنگ، اصلاً ناظر به اين صور نيست،چطور سيد تمسك به اطلاق مى كند، روايات جهر به بسم الله دو مورد است، يا امام را مى گيرد يا منفرد را، اما آنجا كه ماموم باشم و پشت سر امام، و بخواهم قرائت بخوانم، اصلاً ناظر به آنجا نيست كه آنجا هم من جهراً بخوانم، بلكه دو روايت قبلى،يعنى روايت قتيبه و زراره،بهترين شاهد است كه اخفاتاً بخواند، چون روايت قتبيه اين بود كه: « إذا كنت خلف إمام ترتضى به فى صلاه يجهر بها فى القراءه ، فلم تسمع قراءته ، فاقرأ أنت بنفسك».در اين روايت فرق نگذاشته بين بسم الله و غير بسم الله، و هم چنين روايت زراره كه مى فرمايد:«إن أدرك من الظهر أو من العصر أو من العشاء ركعتين، و فاتته ركعتان، قرأ فى كلّ ركعه ممّا أدرك خلف الإمام فى نفس بأمّ الكتاب وسوره» در اين روايت ندارد بسم الله، اولاً روايت جهر به بسم الله كوتاه است، زيرا موردش يا امام ا ست يا منفرد، اما ماموم، پشت سر امام، اصلاً ناظر به آنجا نيست، خواه ماموم هماهنگ باشد يا نا هماهنگ.

علاوه براین، این دو روایت، بسم الله را استثناء نکرد. بلکه گفت هسنگ بخواند و لذا ما معتقدیم که حتی بسم الله را هم هسنگ بخواند نه غیر همسنگ، در اینجا مسئله ی بیست و دوم با چهار فرعش به پایان رسید.

المسأله الثالثه و العشرون

المأموم المسبوق برکعه یجب علیه التشهّد فی الثانیه منه،الثالثه للإمام، فیختلف عن الإمام و یتشهد ثم یلحقه فی القیام، أو فی الرکوع، إذا لم یمهله للتسبیحات، فیأتی بها و یکتفی بالمرّه و یلحقه فی الرکوع أو السجود، و کذا یجب علیه التخلّف عنه فی کلّ فعل وجب علیه دون الإمام من رکوع أو سجود أو نحوهما فیفعله ثم یلحقه، إلّا ما عرفت من القراءه فی الأوّلیین.

این مسئله چیز جدیدی ندارد، چیزی دارد که همه ی شما هم به آن علم دارید و هم به آن عمل کردید، و آن این است که ماموم متاخر، به قول ایشان ماموم مسبوق، باید کاری بکند که واجبات صلات را انجام بدهد، مامومی که مسبوق است، امامی که سابق است، نباید به خاطر تبعیت را ترک کند، مثلاً رکعت سوم امام است،برخاست، من نباید بر خیزم، بلکه باید تشهد را بخوانم و اگر تشهد را خواندم، و سپس توانستم امام را در قیام درک کنم، چه بهتر، اما اگر من تشهد را خواندم و لی امام را در قیام درک نکردم، یعنی وقتی من بلند شدم،دیدم که امام در رکوع است، من باید لا اقل یک تسبیحه را بخوانم، اگر یک تسبیح را خواندم و امام را در رکوع درک کردم، که چه بهتر،اما اگر درک نکردم، در سجود اول یا دوم درک می کنم، خلاصه نباید ماموم بخاطر تبعیت، واجبات را فدای تبعیت کند،تبعیت مهما آمکن واجب است، اما فرائض نماز اوجب است،مهما أمکن باید انجام بدهم، ولو تبعیت کم و بیش عقب بیفتد.

ص: ۵

دیدگاه استاد در باره تبعیت

ما معتقدیم که تبعیت یک امر عرفی است،حال اگر من امام را در قیام درک نکردم، چنانچه در رکوع هم درک کنم کافی است، حتی اگر در رکوع هم درک نکردم و در سجود درک کردم، باز هم کافی است.در باب صلات جمعه طرف، دیگری را فشار داده بود حتی رکوع و سجود امام را درک نکرد، حضرت فرمود، رکوع و سجود را انجام بده،در رکعت دوم به امام ملحق باشد،

بنابراین، این مسئله ی ما یک مسئله ی جدیدی نیست و همه به آن عمل کردیم، حرف جدیدی که در اینجا زدیم این بود که تبعیت یک امر عرفی است،عقب ماندن اشکال ندارد، اما اگر شما مشکل دارید، قصد انفراد کنید و جدا بشوید،ولی از نظر ما فرادا لازم نیست، چون تبعیت یک امر عرفی است، فلذا لازم نیست که من التکبیره إلی التسلیم هماهنگ باشند، اگر واقعاً معذور باشد و مختصر عقب بماند، اشکالی ندارد و مخل نیست. «المأموم المسبوق برکعه (رکعت سوم امام است و رکعت دوم ماموم،) المأموم المسبوق برکعه، یجب علیه التشهّد فی فی الثانیه منه، الثالثه للإمام، فیتخلف عن الإمام (از امام عقب می ماند) و یتشهد، ثم یلحقه فی القیام، أو فی الرکوع، اگر امام را در قیام درک کرد، مثل جایی که امام تسبیحات اربعه را آرام آرام می خواند، اگر در قیام درک نکرد، در رکوع درک می کند، کی؟ إذا لم یمهله للتسبیحات (یعنی مهلت نداد که این آدم، تسبیحات را انجام بدهد، فلذا در رکوع رفت و امام را در رکوع درک کرد) فیأتی بها (تسبیحات) و یکتفی بالمرّه و یلحقه فی الرکوع أو السجود.

قـانون کلی است هر کجـا که عقب مانـده، بایـد آن عقب مانـده ها را انجام بدهـد. و کـذا يجب عليه التخلّف عنه فی کلّ فعل وجب عليه دون الإمام من رکوع أو سجود أو نحوهما فيفعله ثم يلحقه، إلّا ما عرفت من القراءه فی الأوّليين(امام فقط قرائت را از ماموم تحمل می کند، ساير چيز ها را بايد خود ماموم انجام بدهد و در اين مورد روايت هم داريم) و تدل عليه روايات.

۱:محمد بن يعقوب کلينی،عن محمد بن يحی عطار قمی، عن محمد ابن حسـين (متوفای ۲۶۲، ابی الخطاب، محمد بن حسين، أبی خطاب است)عن صـفوان بن يحی،عن عبـد الرحمن بن الحجاج (ايشان از تلاميذ امام صادق عليه السـلام است و فوتش در سال ۱۵۰ است) قـال: «سـألت أبـا عبـد الله عن الرّجـل يـدرک الرکعه الثانيه من الصـلاه مع الإمام،(رکعت دوم امام است و اول ماموم،) و هی له الأولی، کيف يصـنع إذا جلس الإمام؟ امام برای تشـهد می نشـنيد، چگونه می نشيند؟ متجافياً، يعنی به صورت نيم خيز، تجـافی به آن جلوسـی می گوينـد که انسـان متمکن نيست) قـال: يتجـا فی، و لا ـ يتمکن من القعود، فـإذا کانت الثالثه للإمام، و هی له الثانيه، فيلبث قليلاً إذا قام الإمام بقدر ما يتشـهّد،(کلمه ی «بقدر» متعلق به يلبث است ثم يلحق بالإمام . (الوسائل : ج ۵، الباب ۴۷ من اباب صلاه الجماعه ، الحديث۲.

المسـأله الثالثه و العشـرون:يجب عليه التشـهّد فی الثانيه منه،الثالثه للإمام، فيختلف عن الإمام و يتشـهد ثم يلحقه فی القيام، أو فی الرکوع، إذا لم يمهله للتسبيحـات، فيـأتی بهـا و يکتفی بالمرّه و يلحقه فی الرکوع أو السـجود، و کـذا يجب عليه التخلّف عنه فی کلّ فعل وجب عليه دون الإمام من رکوع أو سجود أو نحوهما فيفعله ثم يلحقه، إلّا ما عرفت من القراءه فی الأوّليين.

بنابراین، این مسئله ۲۳ از مسائلی است که همگان می دانند و به آن عمل می کنند، عمده این است که اگر ماموم عقب ماند چه کار کند؟ مرحوم سید می فرماید اگر عقب ماند، اشکال ندارد، اگر در قیام درک کرد که چه بهتر، و اگر در قیام درک نکرد و در رکوع درک کرد، و اگر در قیام نشد در سجود درک کند باز هم کافی است.

البته بعضی احتیاط می کند در تبعیت، اگر احتیاط کرد، قصد انفراد کند، ولی از نظر ما تبعیت یک امر عرفی است و اگر در قیام درک نکرد، در رکوع اگر درک کند باز کافی است و اگر در رکوع هم درک نکرد، در سجود درک کند هم کفایت می کند مگر اینکه امام خیلی سریع نماز را بخواند،در اینجا باید قصد فرادا بکند. بحث ما در مسئله ی بیست و سوم هم تمام شد.

هرگاه ماموم در دو رکعت اخیر و قبل از رکوع امام اقتدا کند، خواندن حمد و سوره بر او واجب است المسأله الثانیه و العشرون کتاب الصلاه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: هرگاه ماموم در دو رکعت اخیر و قبل از رکوع امام اقتدا کند، خواندن حمد و سوره بر او واجب است.

المسأله الرابعه و العشرون

إذا أدرک المأموم الإمام فی الأخیرتین فدخل فی الصلاه معه قبل رکوعه، وجب علیه قراءه الفاتحه و السوره إذا أمهله لهما، و إلّا کفته الفاتحه علی ما مرّ الخ.

بحث ما در مسئله ی بیست و چهارم است و در آن دو فرع وجود دارد:

فرع اول

فرع اول این است که اگر من وارد شدم و دیدم که امام در رکعت سوم و چهارم است، یعنی یا ظهر و یا عشاء،اگر من بدانم که اگر اقتدا کنم،امام را درک می کنم یا هم حمد را می توانم بخوانم و هم سوره را، چه بهتر، می توانم اقتدا کنم، مثلاً امام تسبیحات اربعه را می خواند و من حمد و سوره را و اگر نمی تواند هردو را،لا اقل یکی را بخواند بنام فاتحه،این فرع اول است.

ص: ۸

فرع دوم

فرع دوم این است، من اگر وارد شوم،می دانم که نه حمد را می رسم و نه سوره را، فرض کنید که امام در تسبحه ی اخیر است و اگر من اقتدا کنم،به او نمی رسم یعنی نه حمد را می توانم بخوانم و نه سوره را. آیا من می توانم اقتدا کنم یا نه؟

بنابراین،در مسئله ی بیست و چهارم دو فرع داریم،فرع اول هم خودش خیلی روشن است و هم دلیلش ، اگر امام را در رکعت سوم و چهارم درک کردم، می دانم اگر اقتـدا کنم، به حمد و سوره می رسم، یا اقل به حمد می رسم، دومی مشـکل است،من اگر وارد بشوم،اصلاً امـام را درک نمی کنم، یعنی حمـد را و نه سوره را، امام فوراً به رکوع می رود و من در «الحمـد لله رب العالمین» هستم، آیا من می توانم در اینجا اقتدا کنم یا نه؟

دیدگاه مرحوم سید در فرع اول

مرحوم سـید می فرمایـد: بهتر این است که اقتـدا نکنـد و صبر نمایـد تا امام به رکوع برود و آن وقت اقتـدا کنـد، چون حمـد و سوره در این صورت ساقط است، امـا دلیـل فرع اول، که امام را من می توانم درک کنم، هم حمـد و هم سوره را یا تنها حمد را، در این زمینه دو روایت داریم،یکی روایت زراره است که قبلاً خوانـدیم،دیگری هم ذیـل روایت عبـد الرحمن بن حجـاج، روایت زراره:

۱: و باسـناده(بر می گردد به اسـناد شـیخ) عن الحسین بن سعید اهوازی، عن محمد بن أبی عمیر، عن عمر أبن أذینه، عن زراره عن أبی جعفر علیه السـلام سـند نـور علی نـور است ، قـال: «إذا أدرک الرّجـل بعض الصـلاه و فـاته بعض خلف إمـام یحتسـب بالصـلاه خلفه جعـل اوّل مـا أدرک أوّل صـلاته إن أدرک من الظهر أو من العصـر أو من العشاء رکعتین و فاتته رکعتان قرء فی کلّ رکعه ممّا أدرک خلف إمام فی نفسه بأمّ الکتاب و سوره، فإن لم یدرک السوره تامّه أجزأته أمّ الکتاب فإذا سـلم الإمام قام فصلّی رکعتین لاـ یقرء فیهمـا،لأـن الصـلاه إنّمـا فیهـا (فی) بالأـولتین فی کـلّ رکعه بأمّ الکتاب و سوره، و فی الأخیرتین لا یقرء فیهما، إنّما هو تسبیح و تکبیر و تهلیل و دعاء لیس فیهما قراءه، و إن أدرک رکعه قرء فیها خلف الإمام، فإذا سـلم الإمام قام فقرء بأمّ الکتاب و سوره ثم قعد فتشـهد، ثم قام فصلّی رکعتین لیس فیهما قراءه» و رواه الصدوق باسناده عن عمر بن أذینه مثله إلّا أنّه اسـقط قـوله: فـإن لم یـدرک السـوره تـامّه أجزأته أمّ الکتـاب، و ترک أیضـاً من قوله: فلاـ یقرء فیهمـا إلی قوله: لاـ یقرء فیهمـا. الوسائل، ج۵،الباب ۴۷ من أّبواب صلاه الجماعه، الحدیث۴.

۲: اما روایت مرحوم عبد الرحمن بن حجاج را دیروز نقل کردیم، ولی آنکه مربوط به امروز است،نقل نکردیم ولـذا از وسائل اضافه کنیم

«قال: و سألته عن الرّجل الذی یدرک الرکعتین الأخیرتین من الصـلاه کیف یصنع بالقراءه؟ فقال: إقرء فیهما فإنّهما لک الأوّلتان (یعنی حمـد و سوره را بخوان، ولی این قسـمت را نـدارد که اگر وقت برای خواندن سوره نداشت،اکتفا به فاتحه الکتاب بکند بلکه دارد که هردو را بخواند) و لا تجعل أوّل صلاتک آخرها. الوسائل، ج۵،الباب ۴۷ من أبواب صلاه الجماعه»، الحدیث.

بنابراین،ما روایت روشـنی داریم که اگر امام در رکعت سوم و چهارم است و من رکعت اولم هست، اگر توانسـتم هردو را می خوانم و اگر نشد، صریح روایت زراره این است که فاتحه الکتاب را بخوان. این فرع اول بود.

فرع دوم

فرع دوم این است که من رسـیدم و دیـدم که امـام در تسبیـح اخیر است و اگر بخـواهم اقتـدا کنم نه به سـوره می رسم و نه به فـاتحه الکتاب،آیا می توانم اقتـدا کنم یا نه؟ اگر اقتـدا کنم، دوتا دلیل با هم متعارض است و آن دو دلیل عبارت است از دلیل متعابعت که می گویـد بایـد از امام متابعت کرد، اگر متابعت کنم،حمـد را نمی توانم بخوانم، اگر حمد را بخوانم،متابعت نمی توانم بکنم، فلـذا هردو دلیـل ساقط می شود، وقتی هردو دلیل ساقط شـد،احتیاط این است که اقتـدا نکنم، امام برود به رکوع و در رکوع اقتدا کنم و حمد از من ساقط است و اگر اقتدا کنم، دو دلیل با همدیگر می جنگند،دلیل متابعت می گوید برو همراه امـام هر چنـد فـاتحه الکتـاب را نخوانی، امـا «لا صـلاه إلّا بفاتحه الکتاب» می گویـد،حتما بایـد فاتحه الکتاب را بخوانی، هردو تعـارض کردنـد و چون هیچکـدام بر دیگری ترجیحی نـدارد، ناچـاریم که عمل به احتیاط کنیم و بعـدا اقتـدا کنیم، مگر اینکه کسـی حرف ما را بزند و بگوید که متابعت یک امر عرفی است، فلذا اگر امام را در رکوع درک نکرد، در سـجود، در سـجود هم درک نکرد، و در تشهد کرد،باز هم کافی است.

ص: ۱۰

المسأله الرابعه و العشرون

إذا أدرک المأموم الإمام فی الأخیرتین فدخل فی الصلاه معه قبل رکوعه،(فرع اول) وجب علیه قراءه الفاتحه و السوره إذا أمهله لهما، و إلّا کفته الفاتحه علی ما مرّ (دلیلش روایت صحیحه زراره و ذیل روایت عبد الرحمن بن حجاج بود، البته ذیل او گفت فقط حمد و سوره را بخواند، اما مهلت و عدم مهلت را بحث نکرد)، فرع دوم: و لو علم أنّه لو دخل معه لم یدخله لإتمام الفاتحه أیضاً، فالأحوط عدم الإحرام (چرا احوط عدم الإحرام است؟ چون دلیل با همدیگر تعارض می کند، دلیل متابعت می گوید برو، حدیث «لا صلاه إلّا بفاتحه الکتاب» می گوید حمد و سوره را بخوان) إلّا بعد رکوعه، فیحرم حینئذ و یرکع معه، ولیس علیه الفاتحه حینئذ.

المسأله الخامسه و العشرون

إذا حضر المأموم الجماعه، و لم یدر أنّ الإمام فی الأولیین أو الأخیرتین، قرأ الحمد و السوره بقصد القربه الخ.

مسئله ی بیست و پنجم این است که من وارد شدم، ولی نمی دانم که امام در رکعتین اولتین است تا من قرائت و فاتحه الکتاب را نخوانم، یا در رکعتین اخیرتین است تا من فاتحه الکتاب را بخوانم و گاهی برای انسان یک چنین اتفاقی می افتد که امام مشغول نماز است و نمی داند که در رکعتین اولتین است تا من ساکت بشوم و قرائت را نخوانم یا در رکعتین اخیرتین است تا من به جای تسبیحه ی او، فاتحه الکتاب را بخوانم؟

ایشان می فرماید: احتیاطاً این آدم تکبیر را بگوید و حمد و سوره را رجاءً بخواند، چرا؟ چون اگر رکعتین اخیرتین باشد، حمد و سوه اش مورد دارد و این هم حمد و سوره را خوانده و اگر در رکعتین اولتین باشد، مضر نیست،کاری غیر واجب را انجام داده است، پس حق دارد این آدم اقتدا کند،حمد و سوره را رجاءً بخواند، اگر رکعت سوم و چهارم امام باشد، حمد و سوره ی این آدم به موقع است، اما اگر اولتین باشد، در اولتین حمد و سوره واجب نیست،چه اشکال دارد که من غیر واجب را انجام بدهم؟

جایگاه مسئله

من در اینجا یک سوال دارم و آن این است که آیا جایگاه این مسئله در صلوات جهریه است یا در صلوات اخفاتیه؟ من وارد مسجد بشوم و ندانم که امام در کعتین اولتین است یا رکعتین اخیرتین،که اگر اخیرتین باشد،حتما باید بخوانم و اگر در اولتین باشد،خواندن واجب نیست،آیا جایگاه این مسئله در صلوات جهریه است یا در صلوات اخفاتیه؟ در صلوات اخفاتیه، اصلاً در صلوات جهریه متصور نیست.چرا؟ زیرا یا صدای امام را می شنوم یا نمی شنوم،اگر صدای امام را می شنوم، می فهمم که امام یا در رکعتین است یا در اولتین، اما اگر صدای امام را نشنوم، به کسانی که به بغل دستم قرار دارند نگاه می کنم، اگر دیدم که ساکت هستند،می فهمم که در اولتین است و اگر دیدم که زیر لب چیزی می خوانند،می فهمم که در اخیرتین است.

بنابراین،جایگاه این مسئله نمی تواند صلوات جهریه باشد،قهراً باید صلوات اخفاتیه باشد، قطعاً باید در صلوات اخفاتیه باشد، در صلوات اخفاتیه یک مشکلی است و آن اینکه بعضی ها حرام دانسته اند، گفتیم در صلوات اخفاتیه قرائت ماموم،در جایی که همهمه ی امام را نمی شنود،بعضی ها حرام دانسته اند و بعضی مکروه،

بنابراین، من نمی توانم قصد قربت کنم و بگویم من حمد و سوره را می خوانم، اگر در رکعتین اخیرتین است، جا دارد و اگر در کعتین اولتین است، پس قصد قربت می کنم، مسئله اینطور نیست، بلکه اختلافی است، یعنی در صلوات اخفاتیه سه قول وجود دارد:

الف: قول بالتحریم، ب: و قول بالکراهه،

ج: و قول بالجواز، فلذا مسئله به این صافی و روشنی هم نیست که بگوید من حمد و سوره را می خوانم و اگر رکعتین اخیرتین است که چه بهتر، و اگر رکعتین اولتین است،جایز است، بلکه بنا به بعضی اقوال حرام است و بنا به بعضی از اقوال مکروه است و بنا به بعضی از اقوال جایز.

ص: ۱۲

بنابراین، این مسئله اصلاً موضوع ندارد، اگر در جهریه باشد، شک ندارم و رفع شک می کنم، یا به وسیله ی امام یا به وسیله ی ماموم و اگر در صلوات اخفاتیه باشد، جای شک است،اما احتمال می دهم که رکعت اول و دوم باشد و خواندن قرائت حرام باشد، این مشکل است، چون این مشکل است، مرحوم آیه الله حکیم و آیه الله خوئی گفته اند که ما رفع شک از جای دیگر می کنیم،یعنی به وسیله استصحاب رفع شک می کنیم و ما استصحاب می کنیم وثابت می کنیم که این دو رکعت، رکعت اولتین است، پس وارد شود و حمد و سوره را نخواند، چطور استصحاب می کنند؟

من استصحاب را تقریر می کنم، کسانی که مبنای ما را در استصحاب ازلی می دانند، می توانند اشکال کنند، من نخست بیان این دو بزرگوار را عرض می کنم و سپس اشکال می کنم، این دو بزرگوار می گویند ما از طریق استصحاب رفع شک می کنیم، رفع شبهه و ثابت می کنیم که این رکعت امام، رکعت اول است، سابقاً امام در رکعت اول بود، نمی دانیم که از رکعت اول خارج شده یا نه؟ اصاله بقاء امام در رکعت اول، پس اقتدا کن و حمد و سوره را نخوان، از این راه وارد می شوند، ما نسبت به این استصحاب اشکال داریم،

اشکال این است که اقتدا بر امام در صورتی مسقط حمد و سوره است که من اقتدا کنم به امام، موصوفاً بأنّه فی أحد الأولتین، حمد و سوره موقعی ساقط است که من اقتدا کنم به امام در حالی که در یکی از دو رکعت اول است، این حالت سابقه ندارد، آنکه حالت سابقه دارد، امام در رکعت اول بود و اصل بقاء او در رکعت اول است، ولی این موضوع اثر نیست، موضوع اثر، اقتدا به امامی است که در رکعت اول بود، اولی این است که امام در رکعت اول بود، این اثر ندارد، آنکه اثر دارد، من اقتدا کنم به امامی که در رکعت اول است،این حالت سابقه ندارد، من کی به این امام اقتدا کردم که در رکعت اول بود؟

ص: ۱۳

به بیان دیگر موضوع ما مرکب از دو چیز است:

۱: الإقتداء خلف الإمام،

۲: اقتـدا فی زمـان کـان فی الرکعتین الأولتین، این دومی محرز نیست، اقتـدا خلف الإمام محرز است، اما اقتـدا به امامی که در رکعتین اولتین است، این حالت سابقه نـدارد، کی من به این اقتدا کرده بودم که امام در رکعتین اولتین است، این اشکال ما به مرحوم حکیم و خوئی در استصحابات ازلی وارد است وکسانی که استصحابات ازلی را درست خوانده انـد،استصحاب عدم قرشیت، این اشکال را بهتر متوجه می شونـد، همیشه وحـدت حکم، تابع وحـدت موضوع است، موضوع بایـد واحـد باشد، تا وحـدت حکم باشـد، ثبوت القراءه رفته روی یک موضوع مرکب و آن موضوع مرکب عبارت است از: الإقتدا خلف الإم و هو فی الرکعتین الأولتین، این مرکب حالت سابقه نـدارد، اما اینکه امام در رکعتین اولتین بود، این به درد من نمی خورد، امام در رکعتین اولتینش موضوع برای ثبوت قرائت نیست، ثبوت قرائت موضوعش مرکب است:الإقتـداء خلف إمـام و هو فی الرکعتین الأولتین،این حالت سابقه نـدارد، همیشه این آقایـان خلط می کننـد و می گوینـد دو چیز داریم، اقتـدا هست، امام هم که در رکعت اول است.

ما می گوییم این فایده ندارد، چون یکی در شرق و دیگری در غرب است.

به بیان دیگر ما هم قبول داریم که هم اقتدا هست و هم اولتین،استصحاب اولتین کردیم، ولی این استصحاب فائده ندارد، چون اقتـدا این طرف واقع شـده، رکعت اولتین هم در طرف دیگر، و حال آنکه این دو را با همدیگر جوش بدهیم و بگوییم اقتدیت بإمـام و هو فی الأولتین، این مرکب، حالت سابقه نـدارد، یکی در شـرق ا ست و دیگری در غرب، اقتـدا کردم و وارد شـدم و تکبیر را گفتم، امام هم در رکعتین اولتین است، استصحاب کردم، می گوییم استصحاب اولتین یک طرف، اقتـدا یک طرف، موضوع حکم نیست، بلکه بایـد این دو مرکباً حالت سابقه داشـته باشـد، یسـقط القراءه،کی؟ در اقتـداء به امامی که در رکعتین اولتین است، این صفت و موصوف حالت سابقه ندارد.

ص: ۱۴

بنابراین،از این راه هم ما نمی توانیم موضوع را احراز کنیم، پس مسئله را بگویم، مسئله این است که من وارد مسجد شدم،نمی دانم که امام در رکعت اولتین است یا در رکعتین اخیرتین، ما عرض کردیم سید می فرماید که وارد بشود، قرائت را بخواند قربه إلی الله، لو صادف الإخیرتین، قرائت به مورد است، لو صادف الأولتین،قرائت امر مستحب است، ما تجزیه و تحلیل کردیم و گفتیم اولاً در صلوات جهریه، مسئله موضوع ندارد، چون امام درک می کند که امام در اولتین است یا در اخیرتین، اگر در اولتین باشد، یا صدای امام را می شنود یا سکوت مامومین را، اگر اخیرتین باشد، هر چند صدای امام را نمی شنود، اما حرف زدن ماموم را می شنود، و اگر در صلوات اخفاتیه باشد، بفرمایید که من در آنجا نمی توانم حمد و سوره را بخوانم، چون بعضی ها حمد و سوره را در رکعتین اولتین حرام می دانند،از این رو من نمی توانم حمد و سوره را بخوانم قربه إلی الله، اگر اخیرتین باشد،می توانم بخوانم، اما اگر اولتین باشد،بنا به عقیده ی بعضی حرام است، بهتر این است که این آدم اقتدا نکند، مرحوم حکیم و خوئی می گویند ما با استصحاب احراز موضوع می کنیم،یعنی امام در رکعتین اولتین است، چطور؟ می گوییم سقوط قرائت رفته روی دو موضوع:

الف: به امام اقتدا کن، ب: امام هم در رکعتین اولتین است، اقتدا را بالوجدان احراز می کنیم، رکعتین اولتین را هم بالأصل احراز می کنیم، موضوع مرکب، احدهما را بالوجدان احراز کردیم، موضوع،اقتداست، یعنی اقتدا به امام وجدانی است، آن دیگری را هم که امام در رکعت اول است، بالإصل احراز می کنیم، ما می گوییم موضوع دو چیزی جدا از هم نیستند، که بگوییم یکی اقتدا است که بالوجدان محرز است، آن دیگری رکعتین اولتین است و آن را بالأصل احراز کنیم،بلکه باید این دو با همدیگر جوش بخورند، موضوع واحد باشند برای حکم واحد، حکم واحد کدام است؟ تسقط القراءه،این حکم است، موضوع باید واحد باشد، واحد چیه؟الأقتداء بإمام، هو فی الرکعتیین الأولتین، این حالت سابقه ندارد.

ص: ۱۵

بله! بـه صـورت تـک تـک، محرز هسـتند، یعنی یکی بالوجـدان و دیگری بالأصـل محرز اسـت، ولی تـک تـک موضـوع نیست،موضوع مرکب است،همیشه حکم واحـد، موضوع واحـد می خواهـد، حکم واحـد کدام است؟ تسـقط القراءه،این حکم است، موضوعش کـدام است؟موضوعش دو چیز پراکنـده نیست تـا بگوییم یکی اقتـداست، دیگری هم امام در رکعتین اولتین است، بلکه صفت و موصوف است، اقتدا بإمام،هو فی الرکعتین الأولتین، مجموع حالت سابقه ندارد.

بنـابراین، راهی که این دو بزرگوار انتخـاب کرده انـد، موضوع را ثـابت نمی کنـد، از نظر ما امر دایر است بین جواز و حرمت، زیرا در صلوات اخفاتیه، بعضی ها خواندن قرائت خلف الإمام را حرام می داند،امر دایر است بین وجوب و حرمت، قصد قربت متمشی نمی شود، پس این آدم اقتدا نکند حتی تتبیّن له الحال، معلوم بشود که آیا در رکعتین اولتین است یا در اخیرتین.

خلاصه مسئله را در استصـحابات عدم ازلی ببینید،ما کراراً در آنجا گفته ایم که وحدت حکم، وحدت موضوع می خواهد، به قول حضـرت امام رحمه الله علیه یکی در شـرق و دیگری در غرب فایـده نـدارد، بلکه باید این دو با همدیگر جوش بخورند و اگر جوش بخورند، صفت و موصوف حالت سابقه ندارد، تک تک شان حالت سابقه دارد، منتها یکی بالوجدان محرز است و دیگری بالأصل، اما جفت شان را یکی قرار بدهیم، حالت سابقه ندارد، جفت شان که الأقتداء بإمام و هو فی الرکعتین الثانیه أو الأولی، این حالت سابقه ندارد، پس از نظر ما بهتر این است که صبر کند حتی تتبیّن له الحال.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۲۹ شهریور ماه کتاب الصلاه

ص: ۱۶

.Your browser does not support the audio tag

المسأله السادسه و العشرون

إذا تخيّل أنّ الإمام فی الأولیین فترک القراءه ثمّ أنّه فی الأخیرتین الخ.

بحث ما در مسئله ی بیست و ششم است و در آن چند فرع وجود دارد:

فرع اول

فرع اول این است که اگر من تصور و خیال کنم که امام در دو رکعت اول است، یعنی وارد مسجد شدم و اقتدا کردم و خیال نمودم که امام در دو رکعت اول است، از این رو حمد و سوره را نخواندم، بعداً معلوم شد که امام در دو رکعت اخیر است، یعنی در رکعت سوم و چهارم است، وظیفه ی من خواندن حمد و سوره است،البته امام هم وظیفه اش تسبیحات اربعه است،این دو حالت دارد، گاهی من هنوز امام به رکوع نرفته، واقع را می فهمم،یعنی می فهمم که امام در سوم است و من در اول هستم، اگر قبل از رفتن امام به رکوع فهمیدم، باید من شروع به خواندن حمد کنم، یعنی وظیفه ی من خواندن حمد است، اما اگر در رکوع امام بفهمم، نمی توانم ساکت بنشینم، باید حمد را بخوانم، البته در اینجا صوری است و آن اینکه اگر من حمد را خواندم و چنانچه به امام به رکوع می رسم، چه بهتر، و اگر در رکوع به امام نمی رسم، کلّ علی مبناه.

ما معتقدیم که اگر عقب بماند، اشکالی ندارد چون تبعیت یک معنای عرفی است، اما در اینجا دو احتمال دیگر هم است و آن این است که عدول به انفراد کند، کسانی که می گویند تبعیت خیلی دقیق است، حالا که تبعیت ممکن نیست، عدول به انفراد کند،در هر صورت مسئله در جایی است که امام در رکعت سوم و چهارم است و من وارد شدم و خیال کردم که در دو رکعت اول است، چیزی نگفتم، ولی قبل از رکوع فهمیدم،حتما باید فاتحه را بخوانم، حالا یا جماعت را ادامه می دهیم طبق عقیده ی ما، یا اگر دیدیم که فاصله خیلی زیاد است، قصد فرادا می کنیم، اما اگر بعد از آنکه امام به رکوع رفت، من فهمیدم که رکعت سوم بوده نه رکعت اول، من قرائت را ترک کردم، جماعت من صحیح است یا نه؟ صحیح است، چرا؟ «لا تعاد الصلاه إلّا من خمس» من بعد از رکوع فهمیدم، فلذا مشکلی بر من نیست، این فرع اول است، پس فرع اول این بود که در اولیین است و حال آنکه در اخیرین بوده، این خودش دو حالت دارد،اگر قبل از رکوع فهمیدم، حتما باید فاتحه را بخوانم،اگر مشکلی هم پیدا شد، دو راه دارد، یا ادامه می دهم یا قصد فرادا می کنم، اما اگر بعد از رکوع باشد، مشکلی نیست، ترک قرائت سهوا مایه ی بطلان نیست.

ص: ۱۷

فرع دوم

فرع دوم عکس فرع اول است، یعنی خیال کردم که امام در اخیرتین است، معلوم شد که امام در اولیین است، من هم اشتباهاً حمد و سوره را خوانده بودم، آیا خواندن حمد و سوره مبطل است یا مبطل نیست، من خیال کردم که در اولیین است،حمد را

خواندم، بعد معلوم شد که امام در اخیرین است،آیا حمدی که من خواندم، مایه ی بطلان است یا نه، فرق نمی کند که قبل از رکوع بفهمم یا بعد از رکوع،آیا مبطل است یا مبطل نیست؟

مبطل نیست، «لا تعاد الصلاه إلّا من خمس» یا زیادی یا نقیصه،هیچکدام از اینها مبطل نیست، مگر این پنج تا،غیر این پنج تا زیادی و نقیصه اش مسلماً مبطل نیست، خصوصا اگر عن نسیان و سهو باشد. تمّ الکلام فی المسأله السادسه و العشرون.

متن عروه

إذا تخیّل أنّ الإمام فی الأولیین فترک القراءه ثمّ تبیّن أنّه فی الأخیرتین، فإن کان التبیّن قبل الرکوع، قرء و لو الحمد فقط و لحقه، و إن کان بعده (رکوع) صحّت صلاته، (چون ترک قرائت عن سهو مبطل نیست) و إذا تخیّل أنّه فی إحدی الأخیرتین فقرء، ثمّ تبیّن کونه فی الأولیّن (این قرائت مضر نیست) فلا بأس، و لو تبیّن فی أثنائها لا یجب إتمامها (القراءه). ینی تا گفتم: اهدنا الصراط المستقیم، دیدم که امام هم در رکعت اول است، همانجا من قرائت را قطع می کنم و زیادی مبطل نیست.

المسأله السابعه و العشرون

مسئله ی بیست و هفتم دارای پنج فرع است که دو فرع آن را در این جلسه و سه فرع دیگر را در جلسه ی آینده مورد بررسی قرار می دهیم:

ص: ۱۸

الفرع الأول

اگر من وارد مسـجد شدم و شـروع به نافله کردم، خواه این نوافل، نوافل یومیه باشد یا مطلق نماز مستحب، در همین هنگام بود که نمـاز جماعت هم شـروع شـد، من چه کار کنم؟ می گوینـد نافله را قطع می کنـد و فریضه را انجام می دهـد در اینجا یقطع النافله.

پس موضـوع بحث در جـایی است که من وارد مسـجد شـدم و شـروع کردم به نـافله خوانـدن، در همین هنگـام بـود که امـام جماعت آمـد و گفت:« قـدقامت الصـلاه» و شـروع کرد به فریضه، من در اینجا جماعت در فریضه را مقدم بر نافله می کنم چه می کنم؟ نافله را قطع می کنم، آنگاه وارد فریضه می شوم، کی؟ به شـرط اینکه بـدانم اگر این نافله را ادامه بـدهم،به جماعت نمی رسم، اما چنانچه بـدانم که اگر نافله را ادامه بـدهم، به جماعت می رسم، چون من نافله را تنـد و سـریع می خوانم، و حال آنکه امام فریضه را آرام آرام می خوانـد اینجا دیگر قطع کردن معنا نـدارد قطع در جایی است که بـدانم اگر نافله را بخوانم به جمـاعت نمی رسم، سؤال من این است که من به جمـاعت نمی رسم، آیـا فقـط به یک رکعت نمی رسم ولو به سه رکعت می رسم یـا اصـلاً به جمـاعت نمی رسم،این دو حـالت دارد اگر من نـافله را ادامه دهم، من به جماعت نمی رسم، آیا یک رکعت جماعت از من کم می شود یا اصـلا به جماعت نمی رسم؟ علی الظاهر هردو صورت را می گیرد یا به یک رکعت نمی رسم و به بقیه می رسم یا اصلاً به جماعت نمی رسم فلذا فرق نمی کند:

متن عروه

اذا کان مشتغلاً به نافله فاقیمت الجماعه و خاف من إتمامها (نافله) عدم إدراک الجماعه ولو کان بفوت الرکعه الأولی منها جاز له قطعها، بل اسـتحبّ ذلک (حتی در صورت ابتدا، این در صورت استدامه است در صورت ابتدا هم همین طور است، مثلاً من وارد مسـجد شدم و هنوز نافله را شـروع نکرده بودم که امام گفت: « قد قامت الصلاه» اینجا هم من باید نافله را ترک کنم) بل اسـتحب ذالـک ولو قبـل احرام الإمـام للصـلاه، یـک موقع امـام می گویـد الله اکبر و من نافله را قطع می کنم، ولی گاهی حتی تکبیره الحرام (الله اکبر) را هم نگفته، من در نافله هستم قطع می کنم، کی؟ اگر بدانم که نماز جماعت از من فوت می شود.

ص: ۱۹

بحث ما اینجاست که من وارد مسجد شدم و شروع کردم به نافله، اتفاقاً جماعت منعقد شد من نافله را می توانم قطع کنم، کی؟ به شرط اینکه بدانم اگر من نافله را ادامه بدهم به جماعت نمی رسم ولو یک رکعت از من فوت می شود، یک رکعت جماعت افضل از این است که من نافله را ادامه دهم من غیر فرق این که من در نافله باشم و هنوز امام تکبیر الاحرام نگفته، یعنی مؤذن گفته «قد قامت الصلاه» ولی امام الله اکبر نگفته، من قطع می کنم یا هم مؤذن گفت و هم امام، من قطع می کنم.

« علی کل تقدیر» من می توانم قطع کنم اگر نافله سبب فوت جماعت می شود، سواء کان که من در نافله باشم و امام لم یحرم یا امام احرم.

کلمات علما

۱: قال الشیخ فی« الخلاف»: إذا شرع فی نافله فأحرم الإمام، قطعها إن خشی الفوات ، تحصیلاً لفضیله الجماعه سواء خاف فوت النافله ، أو لا، ولو لم یخف الفوات ، أتمّ النافله، ثمّ دخل فی الفریضه .

۲: قال المحقق: إذا شرع المأموم فی نافله ، فأحرم الإمام ، قطعها ، و استأنف إذا خشی الفوات، و إلّا أتمّ رکعتین استحباباً . و الا اگر نه امام تند نمی خواند، بلکه آرام آرام می خواند، من نافله را تمام می کنم، آنگاه وارد جماعت می شوم.

«علی ایّ حال» اگر می داند که می تواند جمع کند بین نافله و فریضه، چه بهتر ، اما اگر نمی تواند جمع کند، ول کند، و نقلها فی «جواهر الکلام» عن «النافع» و «المنتهی» و «الدروس» و «البیان» و «اللمعه» و غیرها. المستدرک:۷، الباب ۴۴ من أبواب صلاه الجماعه،الحدیث۱.

مرحوم صاحب حدائق آدمی اخباری مسلک است و می گوید ما بر این مسئله دلیلی نداریم و فقط استحسان است، یعنی یک دلیل روشنی که این مسئله را برای ما بیان کند، نداریم که إذا اقمیت صلاه الجماعه،تو در نافله هستی، نافله را قطع کن و برو سراغ جماعت،کی؟ اگر دیدی که بینهما نمی توانی جمع کنی، می گوید هیچ دلیلی نداریم جز اعتبارات و یک سلسله مسائل استحسانی که مثلاً جماعت فضیلتش بالاست و نافله فضیلتش کم است، إذا دار الأمر بین فضلیت بالا و فضلیت کم، فضلیت بالا را درک کن، ولی در عین حال دو روایت هست، این دو روایت را ببینیم که دلیل براین مسئله هست یا نه؟ آن دو روایت عبارت است از:

۱: الرضوی، یعنی (الفقه الرّضوی) یعنی فقه امام رضا علیه السلام، یا این کتاب به قلم امام علیه السلام یا مال پدر صدوق است، به نظر من این کتاب مال پدر صدوق است،پدر صدوق کتابی دارد الشرائع، این همان است،چون عبارت شرائع با این کتاب یکی است:« و إن کنت فی صلاه النافله و اقیمت الصلاه، فأقطعها وصلّ الفریضه مع الامام». المستدرک: ج ۷، الباب ۴۴ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۱.

ج ۴، الباب ۴۴ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۱.

۲. صحیحه عمر بن یزید:« أنّه سأل أبا عبدالله علیه السلام عن الروایه الّتی یروون أنّه لا ینبغی أن یتطوّع فی وقت فریضه، ما حدّ هذا الوقت؟قال: إذا أخذ المقیم (اقامه گو) فی الإقامه،فقال له: إنّ الناس یختلفون فی الإقامه(یعنی یکی اقامه را در یک دقیقه می گوید،دیگری اقامه را در ده دقیقه می گوید، می فرماید تابع مقیم خودت باش) فقال: المقیم الّذی تصلّی معه» آنکس که اقامه را می گوید، همان را حساب کن، او اگر تند می گوید،حساب کن تند،اگر طول می دهد، اشکالی ندارد، نافله را بخوان . الوسائل: ج ۴، الباب ۴۴ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۱

این روایت چطور دلیل می شود بر مسئله ی ما، مسئله ی ما این است که من داخل نماز مستحبی بودم، اتفاقاً جماعت منعقد شد؟ این روایت فقط یک صورت را می گیرد که همان ابتدا باشد،یعنی وارد شدم و هنوز شروع به نافله نکرده بودم، که مقیم شروع کرد به اقامه گفتن، اینجا می گویند لا تطوّع، ولی بحث ما در اینجا نیست، بحث ما در استدامه است،یعنی من در حال خواندن نماز نافله بودم که مقیم شروع به اقامه کرد، استدلال با این روایت،مبنی بر القای خصوصیت است که بگوییم لا فرق بین الإبتداء و الإستدامه، خواه وارد بشوم و هنوز شروع به خواندن نافله نکرده بودم که مقیم شروع به اقامه گفتن کرد، یا شروع کرده بودم و اهدنا الصراط المستقیم را می گفتم که مقیم شروع به اقامه گفتن کرد، و الإستدلال مبنیّ علی إراده الأعم من غیر فرق بین الإبتداء و الإستدامه، اتفاقاً مرحوم حدائق اعم را فهمیده و این روایت می تواند دلیل بر هردو صورت باشد، یعنی هم جایی که فعلاً بحث ما نیست و هم جایی که فعلاً بحث ما است، ظاهراً حرف صاحب حدائق،حرف صحیحی باشد.

صاحب جواهر هم می گوید اعم است، یعنی از روایت می توانیم اعم را استفاده کنیم، فرق نمی کند بر اینکه من وارد بشوم و هنوز شروع به نماز نکرده بودم که یک مرتبه گفت، قد قامت الصلاه، یا شروع کرده بودم و رسیدم به و لا الضالّین که شروع به اقامه کرد.

در اینجا یک مطلب باقی ماند و آن اینکه حضرت فرمود:« لا ینبغی سأل أبا عبدالله علیه السلام عن الروایه الّتی یروون أنّه لا ینبغی أن یتطوّع فی وقت فریضه، ما حدّ هذا الوقت؟ معنایش این است که انسان نماز خود را شروع نکند اگر در ابتدا باشد، و اگر در اثناء باشد، قطع کند،این قطع چرا مستحب است؟ زیرا از سه حالت خالی نیست، کسی نمی تواند بگوید قطع واجب است.چرا؟ چون مقدمه ی جماعت است، و قتی که جماعت مستحب شد،مقدمه اش نمی تواند واجب باشد، نمی توانیم بگوییم جاز،یعنی مباح است،چون اباحه در عبادت معنا ندارد، ناچاریم که بگوییم مستحب است،استحباب را از اینجا استفاده کنیم، پس این مسئله فاقد دلیل است، دو دلیل بیشتر ندارد، یکی فقه رضوی است، دیگری صحیحه ی عمر بن یزید ، منتها به شرط اینکه القای خصوصیت کنیم بین الإبتداء و الإستدامه، من یک دلیل عقلی آوردم که این قطع باید مستحب باشد،نمی تواند واجب باشد،چون ذی المقدمه واجب نیست، چطور مقدمه اش واجب است، نمی توانیم بگوییم مباح است، چون اباحه در اینجا معنا ندارد، ناچاریم که بگوییم مستحب است، «تمّ الکلام فی الفرع الأول»،فرع اول این بود که در حالت نافله بودم که امام گفت: قد قامت الصلاه، این دو حالت پیدا کرد،گاهی هنوز شروع نکرده بودم،که امام گفت: قد قامت الصلاه و گاهی شروع کرده بودم که گفت قد قامت الصلاه.

ص: ۲۲

قـال: إذا أخـذ المقيـم (اقـامه گـو) فى الإقـامه،فقـال لـه: إنّ النـاس يختلفـون فى الإقـامه(يعنى يكى اقـامه را در يـک دقيقـه مى گويد،ديگرى اقامه را در ده دقيقه مى گويد، مى فرمايد تابع مقيم خودت باش) فقال: المقيم الّذى تصلّى معه»

الفرع الثانى

فرع دوم بـا فرع اول جـوهراً فرق دارد، در فرع اول نـافله مى خوانـدم، منتهـا يـا شـروع نكرده بـودم كـه امـام گفت:« قـد قـامت الصـلاه»، يا شـروع كرده بودم كه امام گفت: «قـد قامت الصـلاه»، ولى در فرع دوم نماز واجب را به صورت فرادا مى خواندم ، يعنى وارد مسـجد شدم و ديدم جماعتى نيست فلذا نماز ظهر را شـروع كردم، در اثناى نماز ديدم كه جماعت بر پا شد، آيا من مى تـوانم فريضه را قطع كنم، فرع اول نـافله بـود و كـارش هم آسـان بـود، فرع دوم مشـكل است،يعنى من نمـاز فريضه را مى خوانم، آيا مى توانم فريضه را قطع كنم يا نه؟

اين دو حالت دارد:

الف: هنوز من وارد ركوع ركعت سوم نشـدم، يعنى جايى عدول به نافله است،هنوز وارد ركوع ركعت سوم نشدم،جاى عدول به نـافله است كه عـدول كنم به نـافله و از نافله هم قطع كنم، در اينجا من مى توانم عـدول به نافله كنم و قطع كنم و اقتـدا كنم (يعدل إلى النافله ثمّ يقطع) بعدا بلند مى شود اقتدا مى كند.

ب: يک دفعه من داخل شـدم در ركوع ركعت سوم، در اينجا عـدول به نافله معنا نـدارد، نافله در دو ركعتى است و حال آنكه من وارد ركعت سوم شـدم،در اينجا محال است، حتماً بايـد فريضه را به صورت فرادا تمام كند، اگر جماعت ممكن شد، اعاده مى كند و اگر ممكن نشد،اعاده نمى كند.

ص: ٢٣

پس فرع دوم دارای دو صورت شـد،گـاهی قبـل از دخول در رکوع رکعت ثـالثه است و گـاهی بعـد از رکوع، اگر می گوییم یعـدل إلی النافله ثمّ یقطع، این در جایی است که وارد نشده،زمینه است،اما اگر داخل شده باشد، نمی تواند عدول به نافله کند و سپس اقتـدا نمایـد، مرحوم سـید یک صورت دیگر را هم اضافه می کنـد و آن جایی است که قام إلی قیام رکعه الثالثه، بلند شده سـبحان الله و الحمد الله را می خواند،اینجا هم می گوید احتیاط این است که عدول نکند، بلکه نماز را تمام کند، پس در دوصورت عـدول نکنـد،إذا دخـل فی رکوع الرکعه الثـالثه أو قـام إلی قیـام الرکعه الثـالثه، در اینجا ادامه بدهـد، در غیر این دو صورت مانع نـدارد که یعـدل إلی النافله ثمّ یقطع، بلا واسـطه انجام ندهـد، فریضه را نمی تواند قطع کند چون حرام است،بلکه عدول کند به نافله و نافله را تمام کند.

إذا کـان مشـتغلا بالنـافله، فـأُقیمت الجماعه و خاف من إتمامها عـدم إدراک الجماعه ولو کان بفوت الرکعه الاولی منها جازله قطعها، بل استحبّ ذلک ولو قبل إحرام الإمام للصلاه.

فرع دوم: «ولو کـان مشـتغلاً بـالفریضه منفرداً و خـاف من إتمامهـا (فریضه) فوت الجمـاعه، اسـتحبّ له العـدول بها إلی النافله و إتمامها (نافله) رکعتین إذا لم یتجاوز محلّ العدول بأن دخل فی رکوع الثالثه، بل الأحوط عدم العدول إذا قام إلی الثالثه و إن لم یـدخل فی رکوعها» پس فرع دوم این شـد که من در حال خواندن فریضه هسـتم که جماعت هم منعقد شد، اگر من هنوز وارد رکـوع رکعت سـوم نشـده ام یـا وارد قیـامش نشـده ام، اگر امکـان دارد،جمع کنم بین نـافله و فریضه، یعنی عـدول می کنم از فریضه به نافله و نافله را تمام می کنم، آنگاه اقتدا می کنم.

ص: ۲۴

دلیل این مسئله چیست؟ اولاً کلمات علما را بخوانیم.

قال المحقق الحلّی: و إن کان فی فریضه، نقل نیّته إلی النفل علی الأفضل و أتمّ رکعتین شرائع ا لإسلام:۱/۱۲۶.

و قال العلّامه الحلّی: و لو کان فریضه، أستحبّ له أن ینقل النیّه إلی النّفل و یتمّها اثنتین استحباباً، ثمّ یدخل معه فی الصلاه عند علمائنا، و هو أحد قولی الشافعی، للحاجه إلی فضل الجماعه »تذکره الفقهاء:۴/۳۳۶. انسان هم فضیلت جماعت را درک کند و خلافی انجام نداده باشد،این در صورتی است که اتمام نافله مضرّ به جماعت نباشد، اما اگر اتمام نافله مضرّ به جماعت باشد،حکمش را در جلسه ی آینده بیان خواهیم نمود.

دلیل مسئله

دلیل مسئله دو روایت است که عبارتند از:

۱:محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحی، عن أحمد بن محمّد، عن ابن أبی عمیر، عن هشام ابن سالم، عن سلیمان بن خالد قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل دخل المسجد فافتتح الصلاه فبینما هو قائم یصلّی إذ أذّن المؤذّن و أقام الصلاه، قال: فلیصلّ رکعتین (یعنی عدول کند به نافله و نافله را تمام کند، آنگاه اقتدا کند) ثمّ لیستأنف الصلاه مع الإمام و لیکن الرکعتان تطوّعاً» الوسائل: ج۵،الباب ۵۶ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۱.

۲: و عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، عن عثمان بن عیسی، عن سماعه قال: «سألته عن رجل کان یصلّی فخرج الإمام و قد صلّی الرّجل رکعه من صلاه فریضه قال: إن کان إماماً عدلاً فلیصلّ أخری و ینصرف، و یجعلهما تطوّعاً و لیدخل مع الإمام فی صلاته کما هو (این روایت که می گوید عدول کند به نافله، این عدول نمی تواند واجب یا مباح باشد،بلکه حتما باید مستحب باشد مانند فرع اول،نمی توانیم بگوییم که این عدول واجب است، چون ذی المقدمه واجب نیست تا مقدمه اش واجب باشد، اباحه هم معنا ندارد، قهراً عدول مستحب است، از این دو فرع معلوم شد که چرا مرحوم سید در یک صورت احتیاط کرد و آن جایی بود که إذا دخل فی قیام رکعه الثالثه، چون محل روایت جایی است که یک رکعت خوانده باشد یا حد اکثر دو رکعت خوانده باشد، اما اگر بیشتر خوانده باشد، این روایت آن مورد را نمی گیرد ولذا مرحوم سید می فرماید در دو جا فریضه را ادامه بدهد، یکی در جایی که دخل فی الرکوع،دیگری در جایی که برای رکعت سوم بلند شده است، شما می توانید برای سید یک دلیلی هم بیاورید و آن این است که اگر ادامه بدهد، این مطابق احتیاط است، اگر عدول به نافله کند، عدول به نافله در همه جا جایز نیست، در جایی که عدول به نافله کنم، ثمّ بدا له القطع، ولی در ما نحن فیه این گونه نیست، بلکه از اول می خواهیم زرنگی کنیم، عدول به نافله می کنیم که قطع کنیم،روایتش را انشاء الله می خوانم، عدول به نافله، پشت سرش قطع است، منتها در جایی که از اول بنائش قطع نباشد،بعداً بنا را بر قطع بگذارد، سوم،نماز را منهدم کند،رکعت را ول کند،این هم بنشیند و دو رکعت را تمام کند،منهدم کند قیام را و دو رکعت را تمام کند، این هم زیاده فی الفریضه. پس در حال قیام،یکی عین احتیاط است که ادامه بدهد فریضه را ، دوم را دلیل برایش نداریم که عدول کند به نافله بخاطر قطع کردن، آنکه می گوید قطع جایز است،در جایی که بدا له القطع، سوم: قیام را منهدم کند، بنشیند دو رکعت تمام کند،این هم زیاده فی الفریضه، فلذا بهتر این است که در دو صورت ادامه بدهد، یا در رکوع یا در قیام. و إن لم یکن إمام

عدل فليبن على صلاته كما هو و يصلّى ركعه أخرى و يجلس قدر ما يقول: «أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، و أشهد أنّ محمّداً عبده و رسوله» ثمّ يتمّ صلاته معه على ما استطاع، فأنّ التقيّه واسعه،و ليس شىء من التقيّه إلا و صاحبها مأجور عليها إن شاء الله». الوسائل: ج۵،الباب ۵۶ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث۲.

ص: ۲۵

ولو خاف من إتمامها ركعتين فوت الجماعه ولو الركعه الاولی منها جازله القطع بعد العدول إلی النافله علی الأقوی، و إن كان الأحوط عدم قطعها، بل إتمامها ركعتين و إن استلزم ذلك عدم إدراك الجماعه فی ركعه أو ركعتين.

بل لو علم عدم إدراكها أصلا إذا عدل إلی النافله و أتمّها، فالأولی والأحوط عدم العدول، وإتمام الفريضه ثم إعادتها جماعه إن أراد وأمكن.

متن درس خارج فقه حضرت آيت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۳۰ شهريور ماه كتاب الصلاه

.Your browser does not support the audio tag

الفرع الاول

فرع اول اين بود كه من مشغول نافله بودم و اتفاقاً نماز جماعت منعقد شد. در اينجا فرمودهاند كه نافله را تمام كنيد تا به جماعت برسيد، و اگر نميرسيد نافله را قطع كنيد.

بنابراين فرع اول در نافله است، كه نافله مانع جماعت ميشود. اگر امكانش هست تمامش كند، و اگر امكانش نيست قطع ميكند و وارد جماعت ميشود. البته در متن ندارد كه تمام كند، و اين را من اضافه ميكنم. چون معلوم است، زيرا بحث در جايی است كه نافله مزاحم باشد. اگر من بتوانم تمام كنم و بعدا به جماعت برسم خلف فرض است.

دليلش را هم از دو روايت خوانديم.

الفرع الثانی

مشغول فريضه هستم و اگر بخواهم ادامه بدهم جماعت را بتمامها درك نميكنم. در اينجا فرمودهاند اگر شما وارد ركوع ركعت سوم نشدهايد، خودت را به نافله منتقل و نماز را تمام كن، و به نماز جماعت وارد شو.

به جهت اينكه عدول به نافله با يك تشهد مختصر، من نافله را تمام كرده و وارد جماعت ميشوم. پس در اولی قطع النافله است ولی در دومی قطع الفريضه نيست بلكه فريضه را عدول به نافله ميكنم و بعداً وارد فريضه ميشوم.

ص: ۲۶

اما اگر آمديم برخاستم و در حال قيام هستم، نه اينكه وارد ركوع ركعت سوم شدم اين فرع سوم است، فعلاً وارد فرع سوم نشدهايم- يك موقع در تشهد بودم كه عدول به نافله كرده و تمام ميكنم. اما يك موقع اينگونه نيست، برخاستم و در حال قيام هستم، آيا اينجا ميتوانم عدول به نافله كنم يا نه؟

در اينجا مرحوم سيد احتياط ميكند و ميگويد شما حق نداريد عدول به نافله كنيد، چون عدول به نافله محتاج به هدم قيام است، بايد قيام را هدم كرده و بنشينم كه اين زيادی در نماز است. پس چه بهتر از جماعت صرف نظر كند، و فريضه را تمام

کند.

مرحوم خوئی در اینجا یک بیانی دارد و میگوید این نوع زیادی مشمول ادله نیست، قیام اضافه بشود. آقای خوئی میگوید همین فرع دوم قیام را بشکند و بنشیند، میگویید لازمهاش زیادی قیام است، میگوید زیادی در صورتی مبطل است که از اول (تحقق زائداً) ولی در اینجا (لم یتحقق زائداً) بعدا زائد میشود. چون من نیت میکنم نافله را و ناچار میشوم قیام را بشکنم و قیام من رنگ زیادی پیدا میکند. روایتی که میگوید (من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده) یعنی (تولّد) از اول (زائداً). اما اینجا (لم یتولد زائداً)، (تولّد صحیحاً)؛ چون من میخواهم عدول به نافله کنم (یطرء علیها عنوان الزیاده). ایشان چنین فرمایشی دارد. در عین حال در فرع سوم این را قبول نکرده است. در فرع سوم میخوانیم که این را قبول نکرده و فرق نگذاشته بین (تولّد زائداً) و (تولّد صحیحاً ثمّ طرء علیه زیادا). در هر صورت فکر میکنیم قول اول بهتر است.

ص: ۲۷

علاوه بر این نکتهای هست که میآید و آن این است که کسانی که میگویند عدول به نافله کند، عدول به نافله اشکالی ندارد، اما اگر از اول نظر عدول به نافله قطع باشد این در روایات نیست. در روایت هست که اگر کسی عدول به نافله کرد بعداً دلش خواست قطع کند، اشکالی ندارد، اما اگر از اول عدول به نافله کند (لغایه القطع) در روایات مانیست. و شما در اینجا میخواهید عدول به نافله کنید (لنیه القطع)؛ و این درروایات نیست.

إلی هنا تم الفرعان؛فرع اول:نافله مانع از جماعت بود؛ گفتیم نافله را بشکن. دوم: فریضه مانع از جماعت بود، گفتیم اگر در تشهد هستی و هنوز وارد رکعت سوم نشدی، اینجا عدول به نافله کرده و تمام کن. اما اگر وارد قیام شدی، فیه قولان: قولی بر این است که به فریضه ادامه بدهد که این را ما گفتیم و مصنف هم همین را گفت. قول دوم هم میگوید بشکنی مشکلی ندارد چون زیادی در صورتی مبطل است که (تولّد من اول الامر زائداً). این هم فرع دوم.

الفرع الثالث

فرع سوم تقریباً همین فرع دوم است، اما وارد رکوع شدم، یعنی اگر وارد رکوع شدید دیگر قابل علاج نیست، زیرا ما نافله سه رکعتی نداریم. در اینجا چاره قول ما در قیام است که باید ادامه بدهد. اما تعجب است از مرحوم خوئی که میگوید در فرع دوم بشکند و دو رکعتی کند، لازمهاش این است که قیام زائد باشد. میگوید بله! زیادی در صورتی مبطل است که از اول الامر زائد باشد نه اینکه من به خاطر علاج زائد کردم. اما در اینجا این حرف را نمیزنند. دراینجا هم باید بگوید اینجا هم رکوع را بشکند بنشیند و دو رکعتی تمام کند. اما در اینجا میگوید نه! (لا تعاد الصلاه الاّ من خمسه الوقت والقبله والرکوع) این اطلاق دارد هر رکوع را میگیرد خواه رکوعی که (تولّد زائداً أو صار زائداً) نه اینکه من عدول به نافله میکنم قهراً این رکوع رنگ زیادی میگیرد، میگوید اطلاق مستثنی هر دور را میگیرد (تولّد زائداً أو تولّد صحیحاً) اما به خاطر عمل من (صارزائداً). میگویم چه فرقی میکند بین (لا تعاد) و بین آن روایت (من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده) آنجا هم زاد اطلاق دارد (زاد من اول الامر أو زاد فی الاصل) عدول کردم و این قیام زائد شد، ولذا ما فرمایش ایشان را در متمم فرع دوم نپذیرفتیم، در فرع دوم گفتیم حتماً ادامه بدهد، کما اینکه ایشان در فرع سوم میگوید ادامه بدهد.

متن عروه

(إذا لم يتجاوز بأن دخل فی رکوع الثالثه بل الاحوط عدم القیام اذا قام إلی الثالثه و إن لم یدخل فی رکوعها) ما هم حقش بود که جدا کنیم (ولو کان مشتغلاً بالفریضه منفرداً و خاف من اتمامها فوت الجماعه استحب له العدول بها الی النافله و اتمامها رکعتین).

الفرع الثالث

(اذا لم یتجاوز محلّ العدول بأن دخل فی رکوع الرکعه الثالثه) این فرع سوم است. در هر صورت حال میخواهد آن را متتم بگیرد یا مستقل، اگر وارد قیام شد یا وارد رکوع شد باید نماز را ادامه بدهد.

تم الکلام فی الفروع الثلاثه:

۱. نافله مانع است. ۲. فریضه مانع است اما (قبل الدخول فی القیام والرکوع)، ۳. فریضه مانع است (بعد الدخول فی القیام والرکوع).

الفرع الرابع:

(ولو خاف من اتمامها رکعتین)، ما الفرق بین فرع دوم و چهارم؟ در دومی اگر بخواهم فریضه را ادامه بدهم اصلش به جماعت نمیرسم. ولی در اینجا اگر تمام کنم به یک رکعتش نمیرسم ولی به سه رکعت دیگر میرسم. (ولو خاف من اتمامها رکعتین فوت الرکعه الاولی) یک رکعت از من فوت میشود چون (فوت الجماعه ولو الرکعه) جماعت در اینجا مطرح نیست، در اینجا همان یک رکعت و دو رکعت مطرح است. سید در اینجا میگوید: ولو به خاطر یک رکعت این فریضه را عدول بر نافله کن، بعد از آنکه عدول به نافله کن تمام کن و به سه رکعت برس. به خاطر یک رکعت نماز جماعت این نماز فریضه را عدول به نافله کن و قطع کن.

ص: ۲۹

مرحوم حکیم گفته که حتی عدول به نافله هم لازم نیست و قطع کند و سپس وارد جماعت بشود.

اما بیشترین محشّیها این قول را دارند که (و إن کان الاحوط عدم قطعها بل اتمامها رکعتین و إن استلزم ذلک عدم ادراک الجماعه فی رکعه أو رکعتین). پس مسئله سه قول شد.

قول اول این است که عدول به نافله کن و قطع کن، قول دوم این است که اصلاً عدول به نافله لازم نیست. قول سوم هم این است که قطع نکن، عدول به نافله کن و نافله را تمام کرده، بعداً به جماعت برس ولو یک رکعت از شما فوت شود.

فرق فرع چهارم با دوم چه شد؟ در فرع دوم اصلاً به جماعت نمیرسم، آنجا شما عدول به نافله کن و تمام کرده تا به جماعت برسید. اما در چهارمی به جماعت میرسم و یک رکعت از من فوت میشود. در اینجا سید میگوید عدول به نافله کند و قطع کند. مرحوم حکیم میگوید حتی عدول به نافله هم لازم نیست. اما آقایان دیگر میگویند آن قاعده را حفظ میکنیم. همان راهی که در فرع دوم گفتیم اینجا هم میگوییم.

امر دائر است بین دو قول (یعدل الی النافله ثم یقطع)، یا اینکه (یتمّها رکعتین) بعداً وارد جماعت میشود هر چند یک رکعت از او فوت شود. ظاهراً همان احتیاط را انتخاب میکنیم، دلیلش این است:

(و أما الثانی) که (عدم قطعها و اتمامها رکعتین؛ فلأنّ دلیل الوحید علی النقل من الفریضه الی النفل هو صحیحه سلیمان بن خالد و موثقه سماعه، موردهما هو العدول لغایه الاتمام لا لغایه القطع). پس معلوم میشود در متن فتوای واقعی نیامده.

ص: ۳۰

فرع چهارم این است: (و لوف خاف من اتمامها رکعتین فوت الرکعه الاولی منها) سید میگوید: (جاز له القطع بعد العدول الی النافله)، (و إن کان الاحوط عدم قطعها بل اتمامها رکعتین) این قول دوم؛ قول سوم هم قول مرحوم حکیم است. ما میگوییم احوط (اتمامها رکعتین) است. چرا؟ قول اول و دوم درست نیستند. قول اول چرا درست نیست؟ چون دلیلش روایت سلیمان و روایت دیگر است. حضرت که آنجا اجازه داد عدول به نافله کند، فرمود نافله را تمام کند. شما میگویید عدول به نافله کرده و بعداً قطع کند. پس قول اول درست نیست، قول مرحوم حکیم هم که بی دلیل است؛ قول سوم درست است. شما نماز فریضه را عدول به نافله کن، تمامش کن؛ هر مقدار که به جماعت رسیدی، رسیدی.

عبارت فرع سوم: (و لو خاف من اتمامها رکعتین فوت الرکعه الاولی منها، هنا ثلاثه قول: جاز أنه القطع بعد العدول الی النافله) قول دوم(عدم قطعها بل اتمامها رکعتین و إن استلزم ذلک عدم ادراک الجماعه فی رکعه أو رکعتین) قول سوم هم قول مرحوم جواهر و حکیم که میگویند قطع کن تا به جماعت برسی.

سومی دلیل میخواهد که ما دلیلش را نداریم، قول اول بی دلیل است. قول اول که میگوید عدول به نافله کن برای اینکه نافله را تمام کنی، شما اینجا عدول به نافله میکنید نه برای تمام کردن بلکه برای از بین بردن.

تم الکلام فی الفروع الاربعه: ۱. نافله مانع است ۲. فریضه مانع است، قبل ازآنکه وارد قیام و رکوع رکعت سوم شوم. ۳. فریضه مانع است، اما دخل فی قیام یا رکوع رکعت سوم. ۴. فریضه مانع است نه از همه جماعت، بلکه از یک رکعتش مانع است.

ص: ۳۱

اینجا سه قول است: سید گفت (یعدل الی النافله و یقطع)؛ حکیم گفت حتی عدول به نافله لازم نیست (یقطع). سوم ما گفتیم که اینجا ما عمل به سلیمان بن خالد میکنیم (یعدل الی النافله و یتمها) چون دلیل ما روایت سلیمان است و روایت سلیمان در جایی است که عدول به نافله کرده و تمام کند. تم الکلام فی الفروع الاربعه.

الفرع الخامس: (لو علم عدم ادراکها اصلا)؛ من میدانم عدول به نافله بکنم باز اصلاً درک نمیکنم. امام آنچنان پیشتاز است که عدول من به نافله سبب نمیشود که من به جماعت برسم. قطعاً عدول شما به نافله حرام است. چون عدول به نافله برای این بود که به جماعت برسید، اگر عدول شما به نافله سبب عدم ادراک است این کار لغوی است (بل لو علم عدم ادراکها اصلا إذا عدد الی النافله و اتمها فالاولی عدم العدول و اتمام الفریضه) اگر بعداً جماعتی شد اقتدا بکن و اگر جماعتی هم نبود که هیچ.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۳۱ شهریور ماه کتاب الصلاه

.Your browser does not support the audio tag

المسأله الثامنه و العشرون

مسئله ی بیست و هشتم کأنّه ناظر به کلام مرحوم نراقی است. عرض کردیم اگر کسی وارد فریضه شد و دید اگر فریضه را تمام کند به جماعت نمی رسد. عرض کردیم نیتش را به نافله تبدیل کند فوراً نافله را به آخر برساند، برخیزد و به امام اقتدا کند.

مرحوم نراقی گفته این مسئله در جایی است که چهار رکعتی یا سه رکعتی را قصد کند، یعنی فریضه اش ظهرین یا عشا و مغرب باشد، اما در نماز صبح این مسئله نیست. من اگر وارد مسجد شدم و نماز صبح را شروع کرد و بعداً امامی آمد و جماعت را شروع کرد. می گوید اینجا من حق ندارم فریضه را به نافله تبدیل کنم. چرا؟ می گوید مورد روایات که همان روایت سلیمان و دیگری باشد مال جایی است که فریضه این آدم یا رباعی و یا ثلاثی بوده، اینجاست که برمی گردد به نافله و تمام می کند. و اما آنجایی که از اول فریضه اش ثنائی و دو رکعتی است در آنجا حق به عدول به نافله ندارد.

ص: ۳۲

ولی ظاهراً این مطلب درست نیست چون در روایت دارد (و یصلّی رکعتین)، اعم است، یا از اول نیتش وسیع بود، یا از اول نیتش کوتاه بود. فرق نمی کند نیتش ثلاثی و رباعی باشد یا از اول دو رکعتی باشد. ولی در اینجا سئوالی هست و آن این است که اگر از اول نیتش ثنائی بوده و تبدیل به نافله کند فرقی نمی کند و همان است. مگر اینکه بگوییم انسان فریضه را خیلی با آرامش انجام می دهد ولی در نافله آن شرائط لازم نیست و ممکن است نافله اخف ازفریضه باشد.

(الظاهر عدم الفرق فی جواز العدول من الفریضه الی النافله لادراک الجماعه لا فرق بین کون الفریضه التی اشتغل بها کون ثنائیتاً أو ثلاثیتاً أو رباعیه ولکن قیل بالاختصاص بغیر الثنائیه) گفته اند این روایات مال چهار رکعتی و سه رکعتی است نه مال

دو رکعتی ، چون دو رکعتی فریضه و نافله اش فرق نمی کند، مرحوم سید می فرماید فرقی نیست..

نکته اش همین است روایت دارد (و یصلی رکعتین) البته بیشتر ثلاثی و رباعی است، ولی ثنائی هم هست، در فریضه ثنائی یک چیزهایی شرط هست که در نافله شرط نیست، مانند استقرار و حتی می تواند در نافله به یک سبحان الله اکتفا کند. غرض اینکه نافله اخف از ثنائی واجب است.

المسأله التاسعه والعشرون

اگر مأمومی اقتدا به امام کرده ولی درحال قیام یادش آمد که من یک سجده را انجام ندادم، می شود و گاهی بعضی از مأموم ها مبتلا می شوند. خاطرش آمد که یک سجده را انجام نداده و یا تشهد را نخوانده. آیا همین که مأموم همراه امام است، این مجوز می شود برای اینکه برنگردد؟ می گوییم نه! مجرد اینکه پشت سرامام هستی، در رکعت دوم یا سومی، خاطرت آمد که سجده یا تشهدی را ترک کردی، برگرد و تشهد یا سجده را اعاده کن و به امام برس. یا به امام برس ولو متأخراً، چون اقتدا یک افر عرفی است، یا قول دوم را انتخاب کن و قصد انفراد کن. علی ای حال مجرد تبعیت به امام سبب نمی شود که شما واجب را ترک کنی.

(لو قـام المأموم مع الامام الی الرکعه الثانیه) یادش آمـد یه سـجده ترک شـده (أو الثالثه) یادش آمـد که تشـهد نخوانـده اسـت (فـذکر أنّه ترک من الرکعه السابقه سـجدتاً أو سـجدتین أو تشـهداً وجب علیه العود للتـدارک و حینئذ فإن لم یخرج عن صدق القتـدا بهیئه الجمـاعه عرفـاً فیبقی علی نیه الاقتـدا) اگر فاصـله خیلی نیست، امامی داریم کنـد و مأمومی تنـد داریم، فوراً به امام رسید که چه بهتر، (والاّ فینوی الانفراد).

المسأله الثلاثون

یجوز للمـأموم الإتیـان بـالتکبیرات الستّ الافتتـاحیه، قبـل تحریم الإمـام، ثمّ الإتیان بتکبیره الإحرام بعـد إحرامه، و إن کان الإمام تارکاً له.

آقایـان در قرائت خوانـده انـد که هفت تکبیر مسـتحب است. ولی غـالب علما می گوینـد شـش تای اول جنبه تمهیـدی دارد و هفتمی تکبیره الاـحرام است. مرحوم سـید می فرمایـد اگر مـأمومی است پشت سـر امام؛ امامی است که به یک تکبیر اکتفا می کنـد، اما مأموم می خواهـد هفت تکبیر را بگوید. آیا قبل از احرام امام من می توانم این شـش تا را بگویم که هفتمی را بعد از احرام امام بگویم؟ می فرماید: بله! شـما شش تا را بگو ولو امام هنوز تکبیره الاحرام را نگفته، البته هفتمی را باید زمانی بگویی که امام تکبیره الاحرام را گفته است.

مرحوم سـید این فتوا را می گویـد و رد می شود و حال آنکه ما در کتاب صـلاه خدمت مرحوم بروجردی، خاطرمان هست که در آنجا دو قول است. یک قول این است که شش تا تمهیدی است و تکبیره الاحرام همان هفتمی است. اگر این باشد اشکالی ندارد. یعنی شش تا را قبل از تکبیره امام بگو، هفتمی را موقعی بگو که امام تکبیر را بگوید.

اما بعضی معتقد هستند که هفت تا یک تکبیر است. همین که شروع می کنید الله اکبر، هفت تا مجموعاً یک تکبیر است. اگر این باشد حق ندارد قبل از تکبیر امام شروع کند. چرا؟ چون لازمه ی آن احرام قبل از احرام امام است، بنابراین فتوای سید مبنی بر این است که شش تا جنبه تمهیدی دارد و هفتمی در حکم تکبیره الاحرام است. اگر این باشد خوب است، شش تا را می گویم، و هفتمی را صبر می کنم و هر وقت امام گفت من هم می گویم. اما اگر بگوییم هفت تا من حیث المجموع تکبیر است من حق ندارم قبل از امام شروع کنم، والا لازمه اش احرام المأموم قبل از احرام الامام است.

المسأله الثلاثون

یجوز للامام الاتیان للتکبیراه الستّ الافتتاحیه قبل تحریم الامام ثم الاتیان بتکبیره الاحرام بعد احرام الامام و إن کان الامام تارک لها.

عرض کردیم این مسأله مبنی بر این است که هفتمی تکبیر است و شش تای اول مقدمه است. اما اگر بگوییم مجموعش یک تکبیر است حق ندارد قبل از تکبیر امام شروع کند.

المسأله الحادیه والثلاثون

اگر آمدیم من اقتدا به امامی بکنم که در اجزاء و شرائط با هم اختلاف داریم. یکی از ما می گوید سوره واجب نیست و دیگری می گوید واجب است، یکی از ما می گوید تکبیر و رکوع واجب است و دیگر خلاف این را می گوید، یکی می گوید جلسه ی استراحت بعد از سجدتین واجب است،دیگری می گوید واجب نیست مانند علمای اهل سنت که بعد از سجدتین نمی نشینند و حال آنکه در فقه شان جلسه استراحت مستحب است ولی این مستحب را انجام نمی دهند.

علی ای حال اختلاف فتوی بین امام و مأموم هست. آیا در صورت اختلاف می توانند به همدیگر اقتدا کنند یا نه؟ مرحوم سید مسأله را شکافته و صورش را هم گفته . بعضی از صور جایز الاقتداء است و برخی دیگر جایز الاقتداء نیست.

صورت ا ول

مرحوم سید این صورت را سید نگفته است و لی من می گویم. اگر وارد مسجد شدم و امام هم عادل است، اصلاً نمی دانم که اختلاف داریم یا نداریم، احتمال اختلاف هست، ولی من می توانم اقتدا کنم. این را سید نگفته، چرا اقتدا جایز است؟ لجریان السیره، چون سیره اینگونه است. تا به حال نشده که کسی که می خواهد اقتدا کند از امام بازخواست کند. بلکه حمل به صحت کرده و اقتدا می کند.

پس در جایی که علم به خلاف نیست، «علی الظاهر» اقتدا جایز است.

صورت دوم

اگر آمدیم و امام قائل به وجوب سوره است، اما مأموم قائل به وجوب سوره نیست. امام سوره را به نیت قصد قربت خواند، یعنی نیست قربت مطلقه کرد، اشکالی ندارد و من اقتدا می کنم، چرا؟ چون نماز نسبت به سوره «بشرط لا» نیست، بلکه « لا بشرط» است. اگر امام قائل به وجوب است و نیت قصد قربت مطلقه کرد، من می توانم اقتدا بکنم. چرا می گوید به نیت قربت مطلقه؟ چون اگر امام به نیت وجوب بیاورد مشکل پیدا می شود. اما به نیت قربت مطلقه می آورد، چون ما گفتیم قصد وجوب و قصد ندب واجب نیست اضافه است. پس اگر امام قائل به وجوب است و مأموم قائل به وجوب نیست، اختلاف بینهما نیست، اقتدا کند به شرط اینکه امام نیت مطلقه کند نه نیت وجوب که مشکل پیدا کند.

همین صورت، ولی امام قائل به استحباب است، نیت نـدب کرد، ولی من قائل به عـدم وجوب هسـتم، این هم اشـکالی نـدارد. پس در جایی که امام اعمال خلاف نکنـد. جامع بین صورت دوم و سوم چیست؟ امام اعمال خلاف نکنـد، سوره را بخوانـد یا به نیت مطلقه، تـا بـا من مخالف نباشـد؛ یا به نیت نـدب بخوانـد که با هم موافق هستیم. در این دو صورت قطعاً می توانم اقتـدا کنم، چرا؟ (لأنّ الامام لم یستعمل الخلاف) نماز را درست خوانده و اعمال خلاف نشده.

تا اینجا سه صورت خواندیم.

(یجوز اقتـداء احـد المجتهـدین أو المقلـدین أو المختلفین مع اختلافهمـا فی مسائل الظنیه المتعلّقه للصـلاه إذا لم یسـتعملا محل الخلاف واتحدا فی العمل.

صورت اول را مرحوم سـید نگفت که اصـلاً نمی دانم امـام بـا من مخـالف است یـا موافق. دو صورت را می گویـد که اعمـال خلاف نیست.

امام قائل به وجوب است، مأموم قائل به وجوب نیست، ولی امام نیت مطلقه می کند.

(إذا کـان رأی احـدهما مـاموم- اجتهاداً أو تقلیـداً وجوب السوره و رأی الآخر- امام- عـدم وجوبها) ولی در عین حالی که می گوید واجب نیست، اعمال خلاف نمی کند (یجوز اقتداء الاول -یعنی قائل به وجوب- بالثانی یعنی قائل به عدم وجوب- کی؟ اذا قرئها و إن لم یوجبها) ولو به نیت وجوب نخواند، چون قصد وجوب از واجبات نیست.

دوم: (و کـذا اذا کـان احـدهما-مـأموم- یری وجوب تکبیر الرکوع أو جلسه الاستراحه أو ثلاثه مراه فی التسبیحات فی الرکعتین الاخیرتین یجوز له الاقتداء بالآخر امام- الذی لا یری وجوبها) اما می آورد، در عین حالی که واجب نمی داند می آورد، چطور می آورد؟ به نیست احستحباب، (لکن یأتی بها بعنوان الندب) .

پس در تقریر ما یک اشتباه شد، باید اولی و دومی را جایی فرض کنیم که مأموم قائل به وجوب است و امام قائل به عدم وجوب، اما امام با مأموم همراهی می کند. در اولی واجب می داند اما قصد وجوب نمی کند. در دومی مستحب می داند و قصد استحباب. در این صورت با مأموم مخالفتی نیست. مأموم می گوید سوره واجب است، تکبیره واجب است، امام هم می آورد، اما امام طوری می آورد که با عقیده اش مخالف نیست. یعنی یا به نیت مطلقه می آورد که با وجوب می سازد،یا به نیت ندب می آورد، باز هم می سازد.

بنابراین اولی و دومی در جایی شد که امام نافی است و مأموم مثبت است، ولی این مثبت می تواند به آن نافی اقتدا کند، کی؟ در صورتی که اعمال خلاف نکند. تا اینجا دو فرع ما روشن شد.

بل و کذا؛ این در جایی است که با هم مخالفیم و اعمال خلاف می کنیم. اما مسائل از مسائل ظنّی است نه از مسائل قطعی. من ظن دارم که سوره واجب است، او ظن دارد که سوره واجب نیست. او هم حکم ظاهری دارد و من هم حکم ظاهری دارم. اگر هر دو با هم مخالفیم، اما مسائل ما جنبه ی ظنی دارد و جنبه قطعی ندارد. هر دوی ما حکم ظاهری داریم، هم او نمازش محکوم به صحت است و هم من هم نمازم محکوم به صحت می باشد. می گوید جایز است مگر در جایی که امام (یتحمل)، آنجا دیگر جایز نیست. مثلاًـ در قرائت، اگر قرائت امام غلط است، من نمی توانم به او اقتدا کنم، ولو مسئله، مسئله ظنی است،چون باید از من متحمل بشود و حال آنکه متحمل نیست. اینجا هم ممکن است بگویید مأموم آنجایی که امام غلط می خواند بگوید خودش بخواند، ولی اینطور نداریم و حمد و سوره را یا باید امام بخواند و یا مأموم.

پس فرع سوم این شد که اگر اعمال خلاف کرد و بازگشتش به مسائل ظنّی شد، هیچ اشکالی ندارد و اقتدا کند. ولو او تکبیره رکوع را نگفت، یا جلسه استراحت را انجام نداد. مگر اینکه در قرائت باشد، اینجا ولو مسئله، مسئله ی ظنی است من حق ندارم اقتدا کنم، چرا؟ چون از نظر مجتهد من، بنده فاقد حمد هستم و نمازم صحیح نیست.

اما اگر آمـدیم مسائل ما قطعی شـد، از قطعیات است، آنجا دیگر ابـداً اقتدا جایز نیست. اگر فرض کنیم که مسـئله ای است در نماز،ماننـد اسـتقرار، امام عنایت به اسـتقرار ندارد. در اینجا دیگر نماز او باطل است و من چگونه به یک نماز باطل اقتدا کنم، علم دارم، انکشـاف خلاـف است. و این غیر از مسائـل ظنی است، در مسائل ظنیه واقع برای من مکشوف نیست. این تمام آراء مرحوم سید بود.

خلاصه مطالب گذشته

۱- من اضافه کردم؛ در جایی که وارد شدیم و از حال یکدیگر خبر نداریم.

۲- اگر وارد شدیم و از حال یکدیگر خبر داریم، من مثبت هسـتم، و امام نافی است. سوره را خواند، قائل به عدم وجوب است به نیت عدم مطلقه، یا قائل به ندب است و من قائل به وجوب هستم، به نیت ندب خواند، ضرری ندارد. ولو من قائل به وجوب هسـتم، او قائل به نـدب است، چرا ضـرر ندارد؟ دهها بار شـنیدید که قصد وجه واجب نیست، چیز زائدی است که ابن ادریس در آورده.

۳- اگر آمـدیم و اعمـال خلاف کرد. اگر از مسائل ظنّی است، باشـد، چرا؟ چون نه کشف واقع پیش او شـده و نه کشف واقع پیش ما. چه اشـکالی دارد، من اقتـدا می کنم، معلوم نیست که نماز من صـحیح باشد شاید نماز او صـحیح باشد. این فقط یک اسـتثنا داشت؛(الاّـ فی مـا یرجع الی القرائه) در آنجـا حـتی اگر ظنی هم باشـد، من نمی توانم اقتـدا کنم. یعنی اگر قرائت غلط دارد،من نمی توانم اقتدا کنم، اللهم قائل به وصلتی نباشیم که آن نیست.

ص: ۳۹

۴- اما اگر آمدیم فرع اخر، مسئله قطعیات است. اگر قطعیات بود و مثل افتاب برای من روشن بود در آنجا نمی توانم اقتدا کنم، چرا؟ چون نماز او باطل است؛ به من نگفته اند پشت سر نماز باطل اقتدا کن.

و کذا یجوز مع المخالفه فی العمل فی المسائل الظنّیه فی ما عدا ما یتعلّق بالقرائه فی الرکعتین الاولیین الّتی یتحمله الامام عن المأموم فیعمل کل علی وفق رأیه) در غیر قرائت اگر مسائل ظنی شد ولو مخالفت کند مشکلی ندارد. ممکن است شما بپرسید چرا کلمه ظنّی آنجا گذاشتید؟ از این «نعم»، این نعم قرینه است که جمله قبلی مسائل ظنی است (نعم! لا یجوز اقتداء من یعلم وجوب شیء بمن لا یعتقد وجوباً مع فرض کونه تارکاً له) این نعم قرینه است که (وکذا) که خواندیم مربوط به مسائل ظنّی است (لأن المأموم حینئذ عالم ببطلان صلاه الامام فلا یجوز له الاقتداء به بخلاف مسائل الظنّیه حیث إنّ معتقد کلّ منهما حکم شرعی ظاهری فی حقّه فلیس لواحد منهما الحکم ببطان صلاه آخر بل کلهما فی عرض واحد فی کونه حکماً شرعیاً) بله در قرائت ولو ظنی هم باشد نمی توانم اقتدا کنم. چون از نظر مجتهد من نماز من قرائت ندارد.

(و أما فی ما یتعلق بالقرائه فی مورد تحمل الامام عن المأموم و ضمانه له فمشکل لأن الضامن حینئذ لم یخرج عن عهده الضمان بحسب معتمد المظنون عنه، مثلاًـ) این مثلاًـ که می گوید مسائل ظنی را می گوید (مثلاًـ إذا کان معتقد الامام عدم وجوب السوره والمفروض أنّه ترکها فیشکل جواز اقتداء من یعتقد وجوبها به و کذا إذا کان قرائه الامام صحیحه عند الامام و باطله بحسب معتقد المأموم من جهه ترک ادغام اللازم أو مدّ اللازم أو و نحن ذلک...).

پس در مسائل ظنی اقتدا جایز است (الّا فی ما یرجع إلی القرائه) بله! در مسائل قطعی نمی شود اقتدا کرد. حتی در قرائت هم سید می خواهد یک راه وصله دیده ایجاد کند (نعم! یمکن أن یقال بالصحه اذا تدارکه المأموم بنفسه کأن قرأ السوره فی الفرض الأول خود مأموم- أو قرأ موضع غلط الامام صحیحاً- بل یحتمل این دیگر درست نیست و خیلی شل است، ممکن است بگویید «صحیح عند الامام»کافی است، ولی این گونه نیست، یعنی در قرائت «صحیح عند الامام» کافی نیست باید قرائت بنده را به گردن بگیرد- بل یحتمل إن القرائه فی العهده الامام و یکفی خروجه عنها باعتقاده لکن مشکل فلا یترک الاحتیاط بترک الاقتداء) تا اینجا ما توانستیم نظر سید را بیان کنیم.

پس در جایی که علم به اختلاف نداریم اشکال ندارد. در جایی که علم به اختلاف است ولی امام همراهی می کند، یعنی واجب نمی داند ولی به نیت مطلقه می خواند، مستحب می داند، من واجب می دانم ولی قصد نیت ندب کند، نیت ندب مضر نیست. چهارم، در مسائل ظنی می شود اقتدا کرد ولو مخالفت باشد. پنجم (الاّ فی ما یتحمل) نمی توانم، ولو در این آخر یک نعمی گفت، چون از عهده ضمان نیامده است، اما در مسائل قطعی ابداً اقتدا جایز نیست. تا اینجا ما نظر سید را گفتیم. نظر ما غیر از این است که در جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

در صورت اختلاف ماموم با امام در اجزاء و شرائط نماز اجتهاداً یا تقلیداً، آیا ماموم می تواند به امام اقتدا کند؟ المسأله الثانیه و العشرون کتاب الصلاه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: در صورت اختلاف ماموم با امام در اجزاء و شرائط نماز اجتهاداً یا تقلیداً، آیا ماموم می تواند به امام اقتدا کند؟

ص: ۴۱

هرگاه ماموم با امام از نظر اجزاء و شرائط اختلاف داشته باشند، آیا در چنین صورتی ماموم می تواند به امام اقتدا کند یا نه؟

دیدگاه صاحب عروه

مرحوم سید می فرماید اگر بین امام و ماموم اختلاف است، ولی امام جانب احتیاط را می گیرد، در این فرض اقتدا مشکلی ندارد

مثال

فرض کنید سوره از نظر امام واجب نیست، اما نزد ماموم (تقلیدا یا اجتهاداً) واجب است، ولی امام سوره را به نیت قربت مطلقه می خواند، اگر این گونه باشد، مشکلی وجود ندارد، یا امام به نیت استحباب می خواند، باز هم مشکلی نیست، چون امام جانب احتیاط را گرفته است.

اما اگر امام جانب احتیاط را نگرفت، مسئله چه صورتی پیدا می کند؟

مرحوم سـید در اینجا مسـئله را سه بخش می کنـد و می فرمایـد:آنجا که با همـدیگر اختلاف دارنـد، از مسائل ظنی باشد نه از مسائـل قطعی کما اینکه جلسه ی استراحت را ترک کنـد یا تکبیر رکوع را ترک کنـد،اینها از مسائل قطعی نیست، در جای که از مسائـل قطعی نباشـد هر چنـد امام جانب احتیاط را نگیرد، نماز درست است، مثلاً امام تکبیره ی رکوع را نگویـد یا جلسه ی استراحت را انجام ندهـد،باز عمل درست است.چرا؟ چون هیچکـدام علم به واقع ندارند، فلذا ترجیحی در کار نیست، پس می تواند اقتدا کند.

پس تا اینجا سه صورت را بیان کردیم:

۱: جانب احتیاط را بگیرد و سوره را به نیت قربت مطلقه بخواند.

۲: جانب احتیاط را بگیرد و سوره را به نیت ندب بخواند هر چند نزد ماموم واجب است، چون قصد وجه واجب نیست.

ص: ۴۲

۳: چنانچه جانب احتیاط را نگیرد، در این صورت اگر از مسائل ظنی باشد، اینجا هم می تواند اقتدا کند. چرا؟ چون واقع برای هیچکدام مکشوف نیست، یعنی نه برای امام مکشوف است و نه برای ماموم.

اما اگر از مسائل قطعی باشد به گونه ای که پیش ماموم دو سلام جزء قطعیات باشد،در قطعیات نمی تواند اقتدا کند، چرا؟ چون علم به بطلان نماز امام دارد. این صورت چهارم.

بله! یک صورت را استثنا کرده در ظنیات و آن جایی است که جنبه ی تحمل باشد، فرض کنید امام سوره را واجب نمی داند، ولی ماموم واجب می داند، وقتی امام سوره را نخواند. اقتدای ماموم در اینجا صحیح نیست، چون ماموم حمد و سوره را یا باید خودش بخواند یا امام، ولی این آدم نه خودش خوانده و نه امام، ولذا در ظنیات یک استثنا دارد، یعنی جایی که امام متحمل از ماموم نباشد کقراءه الحمد و السوره، در اینجا می فرماید که حتماً اقتدا نکند، چرا؟ چون از وظیفه بیرون نیامده، زیرا وظیفه این است که یا خودش بخواند یا امام، و حال آنکه هیچکدام شان نخوانده، مگر اینکه بگوییم خود ماموم سوره را بخواند، یا جای غلط و اشتباه امام را بخواند، مثلاً امام در حمد، حرف ضاد را تاء تلفظ کرده که اشتباه است، و این صحیح بخواند.

این بود حاصل فرمایش مرحوم سید (صاحب عروه الوثقی)

پس امام در اولی و دومی جانب احتیاط را گرفت، در سومی اگر ظنی باشد، اقتدا جایز است چون واقع مکشوف نیست، در چهارمی اگر از قطعیات باشد،اقتدا جایز نیست، پنجم، در جایی که امام باید از طرف ماموم تحمل کند، اگر غلط بخواند یا سوره را نخواند، ماموم نمی تواند اقتدا کند. چرا؟ چون امام از عهده ی وظیفه ی او بیرون نیامده مگر اینکه خودش بخواند یا جایی را که امام غلط خوانده، او صحیحش را بخواند.

دیدگاه استاد سبحانی

ما در آن سه صورت اول، با مرحوم سید موافق هستیم و آن سه صورت عبارتند از:

۱: جایی که اصلاً نمی دانم که امام با من موافق است یا مخالف، (این را سید نگفت، من می گویم)

۲: امام جانب احتیاط را گرفت، یعنی سوره را به نیت قربت مطلقه خواند، اشکالی ندارد.

۳: امام سوره را به نیت استحباب خواند، ما هم موافق هستیم.

ولی اشکال ما در آن شق سوم ایشان و چهارم ماست، ایشان گفت جایی که ظنی باشد،من می توانم اقتدا کنم. چرا؟ چون واقع کشف نشده است، چون واقع کشف نشده است،چه اشکالی دارد که من اقتدا کنم، زیرا نه من یقین دارم که حرف من درست است و نه او.

این حرف یک دانه اشکال دارد و این است که هر چند واقع کشف نشده است، اما اجتهاد مجتهد در حق خودش حجت است و مقلدینش، نه در حق من اگر مجتهد باشم و نه در حق من اگر مقلد کس دیگر باشم، درست است که واقع کشف نشده است،ولی میزان کشف الواقع و عدم کشف الواقع نیست، بلکه میزان قیام الحجه است، امام اجتهادش در حق خودش و مقلدینش حجت است، نه در حق من که یا مجتهدم یا مقلد نیستم، برای من حجت نیست، چطور من می توانم اقتدا کنم اگر جلسه استراحت را ترک کند یا تکبیر رکوع را ترک کند، درست ا ست که ظنی است، ولی میزان ظنی و عدم ظنی نیست.

به بیان دیگر میزان کشف الواقع و عدم کشف الواقع نیست، بلکه میزان این است که من حجت داشته باشم و حال آنکه من حجت ندارد، زیرا فتوانی او در حق خودش و مقلدینش حجت است، و حال آنکه نه مقلدش هستم یا من هم مثل او مجتهدم، بنابراین، فتوای او مجوز اقتدای من نمی شود.

ص: ۴۴

خلاصه اینکه مرحوم سید می گفت میزان عدم کشف واقع است، ولی ما گفتیم میزان عدم کشف واقع نیست، بلکه میزان وجود الحجه است، او حجت دارد، مقلدینش هم حجت دارد، اما من حجت ندارم که بر چنین امامی اقتدا کنم که جلسه ی استراحت را ترک می کند یا تکبیر رکوع را نمی گوید، من مجوز ندارد، مجرد اینکه پیش او صحیح است،دلیل بر اقتدای من نمی شود.

نظریه ی آیه الله حکیم

مرحوم آیه الله حکیم، با روایت جمل بن درّاج می خواهد بفرماید اگر چیزی پیش امام صحیح است،من می توانم به او اقتدا کنم هر چند پیش من صحیح نباشد.

سند روایت جمل ابن درّاج

۱: محمد بن الحسن باسناده عن سعد(سعد بن عبد الله قمی، متوفای ۳۰۱، یا ۲۹۹)،عن أحمد بن محمّد(این یا احمد بن محمّد بن خالد،یا احمد بن محمّد بن عیسی است و هردو ثقه هستند) عن الحسین بن سعید اهوازی(همه ثقه هستند) عن محمّد بن أبی عمیر (ثقه است) عن محمّد بن حمران (این آدم توثیق نشده، اما از مشایخ محمد بن أبی عمیر است، چون محمد بن أبی عمیر از او نقل می کند و ما در کلیات فی العلم الرجل گفتیم که تمام مشایخ محمد بن أبی عمیر ثقه هستند) علاوه براین، یک نفر نیست، بلکه راوی دو نفرند، و جمیل بن درّاج (ثقه است، پس روایت خوب است) ما استدلال مرحوم آیه الله حکیم را با این روایت می خوانیم که می فرماید همین که پیش امام صحیح شد، کافی است.

قال: «قلت لأبی عبد الله علیه السلام إمام قوم اصابته جنابه فی السفر (امام جنب شد) و لیس معه من الماء ما یکفیه للغسل (آب در اختیارش نیست تا غسل کند) أیتوضأ بعضهم و یصلّی بهم (آیا می شود امام را کنار بگذاریم و ماموم را به عنوان امام جایگزین او کنیم، چون ماموم به اندازه ی وضو آب در اختیار دارد، به مقدار غسل آب نیست، اما به اندازه ی وضو آب هست؟ قال:لا، ولکن یتیمّم الجنب و یصلّی بهم، فإنّ الله جعل التراب طهوراً» . حضرت فرمود این کار را نکنید، بلکه امام تیمم می کند و شما هم پشت سرش نماز بخوانید، یعنی امام جنب تیمم می کند و سپس شما پشت سرش نماز می خوانید (و یصلّی بهم)، چرا؟ فإنّ الله جعل التراب طهوراً، این علت صحت صلات امام نیست، بلکه علت صحت صلات ماموم است،حالا که خداوند منان حاک را طهور قرار داده،پس شما می توانید به این امام اقتدا کنید. چرا؟ زیرا او طاهر است نه جنب، پس دلیل براین است که اگر نماز عند الإمام صحیح شد، من می توانم اقتدا کنم. فإنّ الله جعل الله التراب طهوراً، این تعلیل صحت صلات ماموم است نه تعلیل صحت امام، صلات امام که قطعاً صحیح است، بلکه می خواهد بگوید که حتی نماز شما هم صحیح است. چرا؟ چون نماز امام درست است، مرحوم حکیم با این روایت استدلال می کند.

اشکال استاد بر نظر یه آیه الله حکیم

ما در جواب ایشان می گوییم: حضرت آقای حکیم! نماز امام هم عند الإمام درست است و هم عند المأموم درست است، به نحوی که اگر ماموم خودش جنب شده بود و تیمم می کرد، نمازش درست بود،بحث ما اینجا نیست، چون در اینجا نماز هم عند الإمام درست است و هم ماموم معتقد است که نماز او در این شرائط درست استف، کدام شرائط؟ جنب باشد و آب پیدا نکند.

بنابراین،مدعای شما اعم و دلیل شما اخص است، بله، در جایی که ماموم هم معتقد باشد که نماز امام در این ظروف و در این شرائط صحیح است، اقتدا کند، اما اگر ماموم معتقد باشد که نماز امام حتی در آن شرائط باطل است، نمی تواند اقتدا کند، مدعای شما اعم است و دلیل شما اخص، چون شما می گویید همین مقداری که نماز امام عند الإمام صحیح است، کافی است.

ولی ما می گوییم نماز امام،عند الإمام صحیح باشد و ماموم هم معتقد باشد که نماز امام در این شرائط صحیح است و می تواند اقتدا کند.

اما اگر ماموم بگوید نماز امام در این ظروف باطل است، منتها معذور است، اما نمازش باطل است، در این صورت نمی تواند اقتدا کند، پس ما دلیل مرحوم حکیم را هم نپسندیدیم.

ما تا اینجا هم نظریه ی مرحوم سید را گفتیم و هم دلیل آیه الله حکیم را بیان کردیم که می خواهد حرف سید را زنده کند.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی ما معتقدیم که یک موقع مسئله، مسئله ی ارکان نماز است، فرض کنید که امام رکنی را (عن اجتهاد) انجام نمی دهد، مثلاًـ قیام متصل به رکوع را انجام نمی دهد، که عالم و جاهل در آنجا یکسان است، منتها جاهل عند الله معذور است، اگر ارکان باشد،من نمی توانم اقتدا کنم، اگر اختلاف ماموم با امام در ارکان باشد،من نمی توانم اقتدا کنم. چرا؟چون اگر ارکان نباشد، نماز او باطل است و من نمی توانم بر نماز باطل اقتدا کنم.

اما اگر جنبه ی رکنی ندارد، یعنی از قبیل رکن نیست مانند جلسه ی استراحت، تکبیره ی رکوع و مانند بعضی از اجزاء تشهد، جنبه ی رکنی ندارد، ولو فرض کنیم قطعی است، اما جنبه ی رکنی ندارد، اما نماز او در آن شرائط صحیح باشد.

مثال برای رکن، فرض کنید امام وظیفه اش وضو بود، بجای وضو تیمم کرد، یا وظیفه اش تیمم بود، وضو گرفت،اینجا ارکان است و لذا من نمی توانم اقتدا کنم.

اگر اختلاف من با امام در ارکان باشد،یعنی به جای وضو، تیمم کنم یا بالعکس، اینجا باطل است و من نمی توانم اقتدا کنم.

اما اگر اختلاف من با امام در ارکان نیست مانند جلسه ی استراحت و تکبیر رکوع، در این صورت من می توانم اقتدا کنم هر چند از نظر من قطعی باشد. چرا؟ چون نماز امام در این شرائط صحیح است،چون تحت مستثنی منه داخل است، «لاـ تعاد الصلاه إلّا من خمسه، الطهور، و الوقت و الرکوع و السجود و القبله»، هیچکدام از این دوتا داخل در مستثنی نیست، بلکه داخل در مستثنی منه است، آن دوتا کدام است؟ ترک جلسه ی استراحت و ترک تکبیره الرکوع، این نماز پیش امام صحیح است، حتی پیش من هم در آن شرائط صحیح است، اگر من هم مثل امام ناسی باشم، جاهل باشم، ترک جلسه ی استراحت کنم یا ترک تکبیر رکوع کنم، نماز من صحیح است، به شرط همان شرط تیمم باشد، همانطور که اگر امام تیمم کند،می توانیم اقتدا کنیم. چرا؟چون هم نماز پیش امام درست است و هم ماموم در آن شرائط و در آن ظروف درست است، یعنی ماموم می گوید وظیفه ی امام در آن شرائط همان است، در اینجا هم لو ترک الإمام جلسه الإستراحه أو لو ترک التکبیره،و امثال آنها،حتی ولو قطعی باشد از نظر ماموم،باز هم اشکال ندارد. چرا؟ چون نماز امام داخل تحت مستثنی منه است نه تحت مستثنی، مرحوم سید می گفت میزان ظنی و قطعی است، ولی ما می گوییم میزان ظنی بودن و قطعی بودن نیست،بلکه میزان صحت نماز امام در آن ظروف و شرائط باشد، در آن ظروف و شرائط، ظروف کدام است؟الإمام ناس، الإمام جاهل بالحکم،جلسه ی استراحت و تکبیره رکوع را ترک کرد حتی اگر قطعی باشد، اما چون در آن ظروف، نمازش درست است،نماز او داخل است تحت مسنثنی منه که لا تعاد الصلاه باشد.

بنابراین،ما مسئله را سه مرحله ای کردیم:

۱: اگر اختلاف من با امام در ارکان باشد، یعنی به جای وضو، تیمم کند یا بالعکس، در این صورت نمی توانم به او اقتدا کنم،چون نمازش تحت مستثنی داخل است.

۲: اگر نماز او در آن شرائط صحیح باشد و هم معذور باشد،مثل اینکه ناسی جاهل است، البته بنا براینکه تعاد هردو فرقه را می گیرد، هم جاهل را می گیرد و هم ناسی را، چون داخل است تحت مستثنی منه، صحیح عند الإمام و صحیح عند المأموم در این ظروف و در این شرائط، ماموم می گوید در این شرائط، نماز این آقا درست است. چرا؟ به عنوان ثانوی « لا تعاد»

۳:اما اگر مسئله، مسئله ی تحمل است و می خواهد از طرف من یک کاری را انجام بدهد، فرض کنید سوره را ترک کرد، یا حمد را غلط خواند، در اینجا سه قول است:

الف: اقتدا نکند و ما طرفدار این قول هستیم، اگر حمد و سوره اش غلط است، یا سوره را نمی خواند، اقتدا نکند.

ب: خود ماموم سوره را بخواند

ج: محل غلط را جبران کند، یعنی به آنجا که رسید،خودش آن را بخواند.

این دو قول اخیر مشکل است، چون ما حمد و سوره ای تلفیقی نداریم و لذا ناچاریم که همان قول اول را انتخاب کنیم و بگوییم اینجا این آدم اقتدا نکند، هر چند امام معذور است و نمازش هم تحت مستثنی منه داخل است، اما اینکه نمازش تحت مستثنی منه داخل است، به درد خودش می خورد، ولی به درد من نمی خورد، بلکه باید بار مرا بردارد، مجرد اینکه نمازش داخل است تحت مستثنی منه،اگر بار بنده را بر می داشت، مطلبی بود، اما چون بار بنده را بر نمی دارد، یعنی از طرف من ضمانت کرده بود و از عهده ضمانت بیرون نیامد، پس نماز من بدون حمد و سوره است، قهرا باطل است، مبادا بگویید چون نماز پیش او درست است، شما گفتید اگر نماز در آن ظروف صحیح باشد، اقتدا کند، بله! در آن ظروف نماز امام صحیح است هر چند حمد را غلط بخواند یا سوره را نخواند،اما صحت در اینجا کافی نیست. چرا؟ چون او علاوه بر اینکه نمازش صحیح باشد، باید باری هم از دوش من بر دارد و چون باری از دوش من بر نمی دارد، پس نمی توانم اقتدا کنم.

خلاصه ی مطالب گذشته

۱: مرحوم سید میزان را قطعی و ظنی گرفت و گفت در قطعیات اقتدا نکن، اما در ظنیات اقتدا کن. البته در تحمل قرائت،سه وجه را گفت.

۲: مرحوم آیه الله حکیم با روایت تیمم استدلال کرد.

۳: ما گفتیم این خوب است،ولی در جایی که نماز امام صحیح باشد در آن شرائط پیش من هم صحیح باشد، اما اگر پیش من صحیح نباشد،درست نیست.

۴: ما طرح دیگر ریختیم و گفتیم گاهی اختلاف ما در ارکان است، مثل اینکه جای وضو، تیمم کند یا بالعکس، نمی شود اقتدا کرد. چرا؟ چون نمازش داخل است تحت مستثنی.

۵: اما اگر اختلاف ما در غیر قطعیات است، می شود اقتدا کرد. چرا؟ چون نمازش در آن شرائط حتی پیش من هم صحیح است،جهلاً جلسه ی استراحت را ترک کند، نماز او، پیش من هم صحیح است البته در آن ظروف و شرائط. در این شرائطی که مام جاهل یا ناسی است، نمازش پیش من هم صحیح است.

اما یک صورت را استثنا کردیم و آن جایی بود که پیش من هم نمازش درست است، ولی باری از دوش من بر نمی دارد،من باید حمد را بخوانم (لا صلات إلّا بفاتحه الکتاب) و لو این آدم ضاد را خوب تلفظ نمی کند، عنده صحیح است، نمازش تحت مستثنی منه داخل است، اما کافی نیست.چرا؟ چون باید باری از دوش من بر دارد، از عهده ی تحمل که بیرون نیامد،من در این صورت نمی توانم اقتدا کنم، ولو بگویم آقای امام معذور است وآقای امام نمازش درست است و داخل است تحت مستثنی منه، اما این کافی در رفع ضمانت از من نیست..

هل يجوز إقتداء المأموم بالإمام فيما كان اختلافهما إختلافاً حكمياً؟ المسأله الثانيه و العشرون کتاب الصلاه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع :هل يجوز إقتداء المأموم بالإمام فيما كان اختلافهما إختلافاً حكمياً؟

مسئله ی دیروز مسئله ای بود شبهه حکمیه، یعنی اگر بین امام و ماموم اختلاف در مسئله باشد اختلافاً حکمیاً. فرض کنید یکی سوره را واجب می داند و دیگری واجب نمی داند، ما در اینجا به این نتیجه رسیدیم که در دو مورد نمی تواند اقتدا کند، یا اختلاف در ارکان باشد مثلاً بجای وضو، تیمم کند او بالعکس بجای غسل تیمم کند، اختلافی در ارکان باشد و یا اینکه آنجایی که از مأموم تحمل کند، نتواند تحملش صحیح باشد.

اما در غیر این موارد، اقتدا جایز است.

به بیان بهتر! اگر نماز امام صحیح باشد حتی عند المأموم در شرایط امام، یا داخل در مستثنی منه باشد (لا تعاد) و یا اینکه در آن ظرف صحیح باشد مثل این که امام آب ندارد و تیمم کرد، در آن ظرف نماز این آدم درست است، یا باید نماز امام داخل در مستثنی منه باشد (لاتعاد)، و یا اینکه نماز امام بگونه ای باشد که حتی مأموم هم بگوید که در این ظرف نماز امام درست است (کما اذا تیمم و کان فاقداً للماء) این نتیجه درس دیروز بود.

و اما مسئله امروز شبهه، شبهه ی موضوعیه است، دیروز تا حال شبهه، شبهه حکمیه بود، ولی الآن شبهه موضوعیه است. امام بدون اینکه وضو داشته باشد، برای نماز ایستاده و خیال میکند که وضو دارد، یا رکنی را ترک می کند و خیال میکند که ترک نکرده، شبهه، شبهه ی موضوعیه است.

ص: ۵۰

المسئله الثانیه و الثلاثون

(اذا علم المأموم بطلان الصلاه الإمام من جهه من الجهات شبهه موضوعیه ککونه علی غیر وضوء، أو تارکاً لرکن أو نحو ذلک لایجوز له الاقتداء به، و إن کان الإمام معتقداً صحتها، من جهه الجهل، أو السهو، أو نحو ذلک.)

چرا معتقد به صحت است یا جاهل است و خیال می کند که وضوء دارد یا ساهی است و فراموش کرده.

بنابراین این مسئله یک مسئله جدیدی نیست تابع مسئله پیش است، منتها با این تفاوت که در گذشته اختلاف مأموم و امام از نظر شبهه حکمیّه بود، مثلاً سوره را واجب نمی دانست جلسه استراحت را واجب نمی دانست، ولی در اینجا اختلاف در احکام ندارند، بلکه بنده ی خدا مشتبه است قشنگ خوابیده و خیال می کند که بیدار است و سپس به نماز می ایستد، به خیال اینکه نخوابیده و من می دانم که این آدم خوابیده،

در اینجا من نمی توانم که اقتدا کنم، در حقیقت در این مسئله ۳۲ آنچه را که ما گفتیم، خود مرحوم سید فرموده است که یک

صورت را گفته و آنجایی است که اختلاف در رکن باشد (شبهه موضوعیه)، یکی دیگر را هم حقش بود که بگوید و آن جایی که تحمل کند و حال این که تحملش صحیح نباشد، ایشان(مرحوم سید) این را نگفته لعل مصداق نداشته باشد، مصداق در شبهات موضوعیه منحصر به همان اختلاف در ارکان است.

المسئله الثالثه و الثلاثون

در این مسئله دقت کنید ما دو بخش کردیم. اگر متن را نگاه بکنید می بیند که ما متن را دو بخش کردیم تا روشن شود که بخش اول غیر از بخش دوم است.

ص: ۵۱

بخش اول: در بخش اول اگر امـام و مأموم در حکم اختلاف ندارنـد، مسـئله این است که لباس امام نجس است ولی امام نمی دانـد که این نجس است، اختلاـف در حکم نـداریم، بلکه همه ی مـا می دانیم که دم نجس است دم غیر معفـو در حـال نمـاز نجس است و مـانع است و من می بینم که لبـاس امـام آلوده با خون حیوانی که خونش نجس است و یا جهاتی دیگر، خلاصـه لباس امام نجس است اما امام از نجاست ثوب خودش اطلاع نـدارد. اما اختلاف در احکام ندارد، اولا گفتنش لازم است یا نه؟ ظاهرا گفتنش لازم نباشـد چون امر معروف در موضوعات در جای مهم بایـد بگوییم مثل اعراض، نفوس و اموال، در اینجا امر به معروف لاـزم است و امـا در این موارد دلیـل بر وجوب امر به معروف نـداریم، بگوییم که جنـاب امـام لبـاست خونی هسـت لباست را عوض کن بله در موضوعات مهم باید طرف را خبر کرد مردی می خواهد کسی را ترور کند بخیال این که این مرتد است و حـال این که محقون الـدم است یـا می خواهـد با زن ازدواج کنـد به خیال این که برایش جایز است و حال این که من میدانم که شـیر خورده اند و یا مال مسـلمانی را می خواهد تلف کند بخیال اینکه این مال خودش است در موضوعات مهم امر به معروف لازم است، اما این موضوعات جزئی لازم نیست که من به امام بگویم که لباست نجس است لباست را عوض کن.

سوال

حال این پرسـش پیش می آیـد که اقتـدا چطور است، آیا من می توانم اقتدا کنم یا نه؟ آیا اگر لباس امام نجس است، امام هم نمی داند که لباسش نجس است، من می توانم اقتدا کنم یا نه؟

ص: ۵۲

جواب

اگر نماز امام عند الإمام صحیح باشد، من می توانم اقتدا کنم،عند الإمام صحیح باشد، یعنی چه؟ یعنی در آن ظروف نماز امام صحیح است، فرض کنید امام جاهل است نه ناسی، اما اگر جاهل بوده،منتها فراموش کرده، نمازش عند الإمام باطل است، خود امام هم بفهمد که روزی جاهل بوده، بعدا عالم شده و بعداً نسیان پیدا کرده، می گوید نماز من باطل است، باید ما حالات را در نظر بگیریم، یعنی حالات امام را در نظر بگیریم، اگر امام ناسی باشد،نمازش باطل است، اما اگر جاهل باشد، نمازش درست است، من هم بگویم نماز شما در صورت نسیان باطل است،خودش هم می گوید باطل است،منتها نمی داند، اما اگر جاهل باشد، مسلماً در این صورت نمازش درست است و من می توانم اقتدا کنم، پس فرق بگذاریم بین جایی که جاهل باشد و بین جایی که ناسی باشد، اما اگر نمی دانیم که جاهل است یا ناسی، می توانیم اقتدا کنیم؟

مرحوم سید می گوید می تواند اقتدا کند، ولی احوط این است که اقتدا نکند.

پس مسئله ی ما سه صورت پیدا کرد:

۱: گاهی امام جاهل است، ۲: گاهی امام ناسی است، ۳: گاهی من نمی دانم که امام جاهل است یا ناسی، مرحوم سید در اینجا می گوید می شود اقتدا کرد، ولی احوط این است که اقتدا نکند.

دیدگاه استاد سبحانی

از نظر بنده نمی شود اقتدا کرد، چرا؟ من باید به نماز صحیح اقتدا کنم و نمی دانم نماز این آدم صحیح است اگر جاهل باشد،یا باطل است، اگر ناسی باشد، اللّهم یک جا می توانیم استصحاب کنیم و آن جایی است که می دانم که امام جاهل بود، ولی نمی دانم علم پیدا کرد و نیسان، اگر می دانم در یک برهه ای از برهه ها جاهل بود و لی نمی دانم که بعداً علم پیدا کرد و بعداً نسیان کرده؟ اینجا استصحاب جهالت می کنم.

ص: ۵۳

نظریه ی آیه الله خوئی

ولی مرحوم آقای خوئی مطلقا می خواهد استصحاب کند.

مثلاً امام در مسلخ رفت و گوسفندی را سر برید و خون آن به لباسش افتاد بدون اینکه خودش توجه داشته باشد، آیا من می توانم اقتدا کنم یا نه؟ من گفتم در یک صورت می توانم اقتدا کنم و آن صورتی است که جاهل بوده ولی نمی دانم که بعداً علم پیدا کرد و سپس نسیان بر او عارض شد یا علم پیدا نکرده،در اینجا می توانم اقتدا کنم، ولی مرحوم آقای خوئی می فرماید مطلقا می تواند اقتدا کند. چرا؟ قبل از آنکه خون اصابت کند، این آقا جاهل بود،بعد الإصابه نمی دانیم که جهلش مبدل به علم شد یا نه؟ أصاله بقاء الجهل، مطلقا می گوید می شود اقتدا کرد، می گوید قبل از آنکه اصابت کند جاهل بود، بعد از اصابت نمی دانم که « هل علم و نسی أو لا»؟ اما این استصحاب در نزد ما صحیح نیست، کسانی که استصحاب عدم ازلی را در کفایه خوانده باشند و نظرات ما را هم بدانند، متوجه می شوند که این استصحاب حالت سابقه ندارد، آنکه حالت سابقه دارد،موضوع حکم نیست،آنکه حالت سابقه دارد، موضوع حکم نیست و مصداق این شعر است که:

کرم داران عالم را درم نیست

درم داران عالم را کرم نیست

آنکه حالت سابقه دارد، سالبه ی محصّله است و آنهم به ارتفاع موضوع،اصابت نکرده بود، جاهل بود. سالبه محصّله و آنهم به انتفاء موضوع، ولی آن موضوع حکم نیست، موضوع حکم این است که اصابت بکند و جاهل باشد، ولی این حالت سابقه ندارد، یعنی کی بود که اصابت کرد و این جاهل بود،تا استصحاب کنیم.

پس آنکه حالت سابقه دارد، سالبه ی محصّله ی به انتفاء موضوع است، یعنی هنوز امام به مسلخ نرفته بود و گوسفندی را سر نبریده بود،جهل به نجاست داشت، چون خون نبود، اما آنکه فعلاً محل بحث است،اصابت کرده چطور؟ آیا در این حالت هم جاهل است یا جاهل نیست، تا عدم جهل عند عدم الإصابه را می کشید و و می آورید به جهل عند الإصابه.

خلاصه ی مطالب گذشته

۱: بحث در جایی است که جناب امام لباسش نجس است بدون اینکه خودش بداند، اینجا عرض کردیم که سه حالت دارد:

الف: جاهل است، در این صورت اقتدا کند،

ب:ناسی است، در این فرض اقتدا نکند، چون ناسی نمازش باطل است، خودش هم اگر توجه کند،می گوید باطل است.

ج:نمی دانیم که ناسی است یا جاهل، در این فرض ما گفتم نمی شود اقتدا کرد،چون باید به نمازی اقتدا کرد که صحت آن را احراز کنیم، فقط در یک صورت گفتیم که استصحاب جایز است، کجا؟ جایی که بدانیم اصابت کرد، و این آدم متوجه نشد، یعنی با چشم خود دیدیم که خون به لباسش رسید ولی او متوجه نشد، بعداً ایستاده به نماز، احتمال می دهم که علم و نسی و احتمال هم می دهم که همان جهلش باقی است،اینجا استصحاب می کنیم، حضرت آیه الله خوئی مطلقا می شود استصحاب کرد. چرا؟ چون این آ دم قبل از آنکه اصابت کند،جاهل به موضوع بود ولو لعدم الموضوع،می کشیم و می آوریم،

ما در جواب ایشان عرض می کنیم آنکه مستصحب شماست،آن موضوع حکم نیست، جاهل به اصابت بود قبل از اصابت، آنکه موضوع حکم است،جاهل به اصابت بعد الإصابه باشد، این حالت سابقه ندارد، کی بود که اصابت کرده و این آدم جاهل بود، این اشکال بر تمام استصحابات عدم ازلی حضرت آقای خوئی وارد است، ایشان عدم ازلی را استصحاب می کند به صورت سالبه ی محصّله ی بدون موضوع و حال آنکه حکم رفته روی سالبه محصّله، اما مع وجود الموضوع لا مع عدم الموضوع.

ص: ۵۵

إذا رأی المأموم فی ثوب الإمام أو بدنه نجاسةً غیر معفو عنها (یعنی بیش از یک درهم) لا یعلم بها الإمام، لا یجب علیه إعلامه. (چرا اعلام واجبـد نیست؟ زیرا از موضوعات خطیره نیست) و حینئذ فإن علم (ماموم) أنّه (امام) کان سابقاً عالماً بها ثمّ نسیها لا یجوز له الإقتداء به، لأنّ صلاته حینئذ باطله واقعاً. ولذا یجب علیه الإعاده أو القضاء إذا تذکر بعد ذلک، و إن علم (ماموم) کونه (امام) جاهلاً بها یجوز الإقتداء، لأنّها حینئذ صحیحه. ولذا لا یجب علیه الإعاده أو القضاء إذا علم بعد الفراغ، بل لا یبعد جوازه إذا لم یعلم المأموم أن الإمام جاهل (فیجوز) أو ناس (لا یجوز) و إن کان الأحوط الترک فی هذه الصوره

در اینجا ما گفتیم اقتدا جایز نیست،چرا؟ چون من باید با نمازی اقتدا کنم که صحتش را احراز کنم، و من احراز نکردم، ولی این نماز علی فرض صحیح است و علی فرض صحیح نیست، اینجا بود که پای استصحاب را در میان کشیدیم، منتها استصحاب من با استصحاب آیه الله خوئی فرقش این بود که در استصحاب من حالت سابقه دارد، یعنی می دانستم که جاهل بود و متوجه نجاست نشده بود و برای نماز ایستاد، شک می کنم که آیا دانست و فراموش کرد یا ندانست؟ اینجا استصحاب می کنم، ولی مرحوم آقای خوئی می فرماید مطلقا می شود اقتدا کرد، خواه احتمال بدهم که علم و نسی، می گوید این آدم جاهل به نجاست بود، کی؟ قبل الإصابه، بعد الإصابه نمی دانم که منقلب به علم شد یا نه؟ گفتیم این درست نیست، جهل قبل الإصابه،سالبه به انتفاء موضوع است، فعلاً سالبه به انتفاء محمول است.

ص: ۵۶

درم داران عالم را کرم نیست

کرم داران عالم را درم نیست

آنکه موضوع حکم است حالت سابقه، آنکه حالت سابقه دارد، موضوع حکم نیست. تا این جا بخش اول تمام شد.

بخش دوم بحث

هـذا و لو رأی شیئاً هو نجس فی اعتقاد المأموم بالظن الإجتهادی، و لیس بنجس عنـد الإمام، أو شک فی أنّه نجس عند ا لإمام أم لا بأن کان من المسائل الخلافیه- فالظاهر جواز الإقتداء مطلقاً، سواء کان الإمام جاهلا، أو ناسیاً، أو عالماً.

در بخش اول گفت اگر امام جاهل است،اقتدا کن، اگر ناسی است، ا قتدا نکن،اگر نمی دانید که جاهل است یا ناسی، احتیاط کن. ولی در اینجا می گوید در هر سه صورت اقتدا کن،خواه امام جاهل باشد یا ناسـی یا ندانید که جاهل است یا ناسـی، فرق این دو صورت با همدیگر چیه؟

در مسئله ی اول اختلاف اجتهادی در بین نبود، خون گوسفند نجس است، هیچ اختلافی نبود، ولی در اینجا یک نجاستی است که مختلف فیه است مانند عصیر عنبی، قدما می گفتند قبل از ذهاب ثلثیه ، هم نجس است و حرام، ولی علمای فعلی می گویند نجس نیست ولی حرام است، فرض کنید که عصیر نجس قبل التثلیث، اختلافی است، در اولی نجس اختلافی نبود مانند خون کلب، خون حیض، خون خنزیر، ولی در اینجا یک نجسـی است که اختلافی است. الآن می بینیم که امام کارش شـیره پز است، یعنی کارگاهی دارد که در آنجا شیره انگور را می پزد، الآن لباسش آلوده است و با همین حال برای نماز ایستاده است، من نجس می دانم که امام هم نجس می داند یا نجس نمی داند، اینجا سه حالت دارد، یعنی یا امام نجس می داند، یا پاک می داند یا نمی دانم که نجس می داند یا پاک، جهل به حالت حکم امام داردم، در هر سه حالت من می توانم اقتدا کنم.

ص: ۵۷

پس یـا می دانم که امام پاک می دانـد، یا می دانم که امام نجس می دانـد یا نمی دانم که پاک می دانـد یا نجس؟در هر سـه حالت من می توانم اقتدا کنم.

امـا جایی که امام پاک می دانـد، جای بحث نیست که می توانم اقتـدا کنم، چرا؟ چون نماز پیش او صـحیح است، در حقیقت تحت مستثنی منه، لا تعاد الصلاه إلّا من خمس، اگر امام نجس می داند، منتها جاهل است، جاهل هم که اشکالی ندارد.

اما اگر نمی دانم که جاهل است یا عالم؟ در این صورت هم من می توانم اقتدا کنم.

المسئله الثالثه و الثلاثون المسأله الثانیه و العشرون کتاب الصلاه

.Your browser does not support the audio tag

المسئله الثالثه و الثلاثون

مسـئله ی سـی وسوم دو فرع داشت، که فرع اول آن را خوانـدیم و فرع دومش بـاقی مانـد، فرع اول این است که امـام و ماموم هردو معتقدند که خون نجس است، ولی در لباس امام هست و ماموم هم می خواهد به او اقتدا کند.

بنـابراین، در فرع اول اختلاـف موضوعی ندارنـد، یعنی هردو معتقدنـد که خون نجس است، البته بـا این تفاوت که امام گاهی جاهل به موضوع است و گاهی ناسی به موضوع، و گاهی ما نمی دانیم که امام جاهل است یا ناسی، این را ما خواندیم.

پس فرع اول اساسـش این است که امام و ماموم در موضوع اختلافی ندارنـد، بلکه هردو می گویند بر اینکه خون نجس است، گاهی امام جاهل است،گاهی ناسـی است و گاهی ما نمی دانیم که ناسـی است یا جاهل، اگر امام جاهل است،ما می توانیم به او اقتدا کنیم. چرا؟ چون جاهل به نجاست،نمازش درست است و به تعبیر بهتر،آنچه که مانع از نماز است،نجاست معلومه است نه ذات النجاسه، یعنی ذات النجاسه مانع از نماز نیست، نجاست معلومه مانع است و فرض این است که امام عالم نیست.

ص: ۵۸

بله! اگر ناسی باشد، نمی توانیم به او اقتدا کنیم،چون نمازش باطل است، خودش هم بعداً باید اعاده کند، اما اگر نمی دانیم که امام عالم است یا جاهل، یعنی مردد است بین علم و جهل؟

مرحوم سید می گوید احوط این است که اقتدا نکند، ولی ما می گوییم اقوی این است که اقتدا نکند، چرا؟ چون شرط صحت اقتـدا،احراز صحت نمـاز امـام است و حـال آنکه من صـحت نمـاز ایشـان را احراز نکردم، بله! در یـک صـورت ممکن اسـت استصـحاب کنـد، کجـا؟ می دانیم که خون اصـابت کرده، امام هم جاهل بوده، می توانیم استصـحاب کنیم، اما نه آن گونه که مرحوم آیه الله خوئی می گویـد که بگوییم اصـلاً امام متولـد نشده بود یا خون به لباسـش اصابت نکرده بود، جاهل بود، آن را استصحاب کنیم.

ما گفتیم آن استصحاب به درد نمی خورد، حالت سابقه در آنجا فقد الموضوع است و در اینجا فقد موضوع نیست.

پس در فرع اول امام و ماموم در موضوع اختلاف ندارند.

الفرع الثانی

فرع دوم این است که امـام و ماموم دو جور هسـتند، گاهی اختلاف در موضوع دارنـد، یعنی امام می گویـد عصـیر عنبی پاک است،ماموم می گویـد عصـیر عنبی نجس است، اختلاف در موضوع دارنـد، این یک فرق است، فرق دوم که به دنبالش است، این است که نمی دانیم امام و ماموم اختلاف در موضوع دارند یا ندارند؟

اگر امام عصـیر را پاک بدانـد، اختلاف دارند،اما اگر نجس بداند، اختلاف ندارند، در فرع دوم، پایه ی بحث وجود الإختلاف و یـا معلوم نبودن وضع است، گـاهی می دانیم که قطعاً مختلف است، یعنی امـام می گویـد عصـیر عنبی پاک است،ماموم می گویـد نجس است،گـاهی نمی دانیم که بین امـام و مـاموم اوضـاع چیه، یحتمل که امام پاک بدانـد، اختلاف هست، اما نجس بداند اختلاف نیست.

ص: ۵۹

پس فرق بین این دو فرع را این است که در فرع اول اختلاف بینهما نیست، بلکه هردو می گویند که خون نجس است، ولی در دومی یا اختلاف هست یا وضع معلوم نیست.

متن عروه

(هذا ولو رأی شیئا هو نجس فی اعتقاد المأموم بالظن الإجتهادی، ولیس بنجس عند الإمام، أو شک فی انّه نجس عند الإمام أم لا بأن کان من المسائل الخلافیه فالظاهر جواز الاقتداء مطلقا، سواء کان الإمام جاهلًا، أو ناسیاً ، أو عالماً فی الموضوع)

(الفرق بین الفرعین) در فرع اول اختلاف موضوعی نیست ولذا در جهل اقتدا کند در نسیان اقتدا نکند آنجایی هم که روشن نیست اجتناب کند اما در این جا یا اختلاف قطعی است ویا اختلاف و وحدت روشن نیست.

ادله ی مسئله

اما آنجایی که اختلاف قطعی است، مثلاً ماموم می گوید که عصیر نجس است، ولی امام می گوید عصیر عنبی پاک است ،در هر سه حالت من می توانم اقتدا کنم. خواه امام جاهل به موضوع باشد، خواه ناسی به موضوع باشد خواه ندانیم که ناسی است یا جاهل. چرا؟ چون مانع از صلاه، النجاست المعلومه است، امام اجتهاد کرده و می گوید که این نجس نیست و پاک است. آنچه که مانع از صحت نماز است، جایی است که نجاست معلوم بشود موضوعا أو حکماً،اینجا موضوع مشخص است که همان عصیر عنبی است، اما اجتهاد کرده است و می گوید پاک است.

بنابراین، در صورتی که اختلاف قطعی باشد، من نجس بدانم، و امام پاک، در هر سه صورت می شود به او اقتدا کرد، آن سه صورت عبارتند از:

الف:عالماً بالموضوع،

ب: جاهلاً بالموضوع،

ج: نمی دانیم که عالم به موضوع است یا جاهل،

عبارت عروه

هذا ولو رأى شيئا هو نجس فی اعتقاد المأموم بالظن الإجتهادی، ولیس بنجس عند الإمام بأن كان من المسائل الخلافيه فالظاهر جواز الاقتداء مطلقا، سواء كان الإمام جاهلاً (بالموضوع)، أو ناسياً(بالموضوع) ، أو عالماً (بالموضوع).

هیچ فرقی نمی کند چون امام می گوید که این پاک است، خواه بداند که لباسش شیره ای است خواه نداند.خواه می دانست ولی فراموش کرد، اینها اثری ندارد چون نماز او صحیح است واجد شرط است لأن المانع هو نجاسه المعلومه. موضوعا يا حكما اينجا موضوع هست اما حکم ایشان معتقد به طهارت است. بر گردیم آن جمله معترضه را بخوانیم أو شک فی انه نجس عند الأمام أو لا این جا باید آقایان اجتهاد کنند ، آیا اینجا هم در سه صورت می تواند اقتدا کند، أو شک فی أنّه نجس عند الإمام أو لا؟ نمی دانم که پیش امام نجس است یا نه؟ پیش من نجس است اگر پیش امام پاک باشد، هر سه صورت می تواند اقتدا کند چون اگر پاک باشد داخل می شود در شق قبلی که می دانستم که امام پاک می داند ،این جا هم در عالم ثبوت بحث می کنیم اگر در عالم ثبوت این لباس از این شیره در عالم ثبوت عند الإمام پاک باشد و پیش من نجس، در هر سه حالت می توانم اقتدا کنم اما اگر پیش امام درعالم ثبوت نجس باشد ولی فقط در یک صورت می توانم اقتدا کنم جایی که امام جاهل باشد ولی اگر امام ناسی باشد من نمی توانم اقتدا کنم. و من هنا يعلم که عبارت مرحوم عروه می گوید سواء كان عالما أو ناسيا أو جاهلا، بر می گردد به آن شق اول، یعنی جایی که اختلاف مبان بود و اما جایی که اختلاف مبان نیست، در عالم ثبوت دو جور است اگر پاک بداند من می توانم اقتدا بکنم اگر پاک نداند فقط در یک صورت جهل می توانم اقتدا کنم.اگر این شد فقط در یک صورت، کجا؟ پیش امام نجس است ولی بنده خدا نمیداند که شیره خانه رفته لباسش شیره ای شده، خبر از این ندارد، من می توانم اقتدا کنم. پس این جمله نمی تواند در هر دو قسم باشد، آن صورتی که اختلاف ما مبان باشد، یعنی من بگویم نجس است،او بگوید پاک است،در هر سه صورت اقتدا میکنم چرا؟

چون مـانع نجاست معلومه است، اما اگر صورت دیگر که می گویـد که مبان نیست بلکه محتمل است، محتمل ان یکون عنـده نجسا، ان یکون عنده طاهرا. اگر طاهر باشد در همه صور، اما اگر نجس باشد فقط در یک صورت ولذا این تفسیر نباید به شق دوم بخورد باید به شق اول بخورد.

المسأله الرابعه و الثلالثون

(اذا تبیّن) نماز خواندیم پشت سر یک عالم، ولی بیّن أنّه فاسق أو کافر ، امام کافر است، می شود؟ راوی عرض می کند که:یا ابن رسول الله! از خراسان تا کوفه پشت سر یک نفر نماز خوانـدیم، وقتی به ،کوفه رسـیدیم، فهمیدیم که یهودی است، أو غیر متطهر،أو تارکاً لرکن، فرض کنیـد که بجای وضو، تیمم کرده، امام این اشکالات را دارد، ولی ماموم هیچ اشکالی ندارد- مع عدم ترک الماموم له کلمه ی «مع» قید تارکاً لرکن است، امام ترک کرده ولی ماموم ترک ،چیست؟

مرحوم سید می گوید جماعت باطل است،اما نماز ماموم صحیح است.

سوال

چه اثری دارد خواه جماعت صحیح باشد یا صحیح نباشد، شما که می گوییـد نماز ماموم صحیح است، حالا می خواهد جماعت هم صحیح باشد یا نه، این چه اثر دارد؟

جواب

اثر در چیز هـای ظاهر می شود که در جماعت معفو است،امـا در فرادا معفو نیست، زیادی رکن در جماعت معفو است،اما در فرادا معفو نیست، اگر بگوییم جماعتش صحیح است، اگر زیـادی رکن هم کرده باشـد،نمـازش درست است،امـا اگر بگوییم جماعتش باطل است،اگر ماموم دو بار رکوع کرده باشـد،نمازش باطل است،در مسئله دو قول است، یک قول همین است که مرحوم سید فرمودند، یعنی جماعت باطل است،اما نماز ماموم صحیح می باشد،البته به شرط اینکه امام از عهده قرائت بر آمده باشد.

قول دیگر این است که هردو صحیح است، یعنی هم جماعتش صحیح است و هم فرادا صحیح است، یعنی هم نماز ماموم صحیح است و هم جماعت. پس ثمره اش این شد که اگر از ماموم کار های سر بزند که در فرادا مبطل است، اما در جماعت مبطل نیست.

اقوال و کلمات علما

أقول: المسأله معنونه فی کتب القدماء والمتأخرین، فبعضهم اکتفی بذکر الکفر فقط کالشیخ الطوسی فی الخلاف، و البعض الآخر جمع بین الکفر و الفسق و فقد الطهور کالمحقّق فی الشرائع.غالباً اینها دوتا را گفته اند، یعنی جای که کافر باشد یا فاسق، اما متاخرین چند فرع اضافه کرده اند و آنکه کافر باشد، فاسق باشد، رکنی را ترک کند، یا نجاست غیر معفو در لباسش باشد و خودش هم ناسی باشد

عبارت علامه در کتاب تذکره

و قال العلّامه الحلّی فی التذکره: لو کان الأمام کافراً، فامّا ان یعلم المأموم بکفره قبل الصلاه(این از محل بحث بیرون است) أعاد إجماعاً، لأنّه ائتمّ بمن لا یصحّ الإئتمام به. و إن علمه فی الأثناء (این هم از محل بحث ما خارج است، چون بحث ما در جایی است که بعد از نماز باشد) عدل إلی الانفراد، واجباً،

فإن لم یفعل و استمرّ، وجبت الإعاده، و إن علم بعد الفراغ (محل بحث ماست)، صحّت صلاته عند أکثر علمائنا، و به قال أبو ثور، و المزنیّ (مزنی مفسر آراء شافعی است و شاگرد ایشان است)، لأنّه فعل المأمور به، فیخرج عن العهده. تذکره الفقهاء: ۴/۳۱۴.

عبارت علامه در المختلف

و قال فی المختلف: المشهور بین الأصحاب أنّ من صلّی خلف إمام، ثم تبیّن أنّه کان کافراً، أو فاسقاً، لا إعاده علیه فی الوقت، و لا خارجه، اختاره الشیخ.(در میان امامیه فقط دو نفر مخالف است، یکی سید مرتضی، دیگری ابن جنید) إلی أن قال، قال: ذهب السید المرتضی إلی و جوب الإعاده، و لا دلیل علی ذلک. و هو قول ابن الجنید، و المعتمد الأوّل. مختلف الشیعه: ۳/۷۰.

ص: ۶۳

فعلم أنّ المخالف لا يتجاوز الآثنين من القدماء.

بنابراین،ما باید در چهار مورد بحث کنیم.

و تدلّ علی القول المشهور روایات متضافره فی مواضع أربعه:

۱. کون الإمام علی غیر طهر.

۲. کفر الإمام.

۳. کونه مصلّیاً إلی غیر القبله.

۴. لم یکن الإمام ناویاً للصلاه، وإلیک البیان.

سوال

چگونه شما می گویید اگر امام متطهر نباشد،نماز ماموم درست است و نماز امام باطل است و حال آنکه در گذشته گفتیم اگر رکنی از ارکان در باره ی امام نباشد، نماز من باطل است.

جواب

آنجا قبل از نماز است،اینجا بعد از نماز است، آنچه را ما گفتیم اگر امام فاقد رکن باشد، قبل از صلات بود ولی در اینجا بعد از صلات است. ما هر کدام اینها را به صورت جداگانه بحث می کنیم

نخست جای را بحث می کنیم که بعد از نماز کشف شد که امام علی غیر طهر است، یعنی امام خیال می کرد وضو دارد فلذا نماز خواند، بعداً معلوم شد که وضو نداشته است، روایت این در باب جلد ۵ وسائل آمده،باب ۳۶ از ابواب صلات جماعت است، صاحب و سائل در این باب در حدود نه روایت نقل کرده است، چون نه روایت است فلذا نیاز به بررسی سند

۱: محمد بن الحسین باسناده عن الحلبی، یعنی روایت را از کتاب حلبی گرفته،حلبی در عصر امام صادق زندگی می کرد، مرحوم صدوق بعد از غیبت صغراست، ناچار نسبت به این کتاب سندی دارد و سندش را در آخر من لا یحضر الفقیه ذکر کرده است،عن أبی عبد الله علیه السلام فی حدیث قال: «من صلّی بقوم و هو جنب أو علی غیر وضوء یعنی ناسیاً – فعلیه الإعاده، ولیس علیهم أن یعیدوا ولیس علیه أن یعلمهم– لازم نیست که امام به مردم اعلام کند و بگوید من وضو نداشتم– و لو کان ذلک اگر اعلام کند، به درد سر مبتلا می شود و مردم پشت سرش هزاران چیز خواهند گفت – علیه لهلک، قال: قلت: کیف کان یصنع بمن قد خرج إلی خراسان؟ و کیف کان یصنع بمن لا یعرف؟ قال: هذا عنه موضوع.

گاهی اتفاق می افتد که امام خیال می کند وضو دارد، بعد از نماز می فهمد که ندارد، لازم نیست که به مردم اعلام کند، بلکه نماز مردم هم صحیح است،مگر اینکه در اثنای نماز بفهمد که بحثش بعداً خواهد آمد.فعلاً بحث ما در فرع اول است و فرع اول هم پنج شعبه دارد: کفر، فسق، بی وضو و ...، همه ی اینها راجع است به فرع اول، اما اینکه در اثناء چه کند، مربوط به فرع دومم است، در مواردی هم که نص وارد نشده،آنهم فرع سوم است که بعداً خواهد آمد.

۲:و باسناده (اسناد شیخ) عن علیّ بن الحکم، عن عبد الرحمن العرزمی، عن أبیه، عن أبی عبد الله علیه السلام قال:« صلّی علی علیه السلام بالنّاس علی غیر طهر و کات الظهر ثمّ دخل فخرج منادیه أنّ أمیر المؤمنین علیه السلام صلّی علی غیر طهر فأعیدوا و لیبلغ الشاهد الغائب» الوسائل:ج۵، الباب ۳۶ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۹.

این روایت معارض است، یعنی تمام روایات می گوید صحیح است، ولی این روایت می گوید صحیح نیست.

من تعجب می کنم که ابن جوزی چطور این روایت را نقل کرده و باز تعجب از صاحب وسائل است که چه گونه نقل می کند، این روایت با عصمت امام علیه السلام سازگار نیست، هر چند ایشان گفته است که هذا خبر شاذ مخالف، ولی نباید این را نقل می کرد. این اولاً.

و ثانیاً، این روایت معارض است با هشت روایت دیگر که می گویند صحیح است، یعنی اگر امام علی طهر شد، مشکلی نیست، خودش نمازش را اعاده کند، برای مامومین مشکلی نیست.

ولی این روایت هم با عصمت امام سازگار نیست و هم با روایات متضافر معارض است که می گویند اعاده نکنند.

ص: ۶۵

ولی من فکر می کنم که این روایت را جعل کرده اند در مقابل کار عمر، چون در روایات اهل سنت است که عمر بن خطّاب صلّی فی النسا علی غیر طهر، بعداً به مردم گفت و اینکه آنان اعاده کنند، چون این یک نوع خدشه ای در دیوار خلافت است فلذا یک چنین روایتی را جعل کردند که علی علیه السلام هم چنین کاری کرده است.

علاوه براین، باید سند حدیث هم دیده شود، در هر صورت این روایت بی ارزش است، چون تمام روایات می گویند صحیح است که از جمله ی آنها روایت ذیل است:

۳: محمد الحسن باسناده عن الحسین بن سعید (اهوازی) عن صفوان بن یحیی،عن و فضاله ابن أیّوب، عن العلاء بن رزین، عن محمد مسلم،عن أبی جعفر علیه السلام قال: «سألته عن الرّجل یؤمّ القوم و هو علی غیر طهر فلا یعلم حتّی تنقضی صلاته، قال: یعید و لا یعید من صلّی خلفه، و إن أعلمهم أنّه کان علی غیر طهر» الوسائل:ج۵، الباب ۳۶ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۴.

حتی اگر به آنان هم بگوید، تکلیفی بر آنان ایجاد نمی کند، هشت روایت می گوید نمازشان درست است البته بعد از صلات، اثناء و غیر منصوص در آینده بحث خواهیم کرد.

پس ما تا کنون از فرع اول،فقط یک شاخه را بحث کردیم و آنکه: إذا بدا أنّ الإمام علی غیر طهر.

الثانی: لو تبیّن کفر الإمام،باز الکلام الکلام، همه ی اینها مال فرع اول است، چون فرع اول پنج شاخه دارد.

کفر امام چطور است؟ این را هم روایت داریم که نمازش درست است،روایات این شاخه در باب ۳۷ است:

ص: ۶۶

۱: محمد بن یعقوب، عن علیّ بن إبراهیم، عن أبیه،عن ابن أبی عمیر، عن بعض أصحابه(روایت مرسله ا ست، ولی ما گفتیم که مراسل ابن أبی عمیر حجت است، این را تقلیداً نگفتیم، بلکه اجتهاداً گفتیم در کتاب «کلّیات فی العلم الرّجال»،عن أبی عبد الله علیه السـلام فی قوم خرجوا من خراسان أو من بعض الجبال (همدان، کرمانشاه و قصـر شیرین را می گفتند جبال) و کان یؤمّهم رجل، فلمّا صاروا إلی الکوفه علموا أنّه یهودی، قال لا یعیدون. الوسائل:ج۵، الباب۳۷ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۱.

۲: محمد بن علیّ بن الحسـین باسناده عن محمد بن أبی عمیر فی (نوادره)، محمد بن علیّ بن الحسین، همان شیخ صدوق است و ایشان (صدوق) در ۳۸۱ فوت کرده،محمـد بن أبی عمیر در ۲۱۷ فوت کرده ولذا می گوید باسـناده،سند دارد به این کتاب، چون کتاب ها خطی بوده، باید سند داشته باشند که این کتاب واقعاً مال ابن أبی عمیر است، باسناده عن زیاد بن مروان القندیّ (این آدم واقعی است، ولی احتمـال می دهیم این روایت را موقعی اخـذ کرده که هنوز واقفی نشـده بود، یعنی زمان حیات امام کـاظم بوده است) فی کتابه أنّ الصادق علیه السـلام قال:« فی رجل صـلّی بقوم حتّی خرجوا من خراسان حتی قـدموا مکّه، فإ ذا هو یهودیّ أو نصرانیّ، قال: لیس علیهم إعاده». الوسائل:ج۵، الباب۳۷ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۲.

این هم یک روایت، ولی این یک روایت معارض دارد و باید حمل بر استحباب کنیم.

۳: و باسـناده عن إسـماعیل بن مسلم أنّه سئل الصادق علیه السلام عن الصلاه خلف رجل یکذّب بقدر الله – یعنی معتزلی است، چون معتزله قـدر را تکـذیب می کننـد، البته قـدری را که مخـالف بـا اختیار انسان است– قال:« لیعـد کلّ صـلاه صـلّاها خلفه». الوسائل:ج۵، الباب۳۷ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۳.

ص: ۶۷

این روایت بایـد حمـل بر اسـتحباب بشود، یعنی جـایی که انسـان پشت یک کافر نماز بخوانـد، نمازش صـحیح است، این باید حمل بر اسـتحباب بشود، فعلاً بحث ما در فرع اول است و هنوز از فرع اول خارج نشـدیم، فلذا بقیه ی شـقوق و شاخه های فرع اول را در جلسه ی آینده بحث می کنیم، آنگاه سراغ سایر فروع می رویم.

فی صحّه صلاه المأموم بعد کشف بطلان صلات الإمام لکفره، أو فسقه أو غیر ذلک کتاب الصلاه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:فی صحّه صلاه المأموم بعد کشف بطلان صلات الإمام لکفره، أو فسقه أو غیر ذلك.

بحث در جـایی بود که نمـاز امـام باطـل است،یـا بخـاطر اینکه وضو نـدارد یـا به خـاطر اینکه کـافر و یا فاسق است، یا به خاطر انحراف از قبله،آنگـاه این پرسـش به میـان می آیـد که در این صورت نماز ماموم چه حکمی دارد،آیا نمازش صـحیح است یا باطل؟

مرحوم سید فرمودند که نماز ماموم صحیح است و نماز امام باطل، جماعت هم باطل است، در اینکه نماز ماموم صحیح است و مشهور نیز همین را می گوید،شکی نیست، البته مخالف هم داریم که در آینده خواهیم خواند.

ادله ی مسئله

ما در این زمینه روایاتی داریم که دلالت بر صحت می کنند، یعنی دلالت بر صحت نماز ماموم می کنند نه بر صحت نماز امام، از آنجا که این روایات را قبلا مورد بحث قرار دادیم، دیگر نیاز به ذکر آنها نیست.

«انّما الکلام» که آیا جماعت هم باطل است یا جماعت باطل نیست؟

ثمره ی صحت جماعت و عدم صحت جماعت چیست؟

ثمره این است که اگر گفتیم جمـاعت درست است، چنـانچه از مـاموم چیزی سـر بزنـد که در جماعت مخل نیست،اما در فرادا مخـل است، مثلاًـ مـاموم رکنی را زیـاد کنـد، اگر بگوییم جمـاعت درست است،اگر ماموم رکنی را زیاد کرد،نمازش صـحیح است، فرض کنید که دو بار رکوع کرد، نمازش صحیح است.

ص: ۶۸

اما اگر بگوییم جماعت باطل است، در این صورت چنانچه ماموم رکنی را زیاد کند،نمازش باطل خواهد بود، بحث بتمامه سـر همین مسئله است، آیا از روایات گذشته چه می فهمیم،آیا از روایات گذشت فقط صحت نماز ماموم را می فهمیم یا علاوه بر صحت نماز ماموم،صحت جماعت را هم می فهمیم؟

روایات را در جلسه ی قبل خواندیم، باز هم برخی از آنها را می خوانیم، مخصوصاً روایتی که در باره ی کفر امام است:

عن أبی عبـد الله علیه السـلام فی قوم خرجوا من خراسـان أو من بعض الجبـال (همـدان، کرمانشـاه و قصـر شـیرین را می گفتند جبـال) و کـان یؤمّهم رجـل، فلمّـا صاروا إلی الکوفه علموا أنّه یهودی، قال لا یعیـدون. الوسائل:ج۵، الباب۳۷ من أبواب صـلاه الجماعه، الحدیث۱.

آیا این روایت ناظر به هردو جهت است، یعنی هم ناظر به صحت نماز است و هم ناظر به صحت جماعت ؟

من بعید می دانم که ناظر به هردو جهت باشد، بلکه «لایعیدون» می گوید نماز شان درست، اما اینکه به صفت جماعت درست است، این جهتش از کلمه ی «لا یعیدون» استفاده نمی شود.

روایت انحراف از قبله

عن أبی عبد الله علیه السلام:«أنّه قال فی رجل یصلّی القوم، ثمّ یعلم أنّه قد صلّی بهم إلی غیر القبله، قال: لیس علیهم إعاده شیئ» الوسائل:ج۵، الباب۳۸ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۱.

یعنی نماز شان درست است،اما اینکه علاوه بر اینکه نماز شان درست است، صفت جماعت شان هم درست می باشد یا نه؟

این جهتش از این روایات اسـتفاده نمی شود، و اگر کسـی بخواهـد از این روایات هردو جهت را اسـتفاده کنـد، خیلی مشـکل است،اللّهم کسـی این چنین بگویـد که «فلاـ یعیـدون، حسب مـا نووا، لاـ یعیـدون،حسب ما نووا»، یعنی نماز شان درست اسـت حسب مـا نووا، چون نیت جمـاعت کرده انـد، لاـ یعیـدون،یعنی نمـاز شان درست است حسب بما نووا،خود شان نیت جماعت کرده انـد، نمـاز شـان درسـت اسـت، ولی ایـن یـک تکلّـف اسـت که فلاـ یعیـدون، یعنی لاـ یعیـدون حسب مـا نوویـا، بلکه لا یعیـدون،معنایش این است که نماز شان درست است، اما اینکه طبق نیتی که کرده انـد درست باشد، این جهتش از این حدیث استفاده نمی شود.

بیان استاد سبحانی

ما تا کنون فتوای مرحوم سید را انتخاب کردیم، چون سید می فرماید صلات شان درست است، اما جماعت شان درست نیست و مـا از «لاـ یعیـدون» نمی فهمیم که لاـ یعیـدون، مثلاًـ نمـاز شان درست است حسب نیتهم و حسب ما نووا، چون این یک نوع تکلف و خود را به زحمت انداختن است، فلذا اگر شما از یک پیش نماز یا از یک مفتی سوال کنید که من پشت سر یک نفر نماز خواندم، بعداً فهمیدم که این کافر ا ست، در جواب خواهد گفت که اعاده لازم نیست،از این حرفش چه می فهمید؟

می فهمیـد که نمـازش صـحیح است،امـا اینکه علاـوه بر نماز، جماعتش هم درست است به گونه ای که اگر در نماز رکنی را اضافه کرده باشی، مخل نباشد، از این عبارت استفاده نمی شود.

فإن قلت

حتی بگوییم نمـاز شـان هم باطـل است، یعنی نه تنهـا جمـاعت شـان باطل است، حتی نماز شان هم باطل است منهای روایات، یعنی منهـای روایـات می خواهنـد بگوینـد که حتی نمـاز شـان هم باطلاست. چرا؟ به جهت اینکه «ما قصـد لم یقع و ما وقع لم یقصـد»، اینها نماز جماعت را نیت کرده بودنـد و فرض این است که جماعت منعقـد نشـد، بلکه فرادا شـد و حال آنکه فرادا را نیت نکرده بودنـد،می گوییـد صـحیح است،جماعت را نیت کرده بودند و می گویید جماعت باطل است، این تحت این قاعده داخل است که «ما قصـد لم یقع، و ما و قع» که فرادا باشـد لم یقصـد، چطور نمازی که قصد نکرده ام، فرادا را من قصد نکرده ام، می گویید صحیح است.

ص: ۷۰

پس اشکال این است می گویند نه تنها جماعت شان باطل است بلکه فرادای شان هم باطل است، البته منهای روایات، می خواهند بگویند که روایات با قاعده مخالف است، من قصد جماعت کرده ام، می گویید باطل است، فرادا را می گویید صحیح است و می گویید صحیح است،چیزی که من قصد نکرده ام چطور صحیح است؟!

بنابراین، این روایات مخالف قاعده ی عقلیه است.

به بیان دیگر، من امر جماعتی را قصد کردم، می گویید باطل است، امر فرادا را قصد نکردم،می گویید صحیح است، من امر جماعتی را قصد کردم، می گویید امر جماعتی باطل است،امر فرادا را قصد نکردم، می گویید صحیح است، این چگونه جور در می آید؟.

قلت

ما بار ها گفته ایم که ما در جماعت و فرادا دوتا امر نداریم، بلکه فقط یک امر داریم که همان «اقم الصلاه لدلوک الشم إلی غسق اللیل»، منتها این دوتا مصداق دارد،یک مصداقش جماعت است و مصداق دیگرش فرادا، من این مصداق را قصد کردم، نه قصد آن مصداق دیگر را، قصد مصداق لازم نیست، قصد امر را بکند، من هم امر خدا را قصد کردم، خواستم این امر خدا را در قالب جماعت پیاده کنم، معلوم شد که این قالب،قالب باطل بوده، این از قبیل خطا در تطبیق است، امر خدا را قصد کردم، خیال کردم که امر خدا فعلاًـ منطبق بر جماعت است، بعدا معلوم شد که منطبق بر فراداست نه در جماعت، خطا در تطبیق مایه ی بطلان نیست، ولذا اگر در همان موقع کسی به من می گفت: فلانی! این امام شما کافر و یهودی است یا وضو ندارد، فوراً من فرادا را قصد می کردم، من قصد جدیم امتثال امر خداست،امر خدا را قصد کردم، خیال می کردم که امر خدا در قالب جماعت است، بعداً معلوم شد که در قالب فراداست نه در قالب جماعت.

مثال

مثلاًـ کسی می خواهد به عالم احترام کند،خیال می کند که این عالم،عالم نحوی است ولذا احترام کرد، ثمّ تبینّ که عالم صرفی است، اشکال ندارد، چون قصد من احترام به عالم بود،منتها خیال کردم که این عالم مصداقش نحوی است،بعدا معلوم شد که مصداقش صرفی است، هردو درست است. اشکال این بود که: « قصد امر الجماعه و لم یقع، لم یقصد امر الفرادی، فوقع».

ما در جواب گفتیم که ما دوتا امر نداریم،یعنی یک امر بیشتر نیست که همان اقم الصلاه باشد،منتها دوتا مصداق دارد،من خیال می کردم که آن امر، مصداقش این است، بعداً معلوم شد که چیز دیگر بوده است که فرادا باشد.

نتیجه ی بحث

اولاًـ: حرف مصنّف (مرحوم سید) درست است، نمازش صحیح است و جماعتش باطل، از روایات صحت جماعت استفاده نمی شود و اشکال عقلی هم صحیح نیست،چون ما دوتا امر نداریم، فقط یک امر داریم.

ثانیاً: اگر مبنای مصنف را قبول کردیم که جماعت باطل است، و ماموم رکنی را اضافه کرده است، آیا این اضافه ی رکن،داخل است تحت مستثنی، یعنی «لا تعاد الصلاه إلّا من خمس، الطهور و الوقت و القبله و الرکوع و السجود»،یا بگوییم این زیادی رکن،داخل است تحت اطلاق «لا یعیدون»، لا یعیدون مطلقاً سواء اضاف الرکن أم لم یضف؟

روی مبنای مصنف جماعت باطل است، و لی اگر من رکن را اضافه کردم، اینجا دوتا دلیل داریم، از نظر «لا تعاد» باطل است، چون اضافه رکن داخل است تحت مستثنی، ولی احتمال هم دارد این اضافه ی رکوع و لو جماعت باطل است و از راه جماعت نمی شود آن را درست کرد، ولی ممکن است که از راه دیگر درست کنیم و بگوییم روایاتی که می گویند لاـ یعیدون، إذا ظهر کونه کافراً، یهودیاً،علی غیر القبله و علی غیر طهور لاـ یعیدون سواء اضاف رکناً أم لم یضف، آیا این مورد داخل است تحت عقد الإستثناء، پس باطل است،یا داخل است تحت اطلاق لا یعید، پس صحیح است؟

ص: ۷۲

مـا تحت اسـتثناء را انتخـاب می كنيم، چرا؟ می گوييم اصـلاً «لاـ يعيـد» در مقـام بيـان اين بخش نيست كه لا يعيـد مطلقاً سواء اضـاف ركنـاً أم لم يضف، زاد ركنـاً أم لم يزيـد، در مقام بيان اين حيثيت نيست «و يشترط فی التمسک بالإطلاق كون المتكلم فی مقام البيان»، در مقام بيان باشد، و حال آنكه روايات لا يعيد در اين مقام نيسـتند كه بگويند نماز شـما درست است هر چند ركن را اضافه كنيد، پس اين نمازی كه ركن در آن اضافه شد، قابل اصلاح نشد، نه از نظر جماعت،چون گفتيم جماعت باطل است و نه از نظر اطلاق لا يعيد.

پس نمـازی كه در آن امـامش كـافر بـوده و من ركنی اضـافه كردم، اين نمـاز قابـل اصـلاح نيست،امـا از نظر جمـاعت،گفـتيم جمـاعتش باطـل است، امـا از نظر اطلاـق لا يعيـد، گفتيم اطلاق در مقام بيان اين بخش نيست،متكلم گفته:« الغنم حلال»، پس بگوييم الغنم المغصوب حلال، چرا؟ چون گفته الغنم حلال،غصبی هم حلال است،يا موطوء و جلال هم حلال است،در جواب می گوييم: آقا! متكلم در مقام بيان اين بخشش نيست بلكه در مقام بيان حكم طبيعت غنم است، می خواهد بگويد طبيعت غنم حلال است، طبيعت سگ و خنزير حرام است، اما اين طبيعت عوارضـی پيـدا كرد، مثلاً موطوء، جلال يا غصبی شد، نظر به اين گونه عوارض ندارد. إلی هنا تمّ أدله المصنّف.

قسمت دوم بحث

اگر امـام قرائتش غلط بود و من بعـداً فهميـدم كه قرائت امام غلط بوده،اينجا ممكن است درست كنيم. چرا؟ چون داخل اسـت تحت عقد الإستثناء، اما آنجا كه ركنی را اضافه كند، آن قابل درست شدن نيست.

ص: ۷۳

دراسه الأقوال الأخری

دو گروه در اینجا مخالف هستند که از جمله ی آنان مرحوم سید و ابن جنید، اینها می گویند هم جماعت باطل است و هم نماز فرادا، دو گروه دیگر هم داریم که از آن جمله است مرحوم صدوق و ابن ادریس.

جناب سید مرتضی وابن جنید بدون اینکه به روایات مراجعه کنند، با دلیل عقلی گفته اند که نماز این آدم باطل است.

أحتجّ المرتضی بقوله:بأنّها صلاه قد تبیّن فسادها، لفوات شرطها (یا امام عادل نیست یا کافر است)، و هو عداله الإمام، فتجب الإعاده کالمحدث، و لأنّها صلاه منهیّ عنها فتقع فاسده، أمّا الصغری فلما روی عن النهی عن الصلاه خلف الکافر والفاسق، و أمّا الکبری فظاهره، یعنی به ما گفته اند پشت سر کافر نماز نخوانید و من جاهلاً پشت سر کافر نماز خواندم و عبادت منهیه باطل است.

علامه جواب دیگر گفته است و آن اینکه صلات منهیه در صورتی است که من علم به کفر یا فاسق امام یا انحرافش داشته باشم، اما فرض این است که این کافر است، ولی من اطلاع ندارم،بنابراین،اگر پیغمبر فرموده که:

« لا تصلّ خلف الکافر و لا تصلّ خلف الفاسق»، این در جایی است که برای من کفر یا فسقش معلوم باشد.

اشکال استاد سبحانی بر جواب سید مرتضی

ما این جواب را نمی پسندیم،چون روایات اطلاق دارد و می گوید:« لا تصلّ خلف الکافر سواء کان کفره معلوماً أو غیر المعلوم»

فلذا باید جواب دیگر بدهیم و بگوییم آنچه که می فرمایید صحیح است، یعنی حسب القاعده العقلیه و الأولیه، این نماز باطل است، چرا؟ چون پشت سر امامی نماز خواندیم که سر تا پا کافر یا فاسق است، حسب القاعده الأولیه،حق با مرحوم سید مرتضی و ابن جنید است، اما چه کنیم که روایات حاکم بر این قاعده اولیه است،روایات می گفتند که نماز ماموم صحیح است، پس معلوم می شود که مرحوم سید مرتضی و ابن جنید، این روایات را ندیده بودند و حق هم داشته اند، چون در آن زمان روایات جمع نبود، فقط کافی در اختیار آنان بوده، حتی تهذیب هنوز در اختیار آنان نبوده، ولی ما بحمد الله در اثر وسائل الشیعه روایات در اختیار ماست، و الا حرف مرحوم سید مرتضی و ابن جنید خوب است، یعنی این نماز منهی عنه است و نهی در عبادات هم موجب فساد است، ولی قاعده ی ثانوی دلیل بر صحت است.

و الأولی أن یجاب بأنّ ما ذکره السید المرتضی نتیجه القاعده الأولیه، لکنّ الروایات الماضیه حاکمه علی مقتضی القواعد، و إنّ القول بالصحه مقتضی الرّوایات الوارده فی مواضع أربعه کما مرّت.

تفصیل للصدوق و ابن إدریس

مرحوم صدوق قائل به تفصیل شده اند و گفته اند اگر صلوات شان صلوات جهریه باشد، اعاده نکنند، اما اگر صلوات شان اخفاتیه باشد، اعاده کنند، یعنی اگر امام کافر،امام است در ظهر و عصر و بعداً معلوم شد،باید اعاده کند، اما در عشائین امام است،اعاده لازم نیست

مرحوم ابن ادریس فتوای دیگری داده و گفته اگر در وقت باشد، اعاده کند، اما اگر در خارج وقت باشد، اعاده نکند و ما مدرک این تفصیل را پیدا نکردیم و نمی دانیم که مدرک شان در این تفصیل چیست؟

در هر صورت این اقوال، اقوالی است که پایه واساس صحیح ندارند.

مرحوم سید مرتضی و ابن جنید می فرمودند که مطلقا باطل است،چون یک چنین نمازی منهی عنه است و نماز منهی عنه هم فاسد است و اقتدا به آن حرام است، وقتی اقتدا حرام شد، پس نماز شما باطل است، یعنی پشت سر کافر نماز خواندن حرام است.

علامه جواب داد و فرمود در صورتی حرام است که طرف بداند و حال آنکه طرف نمی داند.

ما گفتیم هر چند این هم جواب است،ولی جواب بهتر این است که بگوییم مقتضای قاعده اولیه همان است،ولی قاعده ثانویه می گوید صحیح است،تفصیل دیگر مال صدوق و ابن ادریس بود، مرحوم صدوق بین صلوات جهریه و اخفاتیه فرق نهاد و گفت در صلوات جهریه لا یعید و در اخفاتیه می گوید یعید، مرحوم ابن ادریس می گوید خارج وقت لا یعید و در وقت یعید.

ص: ۷۵

آخرین مطلب در فرع اول این است که هر چند روایات دلالت بر صحت می کنند، ولی معارض هم دارند، یعنی یک سلسله روایات هم داریم که دال بر فساد هستند و ما از میان آنها دو روایت را می خوانیم:

۱: و عنه (حسین ابن سعید، یعنی روایت را از کتاب حسین ابن سعید گرفته) عن حمّاد بن عیسی،عن معاویه بن وهب قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام:«أیضمن الإمام صلاه الفریضه؟ فإنّ هؤلاء یزعمون أنّه یضمن، فقال: لا یضمن أیّ شیء یضمن إلّا أن یصلّی بهم جنباً أو علی غیر طهر» الوسائل: ج۵،الباب ۳۶ من أبواب صلاه الجماعه،الحدیث ۶.

اگر این گونه بخوانیم،این روایت دلالت بر فساد می کند، یضمن إلّا أن یصلّی بهم جنباً أو علی غیر طهر، ضامن نیست، یعنی خود شان باید جریمه را بدهند، یضمن، یعنی مسئول است،إلّا یعنی امام مسئول نیست، بلکه خودشان مسئول است و باید نماز را اعاده کنند.

این روایت دلالت براین می کند که اگر امام جنب شد، امام ضامن نیست، بلکه خود ماموم باید جریمه را بپردازد،یعنی نماز را باید اعاده کند.

دیدگاه صاحب روایت نسبت به روایت فوق

مرحوم صاحب وسائل با این روایت استدلال کرده که ضامن نیست و حال آنکه ما با این روایت استدلال بر ضمان می کنیم و می گوییم امام ضامن است، تفاوت ما در معنای ضمان است، صاحب وسائل ضمان را ضمان امامیه و شرعی گرفته است، یعنی نقل ضمّه إلی ضمّه، و حال آنکه از نظر اهل سنت ضمّ ضمّه إلی الضمّه است، این روایت دلالت بر فساد می کند و می گوید یضمن، او به عهده می گیرد مگر در این موارد که بر عهده نمی گیرد، یعنی به عهده ی خود ماموم است.

ص: ۷۶

علاوه بر این، دو روایت دیگر هم داریم که در جلسه ی قبل اشاره کردیم، امیر المومنان نماز خواند و سپس به کسی گفت که به مردم بگوید نماز را اعاده کنند چون من وضو نداشتم،این روایات جوابش یک کلمه است و آن اینکه معرض عنهای اصحاب است و کسی به این روایات عمل نکرده اند، تمّ الکلام فی الموضع الأول، و آن اینکه بعد از صلات، فساد امام معلوم بشود.

علت فتاوای مختلف در یک مسئله کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: علت فتاوای مختلف در یک مسئله

اگر انسان عروه را مطالعه کند، کمتر مسئله ای را پیدا می کند که در آنجا پاورقی نباشد و انسان تعجب می کند که چرا مسائل شرعی ما مورد اتفاق نیست و سبب این اختلاف ها چیست؟

باید دانست که این گونه اختلاف ها یک امر طبیعی است، زیرا انسان ها از نظر فهم و درک یکسان نیستند، از این رو ممکن است از کلام واحد یک نفر چیزی بفهمد که دیگری خلاف آن را فهمیده است، از باب نمونه روایتی نقل می کنم که صاحب وسائل با آن استدلال بر صحت کرده و ما استدلا بر فساد.

قبلًا گفتیم که بر بطلان نماز ماموم با روایاتی استدلال شده، البته ما قائل بر صحت شدیم، ولی با روایت معاویه وهب استدلال بر بطلان شده است

استدلال صاحب وسائل برصحت صلات ماموم با روایت معاویه بن وهب

عن معاویه بن وهب قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام:«أیضمن الإمام صلاه الفریضه؟ فإنّ هؤلاء (اهل سنت) یزعمون أنّه یضمن، فقال: لا یضمن أیّ شیء یضمن إلّا أن یصلّی بهم جنباً أو علی غیر طهر» الوسائل: ج۵،الباب ۳۶.

ص: ۷۷

در اینجا امام ضامن است، یعنی در جایی که امام جنب باشد یا وضو نداشته باشد.

مرحوم صاحب وسائل می گوید این دلیل بر صحت نماز ماموم است، ولی ما می گوییم این روایت دلیل بر بطلان نماز ماموم می باشد نه دلیل بر صحت آن ، نهایت چیزی که می شود گفت، این است که این روایت معرض عنهای اصحاب است، یعنی اصحاب به آن عمل نکرده اند.

نحوه ی استدلال صاحب وسائل با روایت معاویه بن وهب بر مدعایش

مرحوم صاحب وسائل از کجا استفاده می کند که این جمله دلیل بر صحت نماز ماموم است اگر امامش جنب باشد یا بدون

وضـو؟ می گویـد امـام ضـامن است، ضـامن می شود یعنی چه؟ یعنی بر عهـده ی اوست، خودش می دانـد و خـدایش، ایشـان ضمان را ضـمان معاملاتی می گیرد، در ضمان معاملاتی مسئله این است که اگر یک نفر ضان شد، ذمّه ی «مضمون عنه» بریئ است، چه او انجام بدهد یا انجام ندهد، من خلاص شده ام، ما ضـمان را چنین معنا کردیم که ضمان عبارت است از: «نقل ذمّه إلی الـذمّه» ، همین مقـداری که ضامن،ضامن شده کار تمام است، خواه او انجام بدهد یا ندهد، از عهده من ساقطع است و من خلاصم، مرحوم صاحب وسائل، ضمان را در روایت معاویه وهب این گونه معنا می کند و می گوید امام ضامن است، یعنی از گردن ماموم ساقط است، اگر امام از عهده بیرون آمد، بهشت دارد و اگر از عهده بر نیامد جنهم دارد، ضـمان را از قبیل ضمان معاملاتی گرفته، یعنی ماموم دیگر تکلیف نـدارد،تکلیف منتقل شـد به امام، ولی ما می گوییم که این ضـمان به معنای ضـمان معاملاتی نیست، بلکه به این معناست که اگر این بر عهـده امام است، اگر از عهـده بر آمد که چه بهتر، واگر از عهده بر نیامد، خود مـاموم بایـد از عهـده بر آیـد، مـا روایت را این گونه معنـا می کنیم، قهراً در اینجا می شود باطل، چون امام جنب بود و از عهده بر نیامد، پس بر گردن ماموم افتاد،ماموم هم که نمی تواند از عهده بر آید. چرا؟ چون بعد از نماز است، از این رو ماموم نمی تواند از عهده بر آید فلذا نمازش باطل است.

بـا یکـدانه روایت، یـک فقیهماننـد صـاحب وسائـل می گویـد دلیل بر صـحت است، ما می گوییم دلیل بر بطلان است، او می گوید دلیل بر صـحت است چون ضـمان را ضـمان معاملاتی می گیرد، یعنی نقل ذمّه إلی الذّمه فلذا می گوید بر عهده ی امام است، اما چه از عهده بر آید یا نیاید، ربطی به ماموم ندارد و از گردن ماموم ساقط است.

برداشت آیه الله سبحانی از روایت معاویه بن وهب

ولی ما می گوییم این ضـمان از قبیل ضـمان معاملاتی نیست، بلکه کاری است که باید انجام بگیرد، اگر امام انجام داد که چه بهتر، اما اگر امام انجام نـداد، چون جنب بود یا وضو نـداشت، قهراً بر عهـده ی ماموم است، ماموم هم نمی توانـد جبران کنـد. چرا؟ لکون الشک بعد الصلاه، پس نماز باطل است.

بنابراین، نبایـد بر فقها ایراد بگیریم که چرا کتاب عروه الوثقی این همه حاشـیه دارد، زیرا فهم ها و درک ها مختلف است کما اینکه صاحب وسائل از روایت معاویه بن وهب چیزی فهمیده و ما چیز دیگر.

صحیحه معاویه بن وهب قال: قلت لأبی عبد الله علیه السـلام:«أیضـمن الإمام صلاه الفریضه؟ فإنّ هؤلاء (اهل سنت) یزعمون أنّه یضمن، فقال علیه السلام: لا یضمن أیّ شیء یضمن إلّا أن یصلّی بهم جنباً أو علی غیر طهر» الوسائل: ج۵،الباب ۳۶.

ما با این روایت استدلال کردیم بر بطلان صلات ماموم، صاحب استدلال کرد بر صحت نماز او،

علت بطلان

وجه الـدلاله: أنّ الإمام یضـمن صـلاه المأموم إذا صـلّی بهم جنباً أو علی غیر طهر، و المفروض أنّه لم یخرج عن عهده الضـمان (حال که امام از عهده بیرون نیامد،باید ماموم اقم الصلاه خدا را جواب بدهد) فتجب علیهم الإعاده بعد إعلامه لهم.

ص: ۷۹

ثمّ إنّ صاحب الوسائل استظهر من الروايه، عدم وجوب الإعاده قائلًا: «بأنّ قائلا: » بأن الحكم بضمان الإمام يدّل على وجوب الإعاده عليه(امام) ، و عدم وجوب الإعاده على المأمومين..

يلاحظ عليه

أنّه فسر الضمان فى الروايه بما هو المعروف فى باب المعاملات عند الشيعه ، حيث إنّ الدين ينتقل من ذمه المضمون عنه إلى ذمه الضامن، فتبرء ذمته (مضمون عنه)، سواء أخرج الضامن عن العهده أم لا؟ و قاس المقام بباب المعاملات ، و أنّ الإمام ضمن عن جانب المأموم، و بذلک برئت ذمته (ماموم)، سواء أخرج (امام) عن العهده أم لم يخرج .

و لكن الظاهر أن المراد من الضمان ، هو أنّ الإمام يتحمل عن المأموم الحمد و السوره فقط، دون غيرهما، فإذا خرج عن العهده ، فهو، و إلّا فعلى المأموم إعاده الصلاه.

پس اين روايت دلالت بر بطلان مى كند، منتها روايت معرض عنهاى اصحاب است و كسى به آن عمل نكرده است.

الفرع الثانى

تا كنون بحث ما در فرع اول بود، يعنى اينكه بعد از صلات فهميديم كه امام جنب است يا وضو ندارد يا اينكه كافر و فاسق است.از اينجا شروع مى كنيم به فرع دوم، فرع دوم اين است كه ما اين جريان را در اثناى نماز فهميديم نه بعد از نماز، يعنى در اثناى نماز فميديم كه امام وضو ندارد يا جنب است يا كافر و فاسق ، يا به غير قبله نماز مى خواند، در اينجا چه بايد كرد؟

در اينجا بايد ما فوراً قصد انفراد كنيم، چون نمى توانيم در آينده تبعيت كنيم، گذشته يک مسئله است، آينده مسئله ى ديگر است،گذشته صحيح است. فرض كنيد امام تا گفت:«و لا الضالّين» فهميديم كه امام جنب است يا وضو ندارد يا كفر و فاسق است، ما در اينجا بايد فوراً قصد انفراد كنيم، حالا قرائت بخوانيم يا نخوانيم، يک مسئله ى ديگرى است،گذشته صحيح است،گذشته چرا صحيح است؟ بخاطر «لا تعاد»، همان گونه كه لا تعاد نسبت به تمام صلات مى گويد صحيح است مگر در پنج مورد، هكذا اگر بخشى از نماز مشكل دارد،مى گويد مادامى كه جزء اين پنج تا نباشد، اشكالى ندارد و فرض هم اين است كه ما نه ركنى را ترک كرده ايم و نه ركنى را زياد كرده ايم، فقط عيبى كه نماز ما دارد اين است كه امام ما وضو ندارد يا كافر است يا به غير قبله نماز مى خواند، گذشته صحيح است،آينده را بايد خود ما بخوانيم و نسبت به آينده نمى توانيم همراه امام ادامه بدهيم، چرا؟ چون واقع براى ما روشن شد(تبيّن الواقع) وقتى واقع براى ما روشن شد، ادامه دادن معنا ندارد و در اين زمينه رواياتى هم داريم كه خواهيم خواند.

روایات

۱:صحیحه جمیل بن دراج:« فی رجل أمّ قوماً علی غیر وضوء (وضو نداشته و با این حال پیش نماز شده، البته خودش نمی داند که وضو نـدارد و در اثنـای نمـاز یادش متوجه می شود که وضو نـدارد) فانصـرف و قـدّم رجلًا (دست یکی از مامومین را می گیرد تـا به جای او پیش نمازی کنـد) ولـم یـدر المقـدّم ما صـلی الإمام قبله (آنکس که امام او را به جای خودش نشانـده، نمی داند که امام چند رکعت خوانده است، فلذا یکی از افرادی که پشت سر او ایستاده به یک شکلی او را می فهماند، مثلاً اگر در رکعت اول یا دوم باشـد، بلند می گوید «الحمد لله ربّ العالمین»، و اگر در رکعت سوم و چهارم باشد، بلند می گوید:«سبحان الله و الحمد لله» قال: یذکره من خلفه» الوسائل: ج۵،الباب ۴۰ من ابواب صلاه الجماعه،الحدیث ۲.

فقوله:« و لم یدر المقدم ما صلی الإمام قبله» دلیل علی أنه قطع الصلاه فی أثناء الصلاه.

۲: مـا رواه جمیـل بن دراج، عن زراره ، عن أحـدهما ، قـال : «سـألته عن رجـل صـلّی بقوم رکعـتین، ثم أخـبر هم أنّه لیس علی وضوء ، قال: یتمّ القوم صلاتهم، فأنه لیس علی الإمام ضمان».

فرع حدیث اول با حدیث دوم

فرق حـدیث اول با دومی این است که در اولی امام کسـی را معین می کنـد،در دومی قصد فرادا می کنند و نماز را به صورت فرادا می خوانند.

علاوه براین، دو روایت یک دلیل عمومی هم داریم که عبارت باشـد از :«لا تعاد» یعنی «لا تعاد» همان گونه که همه ی نماز را تصحیح می کند حتی بخشی از نماز را هم تصحیح می کند.

ص: ۸۱

نعم نقل صاحب «الحدائق» عن الشهيد فی «الذكری» أنّه قال: ولو صلّی بهم بعض الصلاه، ثمّ عملوا حينئذ، أتمّ القوم فی روايه جميل، و فی روايه حمّاد عن الحلبی: يستقبلون صلاتهم (كلمه ی«يستقبلون»، كنايه از سر گرفتن نماز ا ست).

پس از شهيد دو قول نقل شده است، يک قول اين است كه «قوم» نماز را ادامه می دهند، اما می گويد از حلبی نقل شده كه نماز را از سر بگيرند، مرحوم حدائق چون آدمی متتبع بوده، فلذا می فرمايد من تا كنون روايت حلبی را نديده ام.

بنابراين، فتوا همان است كه گفتيم، يعنی اگر امامی است با امام تكميل كنند در غير اين صورت خودشان فرادا انجام بدهند.

الفرع الثالث

فرع سوم اين است كه اقتدا كرديم، بعداً متوجه شديم كه اين امام زن است و حال آنكه ماموين همه مرد هستند، يا معلوم شده امام مجنون است، دراينجا چه كنيم؟

متاسفانه اين فرع منصوص نيست، دو فرع قبلی منصوص بودند، ولی اين منصوص نيست، اينجا چه بايد كرد آيا القای خصوصيت كنيم؟

در اينجا دو قول وجود دارد:

الف: قول اين است كه القای خصوصيت كنيم و بگوييم اگر در روايات آمده كه كافر، يهودی، غير طهر و بدون، از باب مثال است، و مراد اصلی اين است كه امام اهليت برای امامت نداشته باشد.

ب: قول ديگر اين است كه اين قياس است، زيرا خصوصيات و ملاكات در دست ما نيست، لعل اين موارد خصوصيت دارند، اما مجنون و مرأه آن خصوصيات را ندارند، فلذا بايد نماز را اعاده كنيم، يعنی اگر بعد از صلات است اعاده می كنيم، و اگر در اثنای نماز است، قصد فرادا می كنيم و بعد از صلات، دوباره آن را می خوانيم.

المسأله الخامسه و الثلاثون

مسئله سی و پنجم دارای چهار فرع است که دوتای آن را در این جلسه و دوتای دیگر را در جلسه ی آینده می خوانیم.

اجمال فرع اول

اگر امام شیئی از واجبات صلات را نسیان و فراموش کرد، مثلاً جلسه ی استراحت را فراموش کرد که انجام بدهد یا سوره را فراموش کرد و نخواند، ماموم هم ندانست که امام چیزی را فراموش کرده یا نه، یعنی هردو گیج هستند، هم امام گیج است و هم ماموم، بعد از نماز معلوم شد که امام جلسه ی استراحت را انجام نداده یا سوره را نخوانده است.

اجمال فرع دوم

فرع دوم این است که ماموم فهمید و به امام هم به یک شکلی تذکر داد ، ولی امام به تذکر ماموم اعتنا نکرد، مثلاً در موقع خواندن تشهد، یکی از شهادتین را نخواند و به تذکر ماموم هم اعتنا نکرد.

بنابراین، در این جلسه، همین دو فرع را می خوانیم

متن عروه

الفرع الأول: ذا نسی ا لإمام شیئاً من واجبات الصلاه، و لم یعلم به المأموم، صحت صلاته حتّی و لو کان المنسیّ رکناً إذا لم یشارکه فی نسیان ما تبطل به الصلاه.

الفرع الثانی: و أمّا إذا علم به المأموم نبّهه علیه لیتدارک إن بقی محله، و إن لم یمکن أو لم یتنبّه أو ترک تنبیهه، حیث أنّه غیر واجب،وجب علیه نیّه الإنفراد.

بررسی فرع اول

اما فرع اول که امام یک واجبی را ترک کرده بدون اینکه خودش یا ماموم بفهمد، فرض کنید که رکوع،یا جلسه ی استراحت یا یکی از واجبات دیگر را از روی نیسان ترک کرد بدون اینکه خودش یا ماموم بفهمد، نماز ماموم مطلقاً صحیح و درست است به شرط اینکه اخلال نکرده باشد، نماز امام چطور؟ نماز امام بستگی به این دارد آن چیزی را که ترک کرده از قبیل رکن است یا غیر رکن:

إذا نسى الإمام شيئاً من واجبات الصلاه، سواء أكان المنسيّ ركناً أو غيره، ولكن المأموم لم يعلم به، و لا شاركه فى نسيان الركن الذى تبطل به الصلاه ، صحت صلاته(ماموم).

اما جماعت چطور، آیا جماعتش هم درست است یا درست نیست؟

این بستگی به فرع گذشته دارد، در فرع گذشته گفتیم اگر نماز امام فاسد باشد، جماعت ماموم هم فاسد است، اما نماز ماموم صحیح است

و أما صحه الجماعه، فقد مضى الكلام فيها.فلو قلنا بصحه الجماعه، صحت صلاته جماعه.

ثمره صحت جماعت و عدم صحتش

ثمره در کجا ظاهر می شود؟ اگر من زیادی رکن انجام دادم، زیادی معفو است.

و على قول المصنف من بطلان الجماعه، صحت صلاته و انقلبت فرادى(در واقع نه در ظاهر) . لانّ المفروض أنّه لم يشارك الإمام فى ترك الركن.

سوال

اگر امام سوره را نخواند و من هم ملتفت نشدم، بعد از نماز فهمیدم که سوره را نخوانده، آیا نماز من صحیح است باطل؟

جواب

نماز من درست و صحیح است، بخاطر «لا تعاد»، عیناً اگر خود من سوره را فراموش می کردم و نمی خواندم، نماز من چطور بود؟ نماز من درست بود، امام هم اگر فراموش کند و نخواند،باز هم نماز من درست است.

و أما ترك القراءه، فقد تقدّم أنّه لا يضرّ بصحه الصلاه لقاعده « لا تعاد» لأنّه التفت و قد مضى محل تداركها لافتراض عدم علم المأموم مطلقاً .هذا كلّه بعد الصلاه.

اما فرع دوم که در اثنای نماز فهمیدم که سوره را نمی خواند، فوراً به امام می فهمانم که سوره را بخواند و او هم متوجه شد،در این صورت هم نماز امام صحیح می شود و هم صلات ماموم و هم اصل جماعت.

ص: ۸۴

الفرع الثانی: إذا علم به المأموم فی أثناء الصلاه و نبّهه علیه لیتدارک ، و تدارک فتصح صلاه الإمام و المأموم معاً .

متن عروه

أمّا إ ذا علم به المأموم نبّهه علیه لیتدارک إن بقی محله.(این متن فرع دوم بود).

حکم نماز ماموم در صورتی که بداند نماز امام نقص دارد کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم نماز ماموم در صورتی که بداند نماز امام نقص دارد

بحث در جایی است که ماموم بفهمد که امام نمازش نقصی دارد، در این صورت تکلیف ماموم چیست؟

مرحوم مصنف در اینجا چهار فرع را مطرح کرده است و ما فرع اول را خواندیم،سه فرع دیگر را در این جلسه مورد بررسی قرار می دهیم.

فرع اول

فرع اول این است که اگر بعد از نما بفهمیم که امام قرائتش باطل بوده یا رکنی را ترک کرده است، یا جلسه ی استراحت را انجام نداده است.

«علی کلّ تقدیر» نماز امام باطل بوده و ما هم بعد از فراغ از صلات بفهمیم،در اینجا تکلیف چیست، امام تکلیف خودش را می فهمد که اگر به او گفته بشود، تکلیف خود را متوجه می شود، بحث در تکلیف ماموم است؟

همان گونه که قبلاً گفتیم، نماز ماموم درست است، اما به شرط اینکه رکنی را اضافه نکرده باشد، چون جماعت باطل است، اضافه ی رکن برای ماموم مجوزی ندارد.

اگر واقعاً رکنی را اضافه نکرده باشد، نقص نماز امام مضر نیست،حتی قرائتش هم مضر نیست. چرا؟ چون بعد از نماز است.

فرع دوم

ص: ۸۵

فرع دوم این است که اگر در اثناء نماز فهمیدیم، باید تذکر بدهیم و اگر تذکر دادیم و امام هم به تذکر ما عمل کرد،یعنی نقصی را که نمازش داشت، با تذکر مامومین آن نقص را برطرف کرد، اگر واقعاً آن نقص را برطرف کرد، «نور علی نور» فرض کنید امام در حال رکوع به جای ذکر رکوع(سبحان رّبی العظیم و بحمده) ذکر سجود (سبحان الله أعلی) را گفت، من تذکر دادم و تذکر مرا متوجه شد و به آن عمل کرد.

«علی أیّ حال» امام نقص را بر طرف کرد، اگر امام نقص را برطرف کرد،هم نماز امام درست است و هم نماز ماموم، و باز هم نماز درست است و هم جماعت.

ثمره ی بحث

ثمره این است که اگر ماموم روزی و روزگاری رکنی را اضافه کرده باشد،نماز ماموم درست است. چرا؟ چون جماعت درست است.

آیا تنبیه بر ماموم واجب است؟

ماموم که می داند نماز امام نقص دارد،آیا تنبیه بر ماموم واجب است یا واجب نیست، ماموم می بیند که نماز امام نقص دارد،آیا تنبیه امام بر ماموم واجب است یا واجب نیست؟

از بعضی از روایات استفاده می شود که تنبیه بر امام واجب است و روایت عبارت است از موثقه ی سماعه: «سألته عن الإمام إذا أخطأ فی القرآن فلا یدری ما یقول، قال: یفتح علیه بعض من خلفه»الوسائل:ج۵، الباب ۷ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۳.

کلمه ی «یفتح علیه» در این حدیث کنایه از تذکر است، یعنی راه تذکر را بر امام باز می کند و امام را متوجه اشتباهش می کند.

آیا از این روایت استفاده می شود تنبیه بر امام واجب است یا نه؟ از این روایت استفاده نمی شود، بلکه اینجا خصوصیت دارد، زیرا امام متحمل قرائت ماموم است و ماموم می خواهد جماعت را ادامه بدهد فلذا در صورت اشتباه، باید تذکر بدهد.

اما اگر اشتباه ماموم در غیر این مورد (قرائت) باشد مانند اینکه در رکوع به جای ذکر رکوع، ذکر سجده را بگوید، در اینجا تذکر واجب نیست.

پس اگر دلیل ما فقط همین روایت باشد، فقط در مورد قرائت صحیح است آنهم به شرط اینکه بخواهد قصد استمرار جماعت را داشته باشد نه قصد انفراد را، در غیر این صورت اصل عدم وجوب تنبیه است. یعنی اصل برائت می گوید تنبیه واجب نیست.

اما روایات دیگری داریم در باب جماعت که می گویند در صف اول جماعت عالم ها، عارف ها و فاضل ها بنشینند.چرا؟ چون اگر روزی امام اشتباه کرد، اشتباه امام را جبران کنند.

روی المفضل بن صالح عن جابر،عن أبی جعفر علیه السلام قال: «لیکن الذین یلون الإمام منکم، أولی الأحکام منکم و النّهی(صاحبان عقل) فإن نسی الإمام أو تعایا، قوّموه» الوسائل:ج۵، الباب ۷ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۲.

کلمه ی «تعایا» در این حدیث از ماده «عی» است و به معنای عجز است.

از این حدیث می شود استحباب را فهمید،زیرا احدی نگفته است که واجب است، قهراً در صف اول افراد فاضل و وارسته و عاقل و دانا باشد، استحباب را می شود استفاده کرد.

بله! فقط تنبیه و تذکر در قرائت واجب است، آنهم در صورتی که بخواهد جماعت را ادامه بدهد، در جهر واخفات هم تنبیه واجب است و باید امام را تنبیه کند و به او بفهماند،مثلاً این آیه را قرائت کند: «فلا تجهر بصلاتک و لا تخافت بها و ابتغی بین ذلک سبیلاً»، امام متوجه خواهد شد.

فرع سوم

فرع سوم این است که تدارک ممکن نیست، فرض کنید که قرائت بود و الآن در رکوع رفته است، یا تذکر دادیم و لی امام متنبه نشد یا تذکر دادیم، ولی به حرف ما اعتنا نکرد، پس سه صورت پیدا کرد.

الف: تدارک ممکن نیست،مثل اینکه اشتباه در قرائت بود، ولی الآن در رکوع رفته است.

ب: تذکر دادیم، ولی او متنبه نشد.

ج: تذکر دادیم، و امام به تذکر ما اعتنا نکرد.

در دو صورت باید این آدم قصد فرادا کند:

۱: إذا کان المنسیّ رکناً.

۲: إذا کان الإشتباه فی القراءه.

چون اگر رکن باشد، پس نمازش باطل است و من نمی توانم به نماز باطل امام اقتدا کنم.

اشتباهش در قرائت است و متحمل از من است، ولی الآن از عهده ی ضمان بر نمی آید.

پس در دو صورت باید قصد فرادا کند:

الف: ترک الرکن، ب: اشتباه در قرائت است و قابل جبران نیست.

فرع چهارم

فرع چهارم این است که «منسی» نه از قبیل رکن است و نه قرائت(إذا کان المنسیّ غیر الرّکن و لا القراءه، مثلًا در حال رکوع به جای ذکر رکوع، ذکر سجود را بخواند یا جلسه ی استراحت را ترک کند.

در اینجا نماز او صحیح است، به جهت اینکه اگر بعد از صلات بفهمد، اعاده بر او واجب نیست. چرا؟ «رفع عن أمّتی تسعه،الخ» یا اینکه «لا تعاد الصلاه إلّا من خمسه»، در جایی که غیر رکن و قرائت را ترک می کند، مرحوم سید در اینجا می گوید اقتدا کند و ادامه بدهد و نماز او «عنده فی الواقع» صحیح است،حتی اگر من هم به جای او بودم، نماز من هم صحیح بود، البته به عنوان ثانوی اقتدا کند،امام می فرماید احوط این است که ادامه بدهد و بعدا اعاده هم بکند.

خلاصه مسئله ی سی و چهارم

۱: بعد از صلات فهمدیم که نماز امام اشکال داشت، در این صورت نماز من(ماموم) صحیح است،منتها اگر نماز او فاقد رکن است، جماعت هم باطل است.

۲: در اثنای نماز فهمیدیم که نماز امام اشتباه است، به او تذکر می دهیم.

۳: در اثناء تذکر دادیم، ولی او متوجه نشد، در این صورت اگر رکن را ترک می کند یا قرائتش اشکال دارد من باید قصد انفراد کنم،چون اگر رکن را ترک کند، نمازش باطل است و اگر قرائت را اشتباه بخواند،از عهده ی ضمان بر نمی آید.

۴: نه رکنی را ترک می کند و نه چیزی را که به من مربوط است، بلکه به خودش مربوط است، در اینجا دو وجه وجود دارد:

الف: ادامه بدهد، ب: ادامه بدهد و بعداً هم احتیاطاً اعاده کند.

المسأله السادسه و الثلاثون

إذا تبیّن للإمام بطلان صلاته من جهه ک ونه محدثاً،أو تارکاً لشرط أو جزء، رکن أو غیر ذلک، فإن کان بعد الفراغ لا یجب علیه إعلام المأمومین، و إن کان فی الأثناء، فالظاهر وجوبه.

مسئله ی سی و ششم در باره این است که هر گاه امام بعد صلات فهمید که نمازش مشکل داشته است،آیا لازم است که به مامومین اعلام کند و بگوید نماز من مشکل دارد و شما نماز خودتان را اعاده کنید یا اعلام لازم نیست؟

اعلام لازم نیست، چرا؟ روایات را خواندیم که اگر امام فهمید که جنب است یا محدث، نماز مامومین درست است، ولی امام باید نماز خودش را اعاده کند.

ص: ۸۹

بله! از عمر نقل می کنند که عمر به مامومین اعلام کرد که نماز من باطل است چون من وضو نداشتم فلذا شما نماز خودتان را از سر بخوانید و یک چنین نسبت دروغی را به حضرت علی علیه السلام نیز داده اند که درست نیست و با عصمت آن حضرت سازگاری ندارد و ما آن روایات را قبول نکردیم و گفتیم اعلام لازم نیست، چرا؟ چون بعد از صلات مشمول حدیث «لا تعاد» است.

بله! اگر در اثنای نماز باشد، فوراً باید قطع کند و بعد اعلام کند و بگوید بقیه ی نماز را فرادا بخوانید و یا دست یکی از مامومین را بگیرد و به جای خودش بنشاند.« إذا تبیّن للإمام بطلان صلاته من جهه کونه محدثاً،أو تارکاً لشرط أو جزء، رکن أو غیر ذلک، فإن کان بعد الفراغ لا یجب علیه إعلام المأمومین - مگر در یک صورت که باید به ماموم بگوید و آن وقتی است که ماموم رکنی را اضافه کرده باشد، وقتی امام جماعت نمازش باطل است و امام هم می داند که این ماموم رکنی را اضافه کرده است،باید تذکر بدهد و بگوید نمازت را از سر بخوان- و إن کان فی الأثناء، فالظاهر وجوبه».

اما اینکه مرحوم سید چرا کلمه ی«فالظاهر» می گوید، وجهش را نمی دانیم و حال آنکه قطعاً باید بگوید، به جهت اینکه ادامه دادن با این نماز باطل تشریع است، علاوه براین، روایاتی داشتیم که اگر امام در اثناء محدث باشد و حدثی از او سر بزند یا قبلاً بفهمد که محدث بود،دست کسی را می گیرد و به جای خود می نشاند تا نماز را ادامه بدهد.

ص: ۹۰

نعم لو عرض للإمام ما يمنعه من إتمام صـلاته من موت،أو جنون،أو إغماء، أو صـدور حـدث، بل و لو تـذكّر حـدث سابق،جاز للمأمومين تقديم إمام آخر و إتمام الصلاه معه».

المسأله السابعه و الثلاثون

لا يجوز الإقتـداء بإمام ير نفسه مجتهـداً و ليس بمجتهـد مع كونه عاملاً برأيه. و كذا لا يجوز الإقتداء بمقلد ليس أهلاً للتقليد إذا كان مقصرين في ذلك، بل مطلقاً على الأحوط.

مسئله ی سی و هفتم این است که من پشت سر امامی اقتدا می کنم که خودش را مجتهد می داند و حال آنکه مجتهد نیست، هر چنـد مقصر است، خیال می کنـد که مجتهـد است و حال آنکه مجتهـد نیست، یعنی اگر پیش اهل فن می رفت، حتماً به او می گفتنـد که شـما مجتهـد نیستید، یا اینکه من پشت سـر کسـی نماز می خوانم که او از آقای تقلید کرده که او اهل اجتهاد و مرجعیت نیست، آیا من می توانم پشت سر این دو نفر نماز بخوانم؟

مرحوم سید می فرماید شما حق ندارد که پشت سر کسی نماز بخوانید که خود را مجتهد می داند و حال آنکه مجتهد نیست،یا پشت سـر کسـی نماز می خواند که از کسـی تقلید می کند که او اهل اجتهاد و تقلید نیست،ولی مقصـر باشـند نه قاصـر، یعنی واقعاً نرفته اند که تحقیق کنند.

چرا ما نمی توانیم پشت سر این دو نفر اقتدا کنیم؟

چون اگر اولی پیش اهـل فن می رفت و آنـان چنـد مسئله از باب علم اجمالی مطرح می کردنـد، معلوم می شـد که آیا چیزی بـارش هست یـا بـارش نیست،هم چنین دومی نرفته است که از اهـل تحقیق بپرسـد آیـا این کسـی که من از او تقلیـد می کنم، مجتهد است یا مجتهد نیست، فلذا هردو مقصـر هسـتند،وقتی که هردو مقصـر شدند، پس می شوند فاسق و پشت سر فاسق نمی شود اقتدا کرد (صارا فاسقین)،این در صورتی بود که هردو مقصر باشند.

امـا در جایی که هردو قاصـرند،یعنی واقعاً این آدم خیال کرده مجتهـد است تحقیق هم کرده، اما مقصـر هم نیست، بلکه قاصـر است. یـک چنین کسـی که از امـامی تقلیـد می کنـد که به خیال اینکه او مجتهـد است و حال آنکه مجتهـد نیست، ولی هردو قاصـرند، قاصـر یعنی مـدارک عقلی شان ضـعیف است فلذا فوراً یقین پیدا می کند به اجتهاد خودش یا به اجتهاد رفیقش، اگر قاصـر باشـند، بـاز هم اقتـدا کردن مشـکل است. چرا؟ به جهت اینکه این دو نفر که یا خودش مجتهـد نیست یا مرجع تقلیـدش مجتهـد نیست، مسـلماً این دو نفر (که یـا مجتهـد نیست یـا مرجع تقلیـدش مجتهـد نیست) در شـرائط و اجزاء نمـاز بـا من که یا مجتهـد واقعی هسـتم یا مقلد مجتهد واقعی هسـتم،اختلاف است، و مع العلم الإجمالی که اینها در شـرائط و اجزاء با ما اختلاف دارند، من چطور اقتدا کنم؟!

فرض این است که مجتهد نیست یا مرجع تقلیدش مجتهد نیست،غایه ما فی الباب قاصر هستند فلذا عادلند و در محضر شان می شود صـیغه ی طلاق را جاری کرد،اما نمی شود به آنان اقتـدا کرد. قهراً در شـرائط و اجزاء نماز اختلاف پیدا می کنند و من با وجود علم اجمالی که این دو نفر در اجزاء و شرائط با من اختلاف دارند، نمی توانم اقتدا کنم.

بله! مرحوم سید فقط یک صورت را استثنا می کند.

متن عروه

لا یجوز الإقتـداء بإمام یر نفسه مجتهداً و لیس بمجتهد مع کونه عاملاً برأیه. و کذا لا یجوز الإقتداء بمقلد لمن لیس أهلاً للتقلید إذا کان مقصـرین فی ذلک (این صورت اول)، بل مطلقاً علی الأحوط.(این صورت دوم) حتی اگر قاصـر هم باشـند، چون علم اجمالی داریم که اینها در اجزاء و شرائط با همدیگر اختلاف دارند، با این حال چه گونه من به آنان اقتدا کنم.

ص: ۹۲

مرحوم سید فقط یک صورت را استثنا کرده است و آن صورتی است که هر چند طرف مجتهد نیست یا تقلید از کسی دارد که واقعاً مجتهد نیست، ولی عمل به احتیاط می کند، یعنی آراء معاصرین را در نظر می گیرد تا با آنها اختلاف پیدا نکند. اگر واقعاً قاصرند، پس عادل هستند، و اگر چنانچه در مقام عمل، عمل به احتیاط می کنند، علاوه براینکه عادل هستند، ما می توانیم به آنان اقتدا هم بکنیم.

از اینجا ما می فهمیم که چرا مرحوم مصنّف فرمود که : «لا ـ یجوز الإقتداء بإمام یری نفسه مجتهداً و لیس بمجتهد مع کونه عاملاًـ برأیه.(مع کونه عاملاًـ برأیه) را گفت تا صورت سوم را خارج کرده باشد، چون در صورت سوم هر چند این «شخص» آدمی است که خیال می کند مجتهد است و حال آنکه مجتهد نیست یا مرجعش مجتهد نیست، ولی آن دو بزرگوار عمل به احتیاط می کنند،یعنی آراء مجتهدین خود را در نظر می گیرند و بر خلاف احتیاط عمل نمی کنند،قهراً اجزاء و شرائطی را که من معتقدم، او بجای می آورند هر چند که اعتقاد به و جوبش ندارد.

« و کذا لا یجوز الإقتداء بمقلد لمن لیس أهلًا للتقلید إذا کان مقصرین فی ذلک (این صورت اول)، بل مطلقاً علی الأحوط.»

«علی أیّ حال» اگر مقصر باشند،مطلقا نمی شود به او اقتدا کرد، و اگر قاصر باشند و عمل به فتوای خودش بکند،باز هم نمی شود به او اقتدا کرد، ولی اگر قاصر باشند و عمل به احتیاط کنند، در این صورت اقتدا کردن اشکال ندارد.

حکم اقتدا به امامی که خیال می کند مجتهد است و حال آنکه مجتهد نیست کتاب الصلوه

ص: ۹۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم اقتدا به امامی که خیال می کند مجتهد است و حال آنکه مجتهد نیست

اگر انسانی مجتهد نیست ولی خیال می کند که مجتهد است و به رأی خود عمل می کند یا انسانی است که از کسی تقلید می کند که آنکس صلاحیت مرجعیت را ندارد، ولی این آدم مقلد اوست و الآن امام ما شده،آیا می توانیم اقتدا کنیم یا نه؟

در اینجا دو صورت را خواندیم،صورت سوم ناقص ماند،اگر این دو نفر واقعاً مقصر باشند به گونه ای که اگر اینها پیش اهلش می رفتند، اهلش می گفت که تو مجتهد نیستی، یا این آدمی که از کسی تقلید می کند که صلاحیت مرجعیت را ندارد، اگر می رفت از اهل سؤال می کرد،به او می گفتند این شخصی که تو از او تقلید می کنی، صلاحیت مرجعیت را ندارد.اگر مقصر باشند، اصلاً اینها عدالت ندارند و نمی شود به آنان اقتدا کرد.

اما اگر قاصر باشند - گاهی افرادی پیدا می شوند که قصور فکر دارند،غالباً افراد ساده لوح فوراً خیال می کنند که مجتهد است یا خیال می کند آن آدمی که آقای که از او تقلید می کند مجتهد است - باز نمی توانیم اقتدا کنیم،البته نه از این نظر که اینها فاسق هستند، بلکه از این نظر که من مقتدی - با اینها در اجزاء و شرائط اختلاف فراوان دارم، با وجود این اختلاف زیاد چه گونه می توانم به او اقتدا کنم، علم اجمالی دارم که من نمازم با او مختلف است، و اختلاف در اجزاء و شرائط، ارکان و غیر ارکان دارد، با این علم به اختلاف نمی شود اقتدا کرد و لو اینها جاهل یا قاصر باشند.

ص: ۹۴

فرع سوم

فرع سوم این است که این آدم هر چند مجتهد نیست، اما در مقام عمل،عمل به احتیاط می کند، یا آنکس که امام ما مقلد اوست هر چند مجتهد نیست، اما در مقام عمل،عمل به احتیاط می کند، تمام فتاوای را در نظر می گیرد،در آنها اخذ به احتیاط می کند.

ولی باید دانست که احراز این مسئله کار مشکلی است، این امام اگر بخواهد احتیاط کل کند،باید از زمان کلینی تا کنون فتاوای علما را جمع کند و احوط را بگیرد و این کار مشکلی است و اصلاً امکان ندارد که این امام ما احتیاط کلی و جامع کند،در هر کجا که اختلاف است احوط را بگیرد،این کار یک کار بسیار مشکلی است و لذا سید می گوید صغرا موجود نیست والا اگر صغرا موجود باشد، من می توانم اقتدا کنم چون این امام ما عمل به احتیاط می کند و لذا نمازش مطابق با واقع است ولی در خارج مصداق ندارد.

حاشیه ی استاد سبحانی بر فرع سوم

ولی من در اینجا یک حاشیه ای دارم، و آن این است که لازم نیست این امام احتیاط کل کند،بلکه اگر عمل کند به فتوای کسی که «الیوم یجب الرجوع علیه أو یجوز الرجوع إلیه» کافی است، فرض کنید عمل کند به فتوای آقای بروجردی که «یجب

الرجوع إليه».

خلاصه اگر ما تشخیص بدهیم که این امام ما که مجتهد نیست و خیال می کند که مجتهد است یا مرجع امام ما که خیال می کند مجتهد است و حال آنکه مجتهد نیست، ولی در مقام عمل،آن فتوای مرجع معروف را که همه به او رجوع کرده اند در نظر می گیرد، اگر این گونه باشد،اقتدا به او اشکال ندارد و این مثل اولی هم نیست که صغرایش در خارج موجود نباشد.

ص: ۹۵

البته ما داریم کسانی را که عمل شان این گونه است،یعنی خودشان را صاحب ملکه ی اجتهاد می دانند، ولی در مقام عمل احتیاط می کنند، یعنی آن عالم معروفی را که مرجع است،فتوای او را هم در نظر می گیرند که با او مخالفت نکند،این هم یک راهی است که من اضافه کرده ام،راهی را که مرحوم سید می گوید،عملی نیست،یعنی نمی شود یک آدم، همه ی فتاوا را در نظر بگیرد و عمل به احتیاط بکند، ولی می شود مرجع معروفی که مردم به او رجوع کرده اند و می گویند او اعلم و اتقی است، فتوای او را عمل کند هر چند خودش هم مجتهد باشد،اشکالی ندارد.

فرع چهارم

فرع چهارم این است که اگر ما ندانستیم که این آدم چه گونه است، یعنی نمی دانیم که وضعش چه گونه است،آیا عملش مطابق فتاوای کل است یا نیست، یا به قول بنده عملش مطابق فتوای اعلم هست یا نیست، آیا می توانیم به او اقتدا کنیم یا نه؟

دیدگاه صاحب عروه

مرحوم سید در متن می فرماید نمی توان به او اقتدا کرد «و یشکل حمل فعله علی الصحه»، نمی دانیم که عملش چه گونه است،آیا مطابق فتوای کل است یا نه یا مطابق فتوای روز است یا نه،آیا می توانیم اقتدا کنیم یا نه؟

بعضی ها مانند آقای حکیم گفته اند که می توانیم اقتدا کنیم. چرا؟ از باب حمل فعل مسلم بر صحت، این یک اصل عقلائی است، و لی مرحوم سید که استاد ایشان است، می فرماید اینجا جای حمل فعل مسلم بر صحت نیست.

سوال

چر اینجا جای حمل فعل بر صحت نیست و چرا جای حمل بر صحت نیست؟ مرحوم سید می گوید جای حمل بر صحت نیست،اما مرحوم حکیم می گوید أصل عقلائی فلذا ما حمل بر صحت می کنیم و نماز می خوانیم، جایی که وضع این امام روشن نیست که آیا مطابق فتوای کل است یا نیست یا به قول من مطابق فتوای مجتهد معروف است یا نیست؟

جواب

کسانی که در درس اصول ما حاضر بودند، می دانند که ما معتقدیم براینکه در اصاله الصحه، صحت تصادفی و شانسی میزان نیست،باید صحت، صحت طریقی و عقلائی باشد.

مثال: فرض کنید برای بنده غسل واجب است فلذا حمام رفتم و غسل کردم،اما انگشترم را که در در دستم بود تکان ندادم، و آمدم بیرون آیا می توانم اصاله الصحه جاری کنم یا نه؟ نمی توانم، چون نفوذ آب در زیر انگشتر جنبه ی تصادفی دارد،یعنی ممکن است که نفوذ کرده باشد و ممکن است نفوذ نکرده باشد،جایی که جنبه ی تصادفی دارد،آنجا جای اصاله الصحه نیست، اینجا هم جنبه ی تصادفی دارد، یعنی اگر این آدم فتوای علما را بداند و یا فتوای مرجع تقلید معروف را بداند، و بدانیم که تصمییم دارد که بر تطبیقش عمل کند،در اینجا جای اصاله الصحه است، ولی برای ما سر و ته قضیه روشن نیست چون نمی دانیم که می داند یا نمی داند؟ آیا می خواهد بر طبق فتوای او عمل کند یا نه؟ در اینجا اگر صحیح باشد،صحتش از قبیل تصادفی و شانسی است، ممکن است یک موقع بداند و تصمیم هم داشته و عمل کند و ممکن است نداند یا نخواهد عمل کند،جایی که صحت جنبه ی شانسی و تصادفی دارد،آنجا جای اصاله الصحه نیست ولذا اگر حمام رفتی و انگشتر را تکان ندادی و احتمال دادی که آب زیر انگشتر رفته یا نرفته،اینجا اصاله الصحه جاری نیست. چرا؟ چون صحتش جنبه ی تصادفی و شانسی دارد، آنجا جای اصاله الصحه نیست، اما اینکه مرحوم حکیم می فرماید «اصل عقلائی» این به طور کلی صحیح است،اما اصل عقلائی تعبّدی نیست، ناچار باید یک طریقیتی در کار باشد.

حاشیه ی آیه الله سبحانی در فرع چهارم

اگر اجازه بدهید که در اینجا یک حاشیه ی دیگر هم بزنم، یک دانه حاشیه زدم و آن این بود که لازم نیست که مطابق فتوای کل علما باشد،بلکه اگر مطابق فتوای مرجع معروف باشد، باز هم اشکال ندارد.

حاشیه ی دیگر این است که گاهی می دانیم که اختلاف ما در او، با ارکان است، چطور در ارکان اختلاف داریم، من اختلافم با امام در ارکان است، مثلاً معتقدم که باید وضو بگیرم، او خیال می کند باید تیمم بکند،من می گویم باید رکوع کند،او می گوید ایماء هم کافی است، اختلاف ما با امام در ارکان است،گاهی اختلاف ما با امام در ارکان نیست بلکه در جلسه ی استراحت و یا در تسبیحات ثلاثه است، اگر اختلاف ما در ارکان باشد، من نمی توانم اقتدا کنم. چرا؟ «لأنّ صلاته باطله» و داخله فی المستثنی، لا تعاد الصلاه إلّا من خمسه الوقت و القبله،الطهور و الرکوع، این آدم نمازش باطل است،هر گز نمی شود به نماز باطل اقتدا کرد.

اما اگر اختلاف ما با این امام در ارکان نیست، مثلاً من جلسه ی استراحت را واجب می دانم ولی او واجب نمی دانم هر چند مجتهدی است که صلاحیت اجتهاد را ندارد،اما عقیده اش این است که جلسه ی استراحت واجب نیست،یا مرجع تقلید امام من که اهلیت برای اجتهاد ندارد، جلسه ی استراحت را واجب نمی داند و این امام ما هم مقلد اوست،من می توانم اقتدا کنم،چرا؟ لأنّ صلاه الإمام صحیحه و داخله فی المستثنی منه، یعنی لا تعاد،چرا داخل تحت مستثنی منه؟ لأنّه یشمل الناسی و الجاهل و العامد مع العذر، این آدم هرچند عامد است ولی معذور است،ما این بیان را سابقاً در مسائل قبلی هم گفتیم که اگر من نسبت به امامی تقلید می کنم که با من اختلاف دارد،عین این تفصیل را در آنجا گفتیم، فرق این دو مسئله چه بود؟ در آنجا امام من مشکل اجتهادی نداشت، ولی امام من در اینجا مشکل اجتهادی دارد،همان تفصیلی را که در آنجا گفتیم،در اینجا هم می گوییم، اگر اختلاف من با این امام که مشکل اجتهادی دارد، در ارکان است،او ایماء را هم کافی می داند است ولی من می گویم باید رکوع کند، یا او می گوید یتیمم، من می گویم یغتسل و یتوضأ، دراینجا نمازش باطل است و داخل است در مستثنی.

اما اختلاف ما در غیر ارکان است، در این صورت نماز او درست است. چرا؟ لأنّ لا تعاد تشمل الناسی و الجاهل و العامد، منتها عامدی که عن عذر باشد، بالآخره این آقا معذور است،خیال می کند که جلسه ی استراحت واجب نیست.

خلاصه ی مسئله

الف: اگر مقصر باشند،نمی شود اقتدا کرد،چون فاسق هستند، ب: اگر قاصر باشند، باز هم نمی شود،چون اختلافات زیادی در مسائل صلات داریم، ج:استثنا کردیم جای را که امام عمل به فتاوای کل علما می کند.

ما به این اشکال کردیم و گفتیم که این از نظر صغرا موجود نیست، بعد خود ما یک مصداقی بیان کردیم و گفتیم که اگر این امام (که مشکل اجتهاد دارد) به فتوای مرجع معروف و روز عمل کند هر چند خودش را مجتهد می داند، ولی فتوای او را هم در نظر می گیرد، گفتیم اگر این باشد، کافی است.

آنگاه مسئله ی دیگر را مطرح کردیم و گفتیم اگر وضع امام روشن نیست، یعنی نمی دانیم عمل به احتیاط می کند یا نمی کند، اختلاف در کجاست؟مرحوم آقای حکیم گفت اصاله الصحه جاری است،ولی ما گفتیم که اصاله الصحه در جایی که جنبه ی تصادفی و شانسی دارد جاری نیست، بلکه در جای جاری است که یکنوع طریق به واقع باشد،اینجا اگر نماز این آدم صحیح باشد، جنبه ی تصادفی و شانسی دارد.

در آخر ما یک نظر گفتم و آن اینکه اگر اختلاف من با این امام در ارکان باشد،نمی توانم اقتدا کنیم چون داخل است تحت مستثنی.

اما اگر اختلاف من در غیر ارکان باشد،آن داخل است تحت «مستثنی منه» نمازش در آن شرائط درست است به گونه ای که اگر من هم در آن شرائط بودم، نماز من هم درست می شد.

ص: ۹۹

البته قرائت را باید استثنا کرد، اگر اختلاف ما با او در قرائت باشد، نمی توانم به او اقتدا کنم، چرا؟ چون او تحمل نمی کند،ضامن است و حال آنکه از عهده ی ضمان بر نمی آید.

المسأله الثامنه و الثلاثون

در این مسئله سه فرع است:

۱:امام قطّاع است،همین که صدای أذان را از رادیو شنید، فوراً مشغول نماز می شود و حال آنکه از نظر من هنوز موقع اذان نشده است، یعنی وقت داخل نشده است. اما این امام ما قطاع است ولی ما در رساله نوشته ایم که بیست و هفت دقیقه صبر کنند و لا اقل دوازده دقیقه صبر کنند، ولی این امام ما قطاع است، آیا من می توانم به او اقتدا کنم؟ نه! چرا؟« لأنّه صلاته فاسده و داخله فی المستثنی،لا تعاد الصلاه إلّا من خمسه الوقت و الطهور و القبله الخ» نماز این آدم باطل است و به نماز باطل نمی شود اقتدا کرد حتی اگر حمد و سوره اش هم صحیح باشد.

اما اگر امام قطاع است، منتها اگر یک رکعت یا دو رکعت بخواند، وقت داخل است،در اولی تا آخر وقت داخل نمی شود ولی در صورت دوم امام قطاع است، ولی همین که یک رکعت یا دو رکعت خواند، وقت داخل می شود،در اینجا می شود به او اقتدا کرد. چرا؟ بخاطر روایت اسماعیل بن رباح، حضرت به ایشان می فرماید اگر پشت سر امامی نماز می خوانی که هنوز وقت داخل نشده، اما در اثناء نماز وقت داخل خواهد شد، همین که بخشی از وقت را درک کردم،گویا تمام وقت را درک کرده ام.

۲:إذا الإمام فی الصلاه معتقداً دخوله، و المأموم علی العکس، لکنّ یعلم بالدخول فی أثناء الصلاه جاز له الإئتمام لمعتبره إسماعیل بن رباح عن أبی عبد الله علیه السلام:قال:

« إذا صلّیت و أنت تری أنّک فی وقت، و لم یدخل الوقت و أنت فی الصلاه، فقد أجزأت عنک» الوسائل: ج۳، الباب ۲۵ من أبواب المواقیت، الحدیث ۱.

بعضی می گویند این روایت مال فرادا است، ولی علی الظاهر مال جماعت است، یعنی بر فرادا تطبیق نمی کند، «إذا صلّیت و أنت تری فی وقت و لم یدخل الوقت»، اگر فرادا باشد، فدخل الوقت و أنت فی الصلاه، چطور در فرادا که می دانم که وقت داخل نشده، داخل در نماز بشوم، ممکن نیست که یک مسلمان با اینکه می داند وقت داخل نشده شروع به نماز بکند.

علی الظاهر این روایت مال جماعت است و اگر مال فرادا هم باشد باید بگوییم حین الدخول خیال می کرد که وقت داخل است، وقتی که شروع به رکوع کرد، صدای اذان هم بلند شد، فهمید که اول نماز وقت داخل نشده بوده،ولی هنگامی که به رکوع رسید فهمید که وقت داخل شده، می گوید همین مقدار کافی است.

علاوه بر این، لحن روایت هم حاکی از این است که روایت از معصومین علیهم السلام صادر شده است.

«علی أیّ حال» اگر از اول تا آخر وقت داخل نشود، نمی شود به او اقتدا کرد، اما اگر در اثناء وقت داخل بشود، از اول می تواند اقتدا کند، کأنّه خلاق متعال راضی است که بخشی از نماز در وقت واقع شود.

۳: فرع سومی با اولی و دومی فرق می کند، در اولی اماره و حجت دارد، ولی اماره اش خلاف است، در فرع دوم هم حجت دارد، اما حجتش باطل است، فرض کنید یک شاخصی نصب کرده و این شاخص غلط است.

اما در سومی بدون اینکه تکیه کند بر یک اماره ای، فقط به هواه نگاه کرد و گفت وقت داخل شده و شروع به نماز کرد،در اینجا نمی شود به او اقتدا کرد.

خواه در اولی که تا آخر وقت نمازش خارج باشد یا در دومی که بخشی از نماز در خارج وقت و بخشی در داخل وقت، در هیچکدام نمی شود اقتدا کرد. چرا؟

چون این روایت اسماعیل رباح منصرف است به جایی که امام، امام متزن باشد، متزن یعنی وزین، شعور دارد و روی قواعد وارد نماز بشود، غایه ما فی الباب در اینجا شاخصش غلط است یا ساعتش غلط است، اما امامی که بدون هیچ مدرک عقلی و شرعی وفقط یک نگاهی به هوا انداخت و گفت وقت داخل شده و به نماز شروع کرد یا به بانگ خروس اعتماد کرد و گفت حال که خروس بانگ زد، پس صبح شده است.

ولی در اینجا در هردو صورت باطل است،خواه تمامش در خارج از وقت باشد یا بخشی، چرا؟ روایت منصرف است به جایی که امام،امام متزم و روی قواعد وارد نماز بشود

متن عروه:

الفرع الأول: إذا دخل الإمام فی الصلاه معتقداً دخول الوقت و المأموم معتقد عدمه أو شاکّ فیه، لا یجوز له الإئتمام فی الصلاه.یک چیزی از قلم سید افتاده است و این عبارت است از: بشرط أن تکون الصلاه کلّها خارج الوقت، چرا مرحوم سید این قسمت را نفرموده است؟ چون از عبارت بعدش این مطلب فهمیده می شود.

الفرع الثانی: إذا علم بالدخول فی أثناء الصلاه صلاه الإمام جاز له إئتمام به.

ص: ۱۰۲

الفرع الثالث: لو دخل الإمام نسياناً من غير مراعاه للوقت، أو عمل بظنّ غير معتبر از بانگ خروس یا قول بچه ظن پیدا کند- لا یجوز الإئتمام و إن علم المأموم بالدخول فی الأثناء، لبطلان صلاه الإمام حینئذ واقعاً، و لا ینفعه دخول الوقت فی الأثناء فی هذه الصوره لأنّه روایت اسماعیل بن رباح – مختصّ بما إذا کان عالماً أو ظانّاً بالظنّ المعتبر.

شرائط امام جماعت کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط امام جماعت

مرحوم سید در اینجا یازده شرط را ذکر می کند، اولین شرطی را که ایشان ذکر می کند عبارت است از:«بلوغ» دومین شرط را عقل بیان کرده، ولی بهتر این بود که عکس کند، یعنی شرط اول را عقل قرار می داد و شرط دوم را بلوغ، از آنجا که ایشان بلوغ را جلو انداخته است، ما نیز طبق بحث ایشان پیش می رویم.

الشرط الأول: البلوغ

شرط اول این است که امام جماعت بالغ باشد نه صبی، یعنی اگر زن است و برای زنان امامت می کند، باید نه سال را تمام کند و وارد ده سالگی بشود، و اگر مرد است که برای مرداان و زنان امامت می کند،باید پانزده سالگی را تمام کند و وارد شانزده سالگی بشود.

فتاوای علمای امامیه

در میان اصحاب ما همه قائل هستند که بلوغ شرط است مگر دو نفر در سه کتاب، مرحوم شیخ طوسی در کتاب «الخلاف» و در کتاب «المبسوط» قائل به شرطیت نیست،این دو کتابی که کتاب فتواست،هم در خلاف تجویز کرده و هم در مبسوط، استاد ایشان سید مرتضی در کتاب «مصباح» تجویز کرده، اگر ما این دو نفر، و این سه کتاب را در نظر نگیریم و کنار بگذاریم، خود شیخ طوسی در کتاب تهذیب و استبصار قائل به این است که بلوغ شرط است.

ص: ۱۰۳

بنابراین؛اگر این دو نفر را کنار بگذاریم، و شیخ را در این دو کتاب کنار بگذاریم،فقط یک نفر می ماند که سید مرتضی در کتاب مصباح باشد، ایشان قائل به جواز اقتدا به صبی شده است،بقیه علمای ما همگی قائل به شرطیت بلوغ هستند.

فتاوای علمای اهل سنت

۱: از ابو حنفی دو قول نقل شده است، یک قول این است که اقتدا به آن جایز نیست نه در فرض و نه در نفل، قول دوم این است که در فرض جایز نیست اما در نافله جایز است، و آن نافله ای که جماعت در آن جایز است، صلات استسقاء است، اما جماعت در بقیه نوافل از نظر ما بدعت است، جناب ابوحنفی یک قولش این است که مطلقا جایز نیست، قول دیگرش این

است که در فرائض جایز نیست اما در نوافل جایز است.

۲: شافعی می گوید مطلقا جایز است، ابوحنیفه می گوید در فریضه جایز نیست، اما در نوافل جایز است، اصحاب ما هم مطلقا می گویند جایز نیست، مرحوم شیخ در کتاب خلاف و مبسوط فتوا به جواز داده،اما در تهذیب و استبصار فتوا به عدم جواز داده است، اما سید مرتضی در کتاب مصباح فرموده که مطلقا جایز است.

این اقوال مسئله بود و معلوم شد که در این مسئله در میان اهل سنت هم اتفاق نظر نیست، چون برخی از آنان مانند شافعی می گوید مطلقا جایز نیست، برخی هم مانند ابو حنیفه قائل به تفصیل شده است بین فرض و بین نفل.

پس معلوم شد که اهل سنت یکدست نیستند در این مسئله.

ص: ۱۰۴

ولی ما در این مسئله یکدست هستیم، یعنی می گوییم مطلقا جایز نیست، مگر مرحوم مرتضی در کتاب مصباح و مرحوم شیخ در کتاب خلاف و مبسوط.

روایات

ما در این زمینه فقط یک روایت داریم که می گوید جایز نیست، و اصحاب ما به همان یکدانه روایت فتوا داده اند، چند روایت هم داریم که می گویند یا جایز است و یا ده ساله باشد جایز است، و حال آنکه اصحاب ما نسبت به آن روایات فتوا نداده اند، فقط به روایتی فتوا داده اند که می گوید جایز نیست.

روایت غیاث بن کلوب بجلی است که از اهل سنت است،اما فقهای ما به روایت او عمل کرده اند، چند روایت داریم که می گویند جایز است،گاهی می گوید ده ساله باشد جایز است به اینها عمل نکرده اند،و ما طبق قواعدی که در اصول خواندیم،روایتی که معرض عنهای اصحاب باشد، فاقد حجیت است، ما هنگامی که روایت عمر بن حنظله را می خواندیم،در آنجا معتقد شدیم که شهرت فتوایی و شهرت عملی از قبیل مرجّحات نیست، بلکه از قبیل ممیّز الحجه عن اللاحجه است،غالباً می گویند جزء مرجّحات است،ولی ما گفتیم شهرت فتوایی خودش حجت است، شهرت عملی هم از قبیل مرجّحات نیست،بلکه از قبیل ممیّز الحجّه عن اللاحجّه.

بنابراین، مسئله بعد از پیغمبر اکرم مطرح است،اهل سنت می گویند یا مطلقا جایز است یا فرق می گذارند بین فرض و نفل، یعنی در فرض جایز نیست و در نفل جایز است،فقهای شیعه می گویند مطلقا جایز نیست، مگر مرحوم شیخ طوسی و سید مرتضی که فرق گذاشته است.

کلام شیخ طوسی

قال الشیخ : یجوز للمراهق الممیز أن یکون إماماً فی الفرائض و النوافل الّتی یجوز فیها صلاه الجماعه، مثل الاستسقاء، و به قال الشافعی، و عن أبی حنیفه روایتان، إحداهما أنه لا ـ صلاه له ، و لا ـ یجوز الأئتمام به لا ـ فی فرض و لا ـ فی نفل، و الثانیه أنّ له صلاه، لکنّها نفل، و یجوز الإئتمام به فی النّفل دون الفرض.

عبارت علامه در المنتهی

و قال العلامه فی المنتهی: و البلوغ شرط فی الإمام ، و هو مذهب الشیخ فی « التهذیب» و « الاستبصار» ، و به قال ابن عباس ، و ابن مسعود(از صحابه هستند) و عطاء و مجاهد، و الشعبی (از تابعین هستند) و مالک ، و الثوری، و الأوزاغی، و أبو حنیفه، و أحمد. و قال الشیخ فی « الخلاف» و «المبسوط» : یجوز للمراهق الممیّز أن یکون إماما ، و هو قول الحسن البصری، و الشافعی، و إسحاق ، و ابن المنذر، و نقل عن أبی حنیفه، و مالک ، و الثوری، أنه یؤمّ فی النفل، لا فی الفرض.

کلام علّامه در تذکره

و قال فی « التذکره» : و هل یشترط البلوغ لعلمائنا قولان: أحدهما أنّه شرط، فلا تصح إمامه الصبی و إن کان ممیّزا مراهقاً فی الفریضه، و الثانی عدم الإشتراط..

و قال بالقول الأول أی عدم الصحه الشیخ فی النهایه (اولین کتابی که شیخ در فقه نوشته،کتاب النهایه است) و القاضی فی المهذّب. کما قال بالقول الثانی: الشیخ الطوسی فی الخلاف، و المبسوط ، و السید المرتضی فی المصباح، نقله عنه المحقق الحلّی فی المعتبر.

ادله ی مسئله

فتوای مشهور فقط یک روایت دارد، همین یک روایت را گرفته اند و طبق آن فتوا داده اند.

و یدلّ علی القول المشهور ما رواه الشیخ باسناده عن إسحاق بن عمار عن جعفر،عن أبیه أن علیّاً علیه السلام کان یقول:

« لا بأس أن یؤذن الغلام قبل أن یحتلم اذان گفتنش اشکال ندارد، ولی نمی تواند امامت کند - «و لا یؤمّ حتّی یحتلم» فإن أمّ جازت صلاته صلات صبی درست است - و فسدت صلاه من خلفه» الوسائل: ج۵، الباب ۱۴ من أبواب صلاه ا لجماعه، الحدیث۷.

بررسی سند روایت

سند این روایت را ذکر نکرده، فقط مرحوم شیخ از اسحاق بن عمّار نقل کرده، اسحاق بن عمّار فتحی است و ثقه،ولی قبل از ایشان غیاث بن کلوب بجلی است که سنی مذهب می باشد، ولی مرحوم شیخ فرماید طائفه ی ما به روایات این مرد عمل کرده اند، شیخ این مطلب را در کتاب «عدّه الأصول» در باب حجیت خبر واحد ذکر کرده است و در آنجا فرموده است که گروهی هستند که امامی مذهب نیستند، در عین حال اصحاب به روایات آنان عمل کرده اند، شخص دیگری که در سند واقع شده عبارت است از: الحسن بن موسی الخشاب، و ما گفتیم که این آدم هم ثقه است و مرحوم نجاشی نیز او را توثیق را کرده است و راوی از «غیاث» ایشان است، معلوم می شود که غیاث هم چیزی بارش هست که الحسن بن موسی الخشاب از او نقل می کند.پس الحسن بن موسی الخشاب ثقه است که از غیاث نقل می کند، اینها قرینه بر این است که این حدیث، حدیث صحیح وقابل اعتماد است و ما هم در حجیت خبر واحد گفتیم تنها خبر ثقه حجت نیست،بلکه «الخبر الموثوق بصدوره» هم حجت است، و عجیب این است که این روایت را اسحاق بن عمّار به این شکل نقل می کند: « لا بأس أن یؤذن الغلام قبل أن یحتلم و لا یؤمّ حتّی یحتلم» فإن أمّ جازت صلاته و فسدت صلاه من خلفه».

عین همین روایت را از طلحه بن زید خواهیم شنید، او نیز از علیّ علیه السلام نقل می کند، منتها در آن دارد که :«یؤمّ»، با اینکه یکدانه روایت است، ولی یکی می گوید:«یؤمّ»، دیگری می گوید:«لا یؤمّ»

همه به این روایت عمل کرده انـد و فتوا داده انـد، در مقابل این روایت، چند روایت دیگر داریم که دلالت بر جواز می کنند و در عین حال اصحاب به آنها عمل نکرده اند:

۱:مـا رواه غیـاث بن إبراهیم،عن أبی عبـد الله علیه السـلام قـال: «لاـ بـأس بالغلاـم الّـذی لم یبلـغ الحلم أو یؤمّ القوم و أن یؤذن» الوسائل: ج۵، الباب ۱۴ من أبواب صلاه ا لجماعه، الحدیث۳.

روایت اسحاق بن عمار می گفت که :

«یؤذن و لا یؤمّ»، ولی این روایت می گوید: «یؤذّن و یؤمّ».

۲:ما رواه سـماعه بن مهران عن أبی عبد الله علیه السـلام أنّه قال:«تجوز صدقه الغلام و عتقه، و یؤمّ الناس إذا کان له عشر سنین» الوسائل: ج۵، الباب ۱۴ من أبواب صلاه ا لجماعه، الحدیث۵.

ممکن است از این روایت جمع بین روایـتین بکنیم وبگوییم روایـاتی که می گویـد جـایز نیست، «دون العشـره» را می گوینـد، روایاتی که می گویند جایز است، «عشره و فوقها» را می گویند.

ولی این جمع درست نیست. چرا این جمع درست نیست؟ لإسـتلزامه حمـل الروایـات المـانعه علی الفرد النادر، هیـچ وقت مردم بچه ی هشت ساله و نه ساله را امام نمی کنند. تا ائمه علیهم السلام بفرمایند «لا یؤمّ الصبی».

بنابراین، این جمع درست نیست.

۳: ما رواه طلحه بن زید،عن جعفر عن أبیه و عن علیّ این همان روایت غیاث بن کلوب است،او هم از جعفر عن أبیه و عن علیّ علیه السـلام نقل می کند، این هم عن جعفر،عن أبیه،عن علیّ علیه السلام، ولی ضد هم هستند، چون روایت غیاث گفت: یؤذّن و لا یؤمّ، ولی این می گوید هردو جایز است- :

«لا بأس أن يؤذن الغلام الّذی لم یحتلم، و إن یؤمّ الناس» الوسائل: ج۵، الباب ۱۴ من أبواب صلاه ا لجماعه، الحدیث۸.

ما کدام یکی از این دو روایت را باور کنیم؟

معلوم می شود که یکی از این دو روایت اشتباه است، ما قائل به جمع نیستیم تا بگوییم بین عشره سنین و بگوییم جایز است و بین دون عشره سنین و بگوییم جایز نیست، لإستلزامه حمل الروایات المانعه علی الفرد النادر. فلذا ما همان راه خود را می رویم.

بنابراین،ما هم می گوییم جایز نیست،البته من یک چیزی را در اینجا استثنا نکردم، ولی در جای دیگر گفتم و آن اینکه در مدارس ابتدائی و راهنمائی بچه ها می تواند به بچه اقتدا کند یا نه، یا اینکه نماز آنان صوری است نه واقعی ؟

ما معتقدیم که معلمین به سایر بچه ها بگویند که هر چه این بچه گفت، شما نیز همان را بگویید، که این بچه (امام) در حقیقت یکنوع واسطه بشود بین رکوع و سجود،یعنی برای اینکه نظام محفوظ باشد، همه سجده کنند و همه رکوع کنند بخاطر این جهت او را امام کرده اند.

الشرط الثانی:العقل

اینکه روایات و علمای ما می گویند مجنون نمی تواند امام بشود، آیا مجنون مطبق را می گویند یا مجنون ادواری را؟

مجنون مطبق به آنکس می گویند که همیشه دیوانه است، یعنی در تمام سال جنون دارد، ولی مجنون ادواری به مجنونی گفته می شود که شش ماه دیوانه است و شش ماه دیگر حالت دیوانگی ندارد و عاقل است، روایات و علمای ما کدام یک را می گویند؟

من معتقـدم – که اولی را که مجنون مطبق باشـد– نمی گوینـد، بلکه ناظرنـد به مجنون ادواری، و باز هم ناظرند به آنجایی که حالت جنونش از بین رفته باشـد و الا در حالت جنون که گفتن ندارد، یعنی مسـلم و قطعی است که در آن حالت نمی شود به او اقتدا کرد.

روی أبو بصیر،عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «خمسه لا یؤمّنون الناس مع کلّ حال و عدّ منهم المجنون»

یقع الکلاـم فی المجنون الإدواری حال إفاقته، فهل یجوز الإقتـداء به، أو لا؟ و قـد تقـدّم عن العلّامه صـحه الإقتـداء، لکن یکره، لإمکان أن یکون قد احتلم حال جنونه و لا یعلم، و لئلّا یعرض الجنون فی الأثناء، و یمکن القول بالصحّه لدخوله تحت قوله علیه السلام: «صلّ خلف من تثق بدینه» و إلّا فالمرجع عدم المشروعیه. اصل عدم مشروعیت است.

و یحتمـل أن یکون النهی عن إمـامه المجنون نـاظراً إلی الإـدواری فی حـال إفـاقته، و إلّا فالجنون المطبق، أو الإدواری، فی حال الجنون غنیّ عن النهی،من غیر فرق بین إمامه صلاه الجمعه و الجماعه.

من احتمال می دهم که روایات ناظر به ادواری باشد و آنهم در حال افاقه، ولی بعضـی می گویند در حال افاقه اقتدا به او جایز است و تمسک می کنند به اطلاق «صلّ خلف من تثق بدینه».

شرائط امام جماعت کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط امام جماعت

بحث ما در باره ی شـرائط امام جماعت بود، که تا کنون دو شرط آن را خواندیم، شرط اول عبارت بود از بلوغ، شرط دوم هم عقل بود، الآن وارد شرط سوم می شویم.

ص: ۱۱۰

الشرط الثالث: الإیمان

سومین چیزی که در امـام جمـاعت شـرط می باشـد عبارت است از ایمان، ایمانی که در روایات و در محل بحث مطرح است، غیر از آن ایمانی است که در قرآن مجید مطرح است، در قرآن مجید آمده است که:« إلّا الذین آمنوا و عملوا الصالحات».

ایمـان در آنجـا به معنـای ایمان به خـدا و رسول خـداست،ولی در اینجا ایمان معنای خاصـی دارد و آن این است که معتقـد به ولایت ائمه ی اهل بیت علیهم السلام باشد.

به بیان دیگر مؤمن، یعنی شیعه و مراد از شـیعه هم شـیعه کامل است که همان شـیعه ی اثناعشـری باشد، ولذا فقهای ما مواظب بودند که طوری کتاب بنویسـند تا دیگران را تحریک نکنند و در ضـمن ادب را هم رعایت کرده باشـند، از این رو تعبیر هایی

که در کتاب های خودشان به کار می برند، تعبیر های مودبانه است مانند:«لا یجوز الصلاه خلف المخالف»، این نشانه ی ادب و نشانه ی مناظره است، یعنی اگر ما بخواهیم با افرادی مناظره کنیم، باید ادب را رعایت را کنیم، مرحوم آیه الله بروجردی اصرار داشتند که کتاب «مختصر النافع» در مصر چاپ شود و ظاهراً هزینه اش را هم خود ایشان پرداختند و در آنجا چاپ شد، در ظرف چهل روز همه ی نسخه های آن در مصر تمام شد و ناچار شدند که دو مرتبه چاپ کنند. چرا؟ چون تعبیر های محقق، تعبیر های حساب شده است مانند: «لا تجوز الصلاه خلف المخالف».

عبارت مرحوم شیخ در کتاب «الخلاف»

قال الشیخ: لا تجوز الصلاه خلف من خالف الحق من الإعتقادات، و لا خلف الفاسق، و إن وافق فیها (در عقائد) و قال الشافعی: أکره إمامه الفاسق، والمظهر للبدع، و إن صلّی خلفه، جاز، و حکی عن مالک أنّه قال: لا یؤمّ ببدعیّ» الخلاف:۱۴۴۹.

ص: ۱۱۱

کلام محقق حلّی در شرائع

قال المحقق الحلّی: یعتبر فی الإمام، الإیمان» شرائع الإسلام: ۱/۱۲۴.

عبارت علّامه در منتهی المطلب

و قال العلّامه الحلّی: و یشترط فیه الإیمان، ذهب إلیه علمائنا أجمع، ثم نقل قول الشافعی و مالک» منتهی المطلب:۶/۱۲۴.

بیان علّامه در تذکره الفقهاء

و قال أیضاً: الإیمان شرط فی الإمام، فلا تصحّ الصلاه خلف أهل البدع والأهواء، و من خالف الحقّ، سواء أظهر البدعه، أو لا» تذکره الفقهاء: ۴/۲۷۹.

مرحوم محقق در صلات میت فرموده است که:«و یلعن المخالف»

ممکن است بگویید دلیل این مسئله چیست؟

ما دلیلش را در اینجا نیاوردیم،زیرا این مسئله در پیش ما بدیهی و مسلّم است، و اگر کسی بخواهد ادله را ببیند، به جلد پنجم وسائل الشیعه،باب دهم مراجعه کنند،که از آن جمله است:

۱: محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی،عن أحمد بن محمّد، عن عبد الله ابن حجّال، عن ثعلبه، عن زراره قال:« سألت أبا جعفر علیه السلام عن الصلاه خلف المخالفین، فقال: ما هم عندی إلّا بمنزله الجدر» الوسائل: ج ۵، الباب ۱۰ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۱.

۲:و باسناده عن أحمد بن محمّد بن عیسی أحمد بن محمّد بن عیسی، معاصر است با أحمد بن محمّد بن خالد، ولی از او نقل نکرده است، بلکه از پدر أحمد نقل کرده است و کنیه ی پدر احمد، أبی عبد الله است، یعنی احمد بن عن أبی عبد الله البرقی، ما برای تخفیف کنیه را حذف می کنیم عن أبی عبد الله البرقی أنّه قال: کتبت إلی جعفر الثانی علیه السلام: «أیجوز الصلاه خلف من وقف علی أبیک امام هشتم – و جدّک امام هفتم -؟ فأجاب لا تصلّ وراءه» الوسائل: ج ۵، الباب ۱۰ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۵.

بنابراین، شرط اول این است که امام جماعت بالغ باشد، شرط دوم این است که عاقل باشد، شرط سوم این است که شیعه ی اثنا عشری باشد، یعنی مخالف نباشد.

إن قلت: ممکن است کسی بگوید که شما در باب تقیه گفتید که صلات متقی صحیح است در صورتی که تقیه اش تقیه ی خوفی باشد، پس چطور در اینجا می گویید:« لا تصلّ خلف المخالف»؟

قلت: در پاسخ عرض می کنیم که حکم الهی بر دو قسم است:

الف: حکم اولی واقعی، ب: حکم واقعی ثانوی، حکم اولی همان است که در باب دهم وسائل است، یعنی:« لا ـ تصلّ خلف المخالف»، اما حکم ثانوی در باب پنجم است، در آنجا ائمه علیهم السلام اصرار دارند که: استحباب حضور الجماعه خلف من لا یقتدی به، للتقیه. حتی می گویند در صف اول بایستید. روایاتی را به این مضمون داریم که : «من صلّی معهم فی الصفّ الأول کمن صلّی مع رسول الله فی الصفّ الأول»، این روایات، روایت تقیه ای است و از باب عنوان ثانوی است و در باب تقیه گفتیم که تقیه بر دو قسم است:

الف:تقیه ی خوفی، ب: تقیه ی تحبیبی،

ما در تقیه ی خوفی قائل به اجزاء شدیم، اما در تقیه ی تحبیبی، قائل به احتیاط شدیم، به این معنی که بعداً نمازش را اعاده کند.

بنابراین؛ منافاتی ندارد که ایمان در امام جماعت شرط باشد، و در عین حال نماز در شرائط خاصی ن خلف المخالف مجزی باشد.

الشرط الرابع: العداله

شرط چهارم عدالت است، عدالت را در لغت عرب به معنای میانه روی معنا کرده اند، امیر المؤمنین علیه السلام می فرماید:« ملبسهم الإقتصاد»، اقتصاد به معنای میانه روی است، یعنی نه لباس جنده می پوشند که نشانه ای گدائی است و نه لباس های فاخری که نشانه ای کبر است.

اقتصاد به معنای میانه روی است، عدالت نیز به معنای میانه روی است.

عـدالت جز میانه روی بین افراط و تفریط در لغت چیز دیگری نیست، «لسان العرب» عـدالت را این گونه معنا می کنـد: العـدل خلاف الجور و هو فی اللغه:القصـد فی الأمور، و هو عباره عن الأمر المتوسط بین طرفی الإفراط و التفریط، و العـدل من الناس: هو المرضیّ قوله و حکمه.

آدم عادل کسـی است که رفتار و گفتارش مورد رضایت باشـد.پس عدل از نظر لغت همین است که بیان شد، از نظر آیات نیز تقریباً چنین است، چون لسان العرب عدل را این گونه معنا کرد:

۱:خلاف الجور، ۲: القصد، ۳: التوسط بین الإفراط و التفریط، : العدل من الناس، کسـی است که قول و حکمش مورد رضایت باشد.

آیات قرآنی:

وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ یعنی جور نباشد، من مامورم به عدل، نه اینکه مامور به جور باشم.

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً

در اینجا به معنای میانه روی و تساوی است، یعنی اگر ترس این را داشتید که نتوانید تساوی بین آنان برقرار کنید، پس به یکی اکتفا کنید.

فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا

معلوم می شود که عدالت ضد هوا و هوس است و هوا و هوس همان ظلم است و جور.

اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ

وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ

إِنَّ اللَّـهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ

وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّـهِ

وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ا

اگر ما مجموع آیات را در نظر بگیریم، معنایش این است که جور نداشته باشید، هوا و هوس قبله ی شما نباشد، افراط و تفریط نکنید، در میان مردم که زندگی می کنید، زندگی شما مرضی باشد هم از نظر قول و هم از نظر حکم.

این معنای لغوی عدل بود، اما اینکه معنای اصطلاحی عدالت چیست؟ آن را در آینده خواهیم خواند، فعلاً همین اندازه بحث می کنیم که عدالت شرط است، اما اینکه ماهیت عدالت چیست؟ بحثش در آینده خواهد آمد.

آیا عدالت شرط است یا شرط نیست؟

ما در قرآن مجید آیه ای نداریم که بگوید در امام جماعت عدالت شرط است، بله! در قرآن مجید داریم که در شاهد عدالت شرط است مانند: وَأَشْهِدُوا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّـهِ .

حتی در کاتب هم داریم که باید عادل باشد مانند: وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ

ولی ما در قرآن مجید آیه ای نداریم که بگوید در امام جماعت عدالت شرط است.

البته این شرط در قرآن نیست، ولی در روایت است.

اقوال فقها در مسئله

حال که معنای لغوی عدالت فهمیده شد، باید ببینیم که آیا عدالت شرط است یا شرط نیست؟

شافعیه و حنفیه گفته اند که عدالت در امام جماعت شرط نیست، زیرا پیغمبر اکرم صلّی الله علیه و آله فرمود: «صلّ خلف کلّ برّ و فاجر»

اما اینکه آیا این حدیث درست است یا نه، یعنی آیا پیغمبر چنین دستور می دهد که پیشوای یک جمعیت، انسان بدکاری باشد، فاجر هم که اعم است، یعنی هم سارق را می گیرد و هم زانی و امثالش را می گیرد.

مرحوم آقا میرزا مهدی بروجردی از مرحوم آقای حاج شیخ نقل می کرد، که ایشان گفت من با جمعی عازم مکه بودم که بسیاری از آنان از اهل سنت بودند،دیدم که امام جماعت آنان یکی از بدترین انسان هاست، به آنان گفتم که یک انسان دیگری را پیدا کنید، چرا این را امام قرار دادید و جلو انداختید؟

گفتند می ترسیم که اگر امام نباشد، موقعی که ما به نماز می ایستیم، او اشیاء ما را به سرقت ببرد، فلذا برای اینکه از اشیاء خود مطمئن باشیم، او را امام کردیم تا حواس ما در نماز جمع باشد.

البته منطق کسانی که یک چنین حدیثی را به پیغمبر نسبت می دهند که:«صلّ خلف کلّ برّ و فاجر»، بهتر از این نخواهد بود.

اما حنابله و مالکیه می گویند امام جماعت باید عادل باشد.

کتابی که بنام :«الموسوعه الفقهیه الکویته» نوشته شده، در آنجا می گوید که دو طایفه جایز می دانند مانند: حنفی ها و شافعی ها، و دو طایفه ای دیگر جایز نمی دانند مانند: حنابله و مالکیه.

ولی من به کتاب خلاف که نگاه کردم، خلاف می گوید سه طایفه جایز می دانند، یعنی هم شافعیه جایز می دانند هم حنفیه و هم حنابله، فقط مالکیه جایز نمی دانند و با ما موافق هستند.

اما شیعه «علی قول واحد» قول واحد دارند که صلات پشت سر فاسق جایز نیست، بلکه امام جماعت باید عادل باشد.

ولی هنگامی که روایات را نگاه می کنیم، می بینیم که در روایات کلمه ی عادل نداریم، منتها عناوینی که منهی عنه است و نیز عناوینی که مجوز هستند، نتیجه ی همه ی آنها عدالت است، یعنی از مجموع آنها (اعم از عناوین منهیه و عناوین مجوزه) عدالت به دست می آید.

ص: ۱۱۶

والعناوین الوارده فی هذه الروایات عباره عن:

۱:الغالی، لا یجوز، ۲: المجهول، لا یجوز،

: الجاهر بالفسق، لا یجوز، ۴: الفاجر، لا یجوز، ۵: کونه عاقاً قاطعاً، لا یجوز،۶: مقترفاً للذنوب، لا یجوز، ۷: شارب النبیذ و الخمر، لا یجوز.

اینها عناوین سبعه هستند که می گویند:

لا یجوز.

العناوین المجوزه، هی عباره عن:

الف: من تثق بدینه، ب: من أهل الولایه.

تثق بدینه، یعنی امامیه، مگر اینکه دین را اعم از عقیده و عمل بگیریم.

این عناوین در روایات ما آمده است و اگر ما اینها را جمع بندی کنیم، نتیجه می شود: عدالت.

روایات مسئله

۱:و باسناده (صدوق) عن محمّد بن أحمد بن یحیی، عن محمّد بن عیسی، عن الحسن بن علی بن یقطین، عن عمرو بن إبراهیم، عن خلف بن حماد، عن رجل، عن أبی عبد الله علیه السلام قال:«لا تصلّ خلف الغالی، و إن کان یقول بقولک هر چند شیعه است-، و المجهول،و المجاهر بالفسق، و إن کان مقتصداً- یعنی از نظر عقیده غالی نباشد، مقتصد در مقابل غالی است، چون غالی از نظر عقیده مقتصد نیست- » الوسائل: ج ۵، الباب ۱۰ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۶.

۲: وفی(عیون الأخبار) باسناد یأتی عن الفضل بن شاذان عن الرضا علیه السلام فی کتابه إلی المأمون قال: «لا صلاه خلف الفاجر» الوسائل: ج۵،الباب ۱۱ من أبواب صلاه الجمعه،الحدیث ۵.

مامون از حضرت رضا علیه السلام خواست که خلاصه ی اسلام را بنویسد، حضرت یک رساله ای برای مامون نوشته است که در آن خلاصه ی اسلام است ودر فراز از آنها حدیث فوق آمده است.

ص: ۱۱۷

۶: وفی (الخصال) بالإسناد الآتی عن الأعمش،عن جعفر بن محمّد عله السلام فی حدیث شرائع الدّین قال:

« و الصلاه تستحبّ فی أوّل الأوقات، و فضل الجماعه الفرد بأربع و عشرین، و لاـ صلاه خلف الفاجر، و لا یقتدی إلّا بأهل الولایه»

الوسائل: ج۵،الباب ۱۱ من أبواب صلاه الجمعه،الحدیث۶.

۳: و عن علیّ بن محمّـد،عن سهل، بن زیاد، عن علیّ بن مهزیار، عن أبی علیّ ابن راشد قال: «قلت لأبی جعفر علیه السلام إنّ موالیک قد اختلفوا فأصلّی خلفهم جمیعاً؟ فقال (قال):

«لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدینه»

الوسائل: ج۵،الباب ۱۰ من أبواب صلاه الجمعه،الحدیث۲.

از اینکه شیعه بوده،مراد از «دین» دین عملی است،چون فرض این است که «إنّ موالیک قد اختلفوا فأصلّی خلفهم»؟ موالی، یعنی دوستان،معلوم می شود که شیعه بوده اند، فلذا حضرت می فرماید:«لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدینه».

۴:محمّد بن علیّ بن الحسین باسناده عن عمربن یزید:« أنّه سأل أبا عبد الله علیه السلام عن إمام لا بأس به فی جمیع أموره عارف غیر أنّه یسمع أبویه الکلام الغلیظ الّذی یغیظهما، أقرء خلفه؟ قال: لا، تقرء خلفه ما لم یکن عاقّاً قاطعاً» الوسائل: ج۵،الباب ۱۱ من أبواب صلاه الجمعه،الحدیث۱.

۵: محمّد بن الحسن باسناده عن محمّد بن أحمد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد،عن سعد بن اسماعیل، عن أبیه قال:« قلت للرضا علیه السلام: رجل یقارف الذنوب و هو عارف بهذ الأمر أصلّی خلفه؟ قال: لاـ» الوسائل: ج۵، الباب ۱۱ من أبواب صلاه الجمعه،الحدیث۱۰.

پس ما تا کنون چهار شرط را خواندیم، که یکی از آنها عدالت بود، اما اینکه حقیقت عدالت چیست؟ در آینده بحثش خواهد آمد.

ص: ۱۱۸

شرائط امام جماعت کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط امام جماعت

بحث ما در باره ی شرائط امام جماعت بود و تا کنون چهار شرط آن را خواندیم، نوبت رسیده به شرط پنجم.

الشرط الخامس:أن لا یکون ابن الزنا

شرط پنجم برای امام جماعت این است که ولد الزنا نباشد، عبارات علمای ما در اینجا مختلف است، یعنی گاهی می گویند ولد الزنا بودن مانع است،معنای اینکه ولد الزنا نباشد،یعنی ابن الزنا مانع است،گاهی می گویند طهاره المولد شرط است، یعنی شرط این است که مولد او طیّب و طاهر باشد، این گونه اختلاف در فقه ما فراوان است، یا ابن الزنا بودن مانع است،البته در مسئله ی ما از نظر بعضی ها اثر دارد هر چند از نظر ما اثر ندارد که آیا «شرط» طهارت مولد است یا اینکه ابن الزنا بودن مانع است؟

ممکن است مثال دیگر بزنیم که آیا این شرط است یا مانع و آن این است که آیا یکی از شرائط صحت نماز این است که مأکول اللحم باشد یا اینکه ماکول اللحم بودن شرط نیست،بلکه غیر ماکول مانع است، «هل الشرط کونه مأکول اللحم»،یا اینکه غیر ماکول بودن مانع است؟

البته در آنجا اثر دارد،اگر بگوییم ماکول اللحم باید باشد،در مقام شک نمی توانیم نماز بخوانیم که آیا ماکول است یا نه؟ چرا نمی توانیم نماز بخوانیم؟« لأنّه یجب إحراز الشرط» یعنی باید شرط را احراز کرد.

اما اگر بگوییم ماکول بودن شرط نیست،بلکه غیر ماکول بودن مانع است، می توانیم استصحاب عدم مانع بکنیم و بگوییم قبل از آنکه من این لباس را بپوشم حامل غیر ماکول نبودم،نمی دانم که آیا بعد از پوشیدن این لباس که از خارج آمده، آیا من حامل غیر ماکول شدم یا نه؟ استصحاب عدم حامل ماکول بودن خودم را می کنم، یعنی اینکه من حامل غیر ماکول نیستم. البته در آنجا فرق است که آیا مأکول بودن شرط است یا غیر ماکول بودن مانع است؟ کسانی که می گویند ماکول بودن شرط است، در شک در ثوب مشکوک و لباس مشکوک اجازه ی نماز خواندن نمی دهند، مرحوم آیه الله بروجردی مدت ها اجازه نمی داد.

ص: ۱۱۹

اما اگر بگوییم ماکول بودن شرط نیست، بلکه غیر ماکول بودن مانع است، خیلی ها هستند که اجازه می دهند و می گویند استصحاب عدم حمل غیر ماکول می کنیم، یعنی من حامل غیر ماکول نبودم،بعد از پوشیدن می گوییم اصل این است که همان عدم باقی است. ولذا یک مسئله ای است در فقه که آیا در لباس مشکوک می شود نماز خواند یا نه؟ الإختلاف مبنیّ علی أنّ الشرط کونه ماکول اللحم، پس نمی شود نماز خواند، چرا؟ باید احراز شرط کنیم.

اما اگر بگوییم غیر ماکول بودن مانع است،می توانم احراز کنیم عـدم مانع را، و بگوییم قبل از پوشـیدن مانع نبود،حالا هم مانع نیست. البته این اختلاف در آنجـا خیلی اثر دارد که نمـاز خوانـدن در آن جـایز است یا جایز نیست، از این روست که بزرگان رساله های زیاد در لباس مشـکوک نوشـته اند و اختلاف هم مبنی بر همین است که:« هل هو شـرط فلا یجوز، لأنّه یجب احراز الشـرط. أو أنّ المـانع غیر مـاکول بودن است،مـانع را می توانیم عـدمش را احراز کنیم و بگوییم من حامل نبودم، پس الآن هم حامل نیستم، در اینجا نیز همان نزاع است که آیا طهاره المولد شرط است یا ابن الزناء بودن مانع است، اگر طهاره المولد شرط باشد، پشت سر مشکول نمی شود نماز خواند. چرا؟ چون نمی دانیم که آیا طهارت مولد دارد یانه؟

اما اگر بگوییم طهارت مولد شـرط نیست، بلکه ابن الزناء نباشد، دراینجا مرحوم آقای خوئی استصـحاب جاری کرده که همان استصحاب عدم ازلی باشد.

حال باید ببینیم که آیا کسی که قطعاً ولد الزنا است،می شود پشت سرش نماز خواند یا نه؟

ص: ۱۲۰

همه ی مسلمین می گویند که نمی شود پشت سر او نماز خواند فقط ابوثور استثنا کرده،بقیه استثنا نکرده،از عایشه هم نقل شده که گفته چه اشکالی دارد، پدر و مادر گناه کرده اند، این پسر که گناهی نکرده، چرا وزر و جرم پدر و مادر را این پسر بکشد، عایشه هم موافقت کرده،اما بقیه ی علما همگی اتفاق نظر دارند که: لا یجوز إمّا تحریما أو کراهه» یا می گویند حرام است یا می گویند مکروه است، کسی قائل به استحباب نیست، ما که شیعه هستیم،قائل به حرمتیم و گروهی هم قائل به حرمت هستند، در این زمینه روایات نبوی داریم و هم روایات اهل بیت داریم.

الشرط الخامس : أن لا یکون ابن الزناء.

کلام علّامه در کتاب تذکره الفقهاء

قال العلامه فی التذکره: طهاره المولد شرط فی الإمام فلا تصحّ إمامه ولد الزّناء عند علمائنا لقوله علیه السلام :« ولد الزنا شرّ الثلاثه» بدتر از پدر و مادر است،چون خباثت پدر و خباثت مادر هردو عصاره می شود در ولد الزنا- . فإذا کان شرّه اعظم من شر أبویه و لا تصحّ إمامتهما فکذا هو... إلی أن قال: و کرهه الشافعی و أبو حنیفه وأصحابه و مالک ، و سوّغه الثوری و أحمد و إسحاق من غیر کراهه لقول عائشه:« ما علیه من وزر أبویه من شیء» و لا دلاله فیه عایشه که با این استدلال می کند« ما علیه من وزر أبویه من شیء» وزر پدر و مادر بر گردن بچه نیست «لا تزر وازره وزر أخری» اما این دلیل نمی شود که ما بتوانیم پشت سر ولد زنا اقتدا کنیم، چون ممکن است وزر والد و وزر والده بر عهده ی فرزند نباشد، ولی ما دلیل بر جواز می خواهیم، خصوصاً هر کجا که امر یک امر عبادی باشد و ما شک در مشروعیت آن کنیم، اگر دلیلی داشته باشیم مطلق و بگوید مطلقا جایز است، اهلاً و سهلاً، اما اگر مطلق نباشد، در شک در «مشروعیت» عمل به آن حرام است، چون بدعت است، هر کجا که ما شک در مشروعیت کنیم، عمل به آن حرام است.

ص: ۱۲۱

بله! یک موقع اطلاق داریم مانند: « أحل الله البیع، أوفوا بالعقود»، در آنجا ها ما اطلاق داریم ولذا عمل می کنیم فلذا بیع فارسی درست است ، عقد فارسی خوب است،اما اگر شک در مشروعیت کنیم، اما دلیل مطلقی نباشد،اصل عدم مشروعیت است حتی یقوم علیه دلیل - أمّا من لا یعرف أبوه و لا علم کونه ولد زنا فالوجه صحه إمامته. مرحوم علامه می گوید پشت سر مجهول می شود نماز خواند، این با عبارتش سازگار نیست. چرا؟ چون در عبارت فرمود: «یشترط طهاره المولد»، شما باید این شرط را احراز کنید.

بله! اگر کسی بگوید ولد زنا مانع است، در این صورت پشت سر مجهول می شود نماز خواند، اما اگر کسی طهارت مولد را شرط کرد، دیگر نمی تواند پشت سر مجهول نماز بخواند، چون طهارت مولد شرط است و شرط را باید احراز کرد.

بله! اگر ابن زنا مانع باشد، عدم مانع را می شود بالاستصحاب احراز کرد- و عبّر صاحب الحدائق عن هذا الشرط مثل العلّامه ب « طهاره المولد» و قال: هو أن لا یعلم کونه ابن زنا، و هو مذهب الأصحاب من غیر خلاف ینقل.

و یدل علیه الصحیحان:

۱. محمد بن یعقوب، عن جماعه، عن أحمد بن محمّد،عن الحسین بن سعید، عن فضاله بن أیّوب، عن الحسین بن عثمان، عن ابن مسکان، عن أبی بصیر، یعنی لیث المرادیّ، عن أبی عبد الله علیه السلام: « خمسه لا یؤمون الناس علی کل حال، و عد منهم المجنون و ولد الزنا» الوسائل: ج۵، الباب ۱۴ من أبواب الصلاه الجماعه، الحدیث۱.

۲: صحیحه زراره عن أبی جعفر قال: قال أمیر المؤمنین :« لا یصلین أحدکم خلف المجنون و ولد الزنا» الوسائل: ج۵، الباب ۱۴ من أبواب الصلاه الجماعه، الحدیث۲

ص: ۱۲۲

۳: محمّد بن الحسین باسناده عن محمّد مسلم، عن أبی أبی جعفر علیه السلام أنّه قال:« خمسه لا یؤمّون النّاس و لا یصلّون بهم صلاه فریضه فی جماعه، و عدّ منهم ولد الزنا» الوسائل: ج۵، الباب ۱۴ من أبواب الصلاه الجماعه، الحدیث۴.

اشکال آیه الله خوئی نسبت به روایت محمد بن مسلم

مرحوم آقای خوئی می گوید دو روایت اول صحیح است و ما هم گفتیم صحیح است، اما به این روایت که می رسد، می فرماید: صحیح نیست، چون محمد بن علیّ بن الحسین (یعنی صدوق) از کتاب محمد بن مسلم نقل کرده و بین صدوق و محمّد بن مسلم در وسط افراد غیر ثقه هستند.

بنابراین، این روایت صحیحه نیست، چون روایت را از کتاب محمد بن مسلم گرفته ، صدوق در سال ۳۸۱ فوت کرده، محمد بن مسلم در سال ۱۵۰ فوت کرده و بین آن دو تقریبا دویست سال فاصله است، قطعاً نسبت به کتاب محمد بن مسلم سند دارد و می فرماید در سند مشکل داریم، چون در سند علیّ بن احمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن خالد البرقی، پدر و پسر مهملان هستند، یعنی توثیق نشده اند، این پدر و پسر عبارتند از نوه های أحمد بن محمد بن خالد، مهمل،یعنی توثیق نشده اند،بر خلاف مجهول که ناشناخته اند، ولی مهمل کسانی هستند که آنان را می شناسیم، ولی توثیق نشده اند، این اشکال آقای خوئی وارد نیست. چرا؟ مرحوم صدوق در اول کتاب می گوید که من این روایات را از کتاب های مشهور نقل کردم، یعنی اسناد آنها به مؤلفین شان قطعی است، اینکه من سند را نقل می کنم، این از باب این است که روایت از حالت ارسال در بیاید و حالت اسناد پیدا کند، و الا این سند ها جنبه ی تبرعی دارد نه اینکه سند واقعی باشد. این اشکال کراراً از ایشان است و خیلی از روایات را تضیف می کند،چون بین صدوق و صاحب آن کتاب افراد مهملی هستند.

ص: ۱۲۳

جواب از اشکال آیه الله خوئی

جوابش این است که مرحوم صدوق این روایات را از کتبی گرفته که مشهوره هستند فلذا در اولش می گوید فلان و فلان و...،

مثلاً الآن افرادی پیش من می آیند و می گویند برای من اجازه روایت زا کلینی بنویسید، و حال آنکه بین من و مرحوم کلینی هزار سال فاصله است، ولی ثبوت کتاب کافی نسبت به کلینی محرز است،اینکه من اجازه ی روایت می دهم این جنبه ی تبرعی و تبرکی دارد و الا احتیاج به اجازه ی من نیست.

بنابراین، این روایات، روایات صحیحه است و هیچ گونه اشکالی در این جهت نیست.

خلاصه بحث در این است که آیا طهارت مولد شرط است یا ابن زنا بودن مانع است؟

از این روایات استفاده می شود که ابن زنا بودن مانع است نه اینکه طهارت مولد شرط باشد.

ولی در اینجا از نظر من فرقی نیست بین اینکه طهارت مولد را شرط بدانیم یا ابن الزناء بودن را مانع بدانیم، اینجا مثل لباس مشکوک نیست،در لباس مشکوک می توانم بگویم قبل از آنکه من این قبا را بر تن کنم ،« لست لابساً غیر المأکول»، استصحاب عدم لابسیت می کنم،ولی در اینجا فرق نمی کند، یعنی در اینجا من ناچارم که استصحاب عدم ازلی کنم، در آنجا استصحاب عدم ازلی نیست، بلکه استصحاب موجود است، بعد از آنکه عبا را پوشیدم، «لم أکن حاملاً لغیر المأکول».

پس الآن هم حامل نیستم، استصحاب عدم ازلی نیست،استصحاب پنج دقیقه پیش است، پنج دقیقه پیش أنا لم أکن لابساً لثوب غیر مأکول، الآن هم نیستم. اما در اینجا باید استصحاب عدم ازلی بکنیم و بگوییم این پسر قبل از آنکه نطفه اش منعقد بشود قبل از آنکه پدر و مادرش با همدیگر آمیزش بکنند، لم یکن ولد الزنا، حالا که باهم لقاحی حاصل شد، باز ولد الزنا نیست، استصحاب عدم ازلی است.

ص: ۱۲۴

و لی استصحاب عدم ازلی از نظر ما مثبت است چرا؟ آنکه حالت سابقه دارد غیر از آن چیزی است که اثر بر آن مترتب است، آن چیزی که حالت سابقه دارد، سالبه به انتفاء موضوع است، یعنی این پسر نبود، ولدالزنا هم نبود، اما حالا که می خواهیم اثر بار کنیم، سالبه به انتفاء محمول می خواهیم درست کنیم، یعنی پسر هست، می گوییم که ولد الزنا نیست. مستصحب ما سالبه به انتفاء موضوع است، آنکه اثر شرعی برایش مترتب است، «الولد الوصوف بکونه لم یکن ولد الزنا»، این حالت سابقه ندارد، یعنی کی بود که این ولد بود،، ولد الزنا نبود، پس حالاـ هم ولد الزنا نیست، آنکه حالت سابقه دارد، سابقه به انتفاء موضوع است، یعنی لم یکن الولد موجوداً،فلم یکن ولد الزنا، ولی الآن نمی گوییم لم یکن الولد موجوداً،بلکه می گوییم: الولد موجود، موصوف بکونه لم یکن ولد الزنا، این حالت سابقه ندارد.

پس آنکه حالت سابقه دارد، سالبه به انتفاء موضوع است،لم یکن الولد موجوداً، فلم یکن ولد الزنا،اینکه اثر شرعی ندارد، پشت سر کسی که نماز می خوانیم،کان الولد موجوداً، ولم یکن ولد الزنا، این حالت سابقه ندارد.کی بود که ولد بود و متصف به عدم زنا؟!

بنا شد که فرق نکند چه طهارت مولد را شرط بدانیم و چه ابن الزنا را مانع، فرق نمی کند، آنجا شرط احراز نشده،اینجا هم عدم المانع احراز نشده، و حال آنکه همه ی مسلمانان پشت سر مسلمان نماز می خواند بدون اینکه از این جهتش تفتیش کنند که این ابن زنا است یا ابن الزنا نیست، پس معلوم می شود که شارع مقدس ابن الزناء معلوم را موضوع قرار داده است، یعنی اگر معلوم نباشد،اصاله الصحه در انساب جاری است، مرحوم محقق نقل می کند که در پنج مورد اصاله الصحه جاری است که یکی از آنها انساب است.

ص: ۱۲۵

خلاصه مطالب

ما در اینجا چند مطلب را بیان کردیم:

۱:هل الشرط طهاره المولد أو كونه ابن الزنا مانعاً؟

گفتیم در این زمینه عبارات علما مختلف است، علامه می گوید طهارت شرط است، صاحب حدائق فرمود ابن الزنا مانع است.

۲: دلیل بر اینکه جایز نیست، چیست؟

اهل سنت روایات داشتند و ما نیز روایات داشتیم .

۳: روایت محمد بن مسلم را مرحوم خوئی تضعیف کرده. چرا؟ چون بین صدوق و بین محمد بن مسلم، دو نفر مهمل هستند که عبارتند از: علی بن احمد بن احمد محمد بن خالد.

۴: ما در جواب گفتیم، این کتاب ها مشهور و معلوم بوده، سند جنبه ی تبرعی دارد.

۵: اگر شرط باشد،احرازش لازم است و ممکن نیست، اما اگر مانع باشد، مرحوم خوئی فرموده است که ما می توانیم احراز عدم مانع کنیم. چرا؟ استصحاب عدم ازلی داریم، این بچه متولد نشده بود، ولد الزنا هم نبود، شک داریم که بعد از تولد،موضوع پیدا شد، محمول عوض شد یا نه؟ اصل این است که محمول عوض نشده است

۶: ما در جواب گفتیم آنکه حالت سابقه دارد، سالبه به انتفاء موضوع است، لم یکن الولد موجوداً، فلم یکن ولد الزنا، پشت سر این نمی شود نماز خواند، آنکه می شود پشت سرش نماز خواند، کان الولد موجوداً، موصوفاً بأنّه ولد الزنا، این موصوفاً محرز نیست.

۷: در نتیجه مسئله را حل کردیم و گفتیم از اینکه سیره جاری است و همه پشت سر همه نماز می خوانند و در انساب تفتیش نمی کنند، معلوم می شود که اصاله الصحه حاکم است مگر اینکه علم أنّه ولد الزنا.

ص: ۱۲۶

الشرط السادس: الذكوره إذا كان المأمون أو بعضهم رجالاً

امام جماعت باید مرد باشد، این در صورتی است که همه ی مامومین یا بعضی از آنها مرد باشند، حتی خنثی اعم از خنثای مشکل و غیر مشکل باید امام جماعتش مرد باشد.

این شرط هم علی الظاهر جای بحث نیست، یعنی مورد اتفاق است.

عبارت شیخ در کتاب الخلاف

قال الشیخ فی الخلاف: لا یجوز أن یأتمّ الرّجل بامرأه و لا خنثی و به قال جمیع الفقهاء إلّا أبا ثور فإنّه قال: یجوز ذلک.

استدل الشیخ بما روی جابر عن النبیّ أنّه قال: « لا تؤمنّ امرأه رجلًا و یؤمّ اعرابیّ مهاجراً»

اعرابی به معنای بیابان گرد، اعم از اینکه عرب باشد یا غیر عرب. «الأعراب» اسم جمعی است که مفرد ندارد.

کلام علّامه در کتاب تذکره الفقهاء

و قال العلّامه فی التذکره: یتشرط فی إمام الرجال و الخناثی: الذکوره، فلا تصحّ إمامه المرأه و لا الخنثی المشکل للرجل و للخنثی عند علمائنا أجمع، و به قال عامّه الفقهاء، لقوله علیه السلام فی خطبته:« ألا ـ لا ـ تؤمّن امرأه رجلًا» و قال علیه السلام: أخروهنّ من حیث أخّرهنّ الله»

و لأنّ المرأه لا تؤذن للرجال، فلا تکون إمامه لهم ککافر، و لأنّهنّ مأمورات بالستر، و الإمامه بالاشهار، و هم ضدّان.- یعنی زنان باید مستور باشند و حال آنکه امام باید شناخته شده باشد واین دوتا با همدیگر قابل جمع نیستند.-

و قال أبو ثور و المزنی و محمد بن جریر الطبری: تجوز فی صلاه التراویح إذا لم یکن قارئ غیرها این دو نفر در صلات تراویح گفته اند که زن در صورت نبودن مرد، می تواند امامت برای مرد بکند، منتها باید عقب تر از مرد ها بایستد- و تقف خلف الرجال، لأن النّبی صلّی الله علیه و آله کان یزور أمّ ورقه بنت نوفل فی بیتها، فجعل لها مؤذّناً یؤذّن لها، و أمرها أن تؤمّ أهل دارها- می تواند اهل دار به این اقتدا کند، اهل دار ممکن است مرد باشد یا اعم از مرد و زن، - و هذا عامّ فی الرّجال و النساء، تذکره الفقهاء: ۴/۲۸۵، المسأله ۵۶۶.

دلیـل ما علاوه بر روایات خاصه، همان قانونی است که هر کجا شک در مشـروعیت کردیم، اصل عـدم مشـروعیت است، مگر اینکه اطلاـق یا عمومی داشـته باشـیم، در باب معاملات اطلاقات و عمومات داریمماننـد:أحلّ الله البیع، و أوفوا بالعقود.ولی در باب جماعت اطلاق نـداریم که هر کس می تواند به هر کس اقتدا کند، چون اطلاق نداریم، پس اصل عدم مشـروعیت است، چون مسئله روشن است، فلذا روایاتش را نمی خوانیم.

شرائط امام جماعت کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط امام جماعت

همان گون که بیان شد، زنان نمی توانند برای مردان امام جماعت باشـند و عجیب این است که در این مسئله روایت خیلی کم است، از این معلوم می شود که مسـئله مسـلم بوده، از این جهت روایت خیلی کم است حتی در وسائل بابی نداریم که بگوید: «عـدم صـلاحیه المرأه للإمامه للرّجال» یک چنین بابی نیست، در باره ی نساء داریم که نساء برای نساء می تواند جماعت کند، اما اینکه آیا نساء می تواند برای رجال امامت کند یانه؟ اصلاً بابی هم نداریم، معلوم می شود که مسئله مسلم بوده، اما آیا نساء برای نساء می تواند امامت کند یانه؟

در اینجا سه قول است:

الف: قول مشهور این است که زنان برای زنان می تواند امامت کنند، این قول مشهور است که شیخ در خلاف نقل می کند.

ب: قول دوم این است که زنـان نمی تواننـد برای زنـان امامت کننـد،معنایش این است که اصـلا زنان حق امامت را ندارنـد، نه برای رجال و نه برای نساء.

ج: قول سوم این است که در مکتوبه نمی تواند اما در نافله می تواند، مکتوبه همان نماز واجب است مانند صلوات یومیه، حتی نمـاز آیـات هم به یـک معنا مکتوبه است، اما درنوافل می توانـد زن امام باشـد، البته نوافلی که در آن جماعت مشـروع و جایز است مانند نماز استسقاء.

ص: ۱۲۸

اما غیر استسـقاء، یعنی سایر نوافل اصـلاً جماعت درش جایز نیست، صلوات اعیاد صلوات مستحب بالعرض است، مانند صلات جمعه است که مستحب بالعرض است، صلات جمعه و عیدین واجبات بالذات و مستحبات بالعرض هستند.

پس امامیه در این مسئله، دارای سه قول هستند:

۱: جواز مطلقا، ۲: عدم جواز مطلقاً، ۳ : تفصـیل بین نوافـل و مکتوبه، در مکتوبه جایز نیست،اما در نوافلی که جماعت در آنها جایز است، اشکالی ندارد.

عبارت شیخ در کتاب الخلاف

عبارت شیخ را برای این می خوانیم که اقوال اهل سنت را بدانیم.

قال الشیخ فی الخلاف: یستحب للمرأه أن تؤمّ النساء فیصلین جماعه فی الفرائض و النوافل و روی أیضاً أنّها تصلّی بهنّ فی النافله خاصّه، و بالأول قال الشافعی و الأوزاعی و أحمد و اسحاق، و روی ذلک عن عائشه و أم سلمه و قال مالک یکره ذلک لهنّ نفلاً کان أو فرضاً، و قال النخعی یکره فی الفریضه دون النافله. و حکی الطحاوی عن أبی حنیفه أنّه جائز غیر أنّه مکروه ....، ثمّ استدل بروایه سماعه و عبد الله بن بکیر. الخلاف:۱/۵۶۴، المسأله ۳۱۳.

این اقوال اهل سنت بود که از کتاب الخلاف نقل شد.

البته قول اول در عین حالی که قول شیعه است، قول شافعی و اوزاعی و اسحاق هم است.

آنگاه مرحوم شیخ با دو روایت استدلال کرده است که یکی روایت سماعه است و دیگری روایت عبد الله بن بکیر.

اهل سنت چهار قول پیدا کرد:

۱: شافعی و اوزاعی مطلقاً جایز می داند.

۲: مالک گفت مطلقاً مکروه است.

۳: نخعی گفت در فریضه مکروه است،اما در نافله مکروه نیست.

۴: ابوحنیفه و طحاوی گفت در همه مکروه است.

عبارت محقق حلّی در کتاب شرائع

قال فی الشرائع: و یجوز أن تؤمّ المرأه النساء.

و قال فی الجواهر بعد عباره الشرائع: فی الفریضه و النافله الّتی یجوز فیها الاجتماع علی المشهور بین الأصحاب نقلاً و تحصیلاً یعنی هم اجماع منقول است و هم اجماع محصّل، - بل فی الریاض أنّ علیه عامّه من تأخّر.

یعنی همه ی متاخرین می گویند زن می تواند امام برای زنان باشد.

روایات مسئله

أما الروایات فهی علی طوائف ثلاث:

الأولی: ما یدل علی جواز الإقتداء مطلقاً فی الفریضه و النافله.

الثانیه: ما یدل علی المنع مطلقاً .

الثالثه: ما یفصّل بین المنع فی الفریضه الجواز فی النافله. یعنی روایات در اینجا بر سه گروه هستند

روایات گروه اول

یعنی روایاتی که می گویند مطلقاً جایز است

۱. و باسناده (یعنی اسناد مرحوم صدوق) عن الحسن بن زیاد الصیقل قال:« سئل أبو عبد الله علیه السلام کیف تصلّی النساء علی الجنائز؟ إلی أن قال: ففی صلاه مکتوبه أیؤمّ بعضهنّ بعضا؟ قال :« نعم».الوسائل: ج ۵، الباب ۲۰ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۲.

وقتی که در مکتوبه جایز شد، در نافله به طریق اولی جایز خواهد شد، البته نافله ای که در آنها جماعت جایز است.

۲.محمّد بن الحسن (الحسن الطوسی) باسناده عن سعد، عن أحمد بن محمّد، عن موسی بن القاسم و أبی قتاده جمیعاً عن علیّ بن جعفر، عن أخیه علیه السلام قال: «سألته عن المرأه تؤمّ النساء، ما حدّ رفع صوتها بالقراءه و التکبیر؟ فقال: « قدر ما تسمع»- صدایش را به اندازه ای بلند کند که خودش بشنود یا دیگران را بشنواند -. و السؤال عن حد رفع الصوت دلیل علی کون

إمامتها کان أمرا مسلما بین الإمام و الراوی. از این روایت استفاده می شود که اصل اقتدا جایز است، منتها بحث در این است که زن چه مقدار صدایش را بلند کند، یعنی از مقدار رفع صوت سوال می کند و این نشان می دهد که اصل اقتدا جایز است.

ص: ۱۳۰

۳. وباسناده عن سعد،عن أحمد بن محمّد، عن الحسن بن علی بن محمّد بن فضال، عن عبد الله بن بکیر فتحی است- عن بعض أصحابنا، عن أبی عبد الله علیه السلام: فی حدیث فی المرأه تؤمّ النساء؟ قال: « نعم تقوم و سطاً بینهنّ و لا تتقدّمهنّ».

۴. وباسناده عن الحسن بن سعید اهوازی،عن عثمان بن عیسی،عن سماعه بن مهران قال:« سألت أبا عبد الله علیه السلام عن المرأه تؤمّ النساء؟ فقال:« لا بأس به» الوسائل: ج ۵، الباب ۲۰ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۱۱.

۵. محمّد بن یعقوب الکلینی متوفای ۳۲۹ عن أبی علیّ الأشعری این آدم احمد بن ادریس است-، عن محمّد بن سالم، عن أحمد بن النضر، عن عمرو بن شمر، عن جابر عن أبی جعفر علیه السلام، قال: « إذا لم یحضر الرجل تقدّمت امرأه و سطهن و قام النساء عن یمینها و شمالها و هی وسطهن (تکبّر) حتّی تفرغ من الصلاه »

پنج روایت دلالت دارد، البته در میان اینها علیّ بن جعفر صحیحه بود،سماعه هم موثقه بود،اما بقیه این گونه نیستند، بلکه یا ضعیفند یا حسن، اما پنج روایت را هم نمی شود آسان گرفت،این ادله ی قول اول بود.

ادله ی قول دوم

قول دوم این بود که مطلقا جایز نیست،هم در فریضه و هم در نافله.

روایاتی که دلالت بر منع می کنند،بیش از یک روایت نیست و آن صحیحه زراره است.

۱: و باسناده (صدوق) عن زراره عن أبی جعفر علیه السلام قال: قلت له: المرأه تؤم النساء؟ قال:« لا، إلّا علی المیت إذا لم یکن أحد أولی منها، تقوم و سطهن معهن فی الصف فتکبّر و یکبّرن» یعنی جایی که مرد پیدا نشود، زن می تواند امامت کند.

این روایت دلالت بر منع می کند و حال آنکه پنج روایت دیگر دلالت بر جواز می کنند. راه جمع آنها چیست؟

یحمل روایه الثانیه علی الکراهه، یعنی اقلّ ثواباً، مرد باشد ثوابش بیشتر است،اما اگر زن باشد، ثوابش کمتر است.

روایات گروه سوم

روایات گروه سوم،بیش از سه روایت نیست که یکی از آنها صحیحه است و دوتای دیگر معتبره می باشند.

۱. محمّد بن علی بن الحسین باسناده عن هشام بن سالم سند مرحوم صدوق به هشام،سند صحیحی است- أنّه سأل أبا عبد الله علیه السلام عن المرأه هل تؤمّ النساء؟ قال : «تؤمّهنّ فی النافله فأمّا المکتوبه فلا، و لا تتقدّمهنّ و لکن وسطهن»

این روایت فرق می گذارد بین نافله و بین فریضه.

۲: و عنه،عن محمّد بن عبد الحمید، عن الحسن بن الجهم، عن ابن مسکان،عن الحلبی عن أبی عبد الله علیه السلام قال:

« تؤمّ المرأه النساء فی الصلاه و تقوم وسطاً بینهنّ و یقمن عن یمینها و شمالها تؤمّهنّ فی النافله و لا تؤمّهنّ فی المکتوبه».د

۳. و عنه، عن فضاله،عن ابن سنان (مسکان) عن سلیمان بن خالد قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن المرأه تؤمّ النساء، فقال: إذا کنّ جمیعاً أمّتهنّ فی النافله، فأمّا المکتوبه فلا، و لا تتقدّمهن و لکن تقوم وسطهن»

ما تا اینجا هر سه گروه را خواندیم،گروه اول می گوید مطلقا جایز است، گروه دوم می گوید مطلقا جایز نیست،گروه سوم تفصیل قائل شد بین مکتوبه و نافله، یعنی در مکتوبه جایز نیست،اما در نافله جایز است

راه جمع بین سه گروه از روایات

بعضـی این گونه جمع کرده انـد، روایات مجوزه را حمل کرده انـد بر نافله، روایات مانعه را هم حمل نموده انـد بر فریضه، در حقیقت گروه سوم را گرفته اند که می گویندد‌ر فریضه جایز نیست، اما در نافله جایز است.

ولی ما می گوییم این جمع درست نیست، زیرا لازمه اش این است که روایات مجوزه که تعـداد شان پنـج تاست، حمل بشوند بر فرد نـادر که نمـاز استسـقاء باشـد، چون نافله ای که جماعت در آن جایز است همان نماز استسـقاء است که ممکن است هر پنج سال یکبار اتفاق بیفتد، فلذا این جمع درست نیست که سومی را شاهد بر اولی بگیریم.

راه جمع دوم

راه جمع همـان است که مـا گفـتیم و آن این بود که اولی را حمـل کردیم بر جواز، دومی را حمـل کردیم بر کراهت و گفتیم روایـاتی که می گویـد جایز نیست، این حمل بر کراهت بشود و مراد از کراهت هم اقلّ ثواباً است، سومی را هم حمل کنیم بر مراتب کراهت، یعنی کراهت در نوافل کمتر است و در فرائض بیشتر، اگر این گونه جمع کنیم، اشکالی ندارد.

مقتضـی القواعـد تخصـیص الطائفتین الأولی و الثانیه بالطائفه الثالثه و حمل الجواز علی النافله و المنع علی الفریضه، و لکن هـذا الجمع غیر صحیح فی المقام لاستلزام حمل الطائفه الأولی علی النادر، لأنّ النافله التی تجوز فیها الجماعه هی صلاه الاستسقاء، و هی نادره فی الـذات کما أن إمامتهنّ فیها أندر (چون خیلی کم اتفاق می افتد که موقع خواندن نماز استسـقاء یک مرد هم پیدا نشود)، فلاـ محیص عن حمـل المنع فی الطـائفه الثـانیه علی الکراهه، و امـا المنع فی الفریضه کما فی الطائفه الثالثه، فیحمل علی کون الصلاه أقلّ ثواباً.

ص: ۱۳۳

راه جمع محدث بحرانی

ایشان می فرمایـد اصـلاً نافله و مکتوبه صـفت نماز نیست، تا حال ما نافله و مکتوبه را صـفت نماز می گرفتیم، نماز گاهی نافله است و گاهی مکتوبه، ولی محدث بحرانی می گوید نافله و مکتوبه صـفت جماعت است نه صـفت نماز، یعنی جماعت گاهی مکتوبه است و بـدون جمـاعت نمی شود ماننـد صـلات جمعه و صـلات عیـدین، اینهـا مکتوبه هسـتند و حتمـاً بایـد با جماعت خوانده شود، اما بقیه نماز ها مانند نماز یومیه،مکتوبه نیستند بلکه نافله هستند، مکتوبه و نافله را صفت جماعت گرفته است نه صفت نماز. یعنی در این روایات مکتوبه و نافله صفت نماز نیست، بلکه صفت جماعت است، جماعت گاهی واجب است مانند نمـاز جمعه و عیـدین و گاهی مستحب است ماننـد نماز یومیه. اگر این گونه جمع کنیم، این قول چهارم است، یعنی در جایی که جماعت مستحب است، امامت زن اشکال ندارد ، اما آنجا که جماعت واجب است، زن حق امامت ندارد.

ولی این فرمـایش اییشـان درست نیست، یعنی نمی توانیم بگوییم که نـافله و مکتوبه صـفت جمـاعت است،بلکه نافله و مکتوبه صفت صلات است.

نعم جمع المحـدث البحرانی بین الطوائف بصوره أخری و قـال: المراد بالنـافله و المکتوبه إنمّا هو الجماعه المسـتحبه و الجماعه الواجبه فیکون کـل من النـافله و المکتوبه صـفه للجماعه لا للصـلاه کما فهموا، فالمراد بالجماعه، النافله أی المسـتحبه کالصـلاه الیومیه لا ستحباب الجماعه فیها، و المراد بالجماعه الواجبه کالجمعه و العیدین، فإنّه لا یجوز إمامه المرأه فیها اتفاقاً نصاً و فتوی . فلاحظ..

شرائط امام جماعت کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط امام جماعت

ص: ۱۳۴

مرحوم سید در هر موردی که به شرط رسیده، یـک عبـارتی را گفته، یعنی به آن یـک عنوانی داده و اسـمی روی آن نهـاده است، ولی وقتی که به شرط هفتم می رسـد، به آن عنوان نمی دهـد و اسـمی روی آن نمی گذارد، فقط فرموده آدمی نشسته نمی توانـد امام ایسـتاده باشـد یا آدمی دراز کش، نمی توانـد امام نشسته باشـد، آنگاه می فرماید کسـی که حمد و سوره اش درست نیست، نمی توانـد برای دیگران امـامت کنـد، سؤال این است که چرا در اینجـا یـک جـامعی بین اینهـا نگفته، مثلاًـ می گفت: «عدم إمامه الناقص للکامل»، چرا این رانگفته است؟

من فکر می کنم علت اینکه نگفته، چون اگر میزان این باشد،تخصیص اکثر لازم می آید، زیرا بعد اً خواهیم گفت که خیلی از نـاقص هـا می تواننـد امام برای کامل باشـند، از این نظر که تخصـیص اکثر لازم نیایـد، فقط به مثال اکتفا کرده و فرموده عـدم إمامه القاعد للقائم، ولا المضـطجع للقاعد، همچنین کسـی که قرائتش ملحون است به کسـی که قرائتش صحیح است، فلذا اگر

آن قاعـده را می گفت، یعنی « عـدم أمـامه النـاقص للکامل»، تخصـیص اکثر لازم می آمـد از این آن را نگفته است. ولی ما به شرط هفتم عنوان می دهیم و می گوییم:

الشرط السابع: عدم إمامه الناقص للکامل

حال می خواهیم مواردی را که مرحوم سید گفته بررسی کنیم.

ایشان نخست می فرماید آدمی قاعد،حق امامت برای قائم را ندارد، ولی ما باید ببینیم که در این مسئله علمای ما چه می گویند و علمای اهل سنت چه می گویند؟

علمای اهل سـنت غالباً سـنگینی خود را روی جواز انداخته اند، چرا؟ چون جنبه ی سیاسـی دارند و می گویند وقتی که ابوبکر نماز می خوانـد، پیغمبر اکرم خودش در محراب رفت و نشسـته نماز خوانـد در حالی که ابوبکر بر پیغمبر اقتدا کرد بود و مردم بر ابوبکر، آنـان برای اینکه امـامت ابی بکر را درست کننـد، می گوینـد پیغمبر اکرام قاعـد بودنـد و دیگران قائم بودنـد، اقتـدا کردنـد، سـنگینی خود را روی آن طرف انـداخته انـد، در حالی که از کللام علمای ما و روایات ما اسـتفاده می شود که آدمی قاعد حق امامت بر آدمی قائم را ندارد، درازکش که همان مسضطجیع باشد،حق امامت بر قاعد را ندارد.

البته ما می توانیم این شرط را به صورت چند فرع در بیاوریم:

الفرع الأول: إمامه القاعد للقائم

عبارت شیخ در کتاب الخلاف

قال الشیخ فی الخلاف: سبعه لا یؤمّون الناس علی کل حال، و عدّ منها:المقیّد بالمطلقین مقیّد، یعنی کسی که در زندان به سر می برد و او را مقید به زنجیر کرده اند به گونه ای که نمی تواند رکوع و سجود را درست انجام بدهد، نمی توانند امامت بر مطلقین کند مانند: علامه ی شهید سید اسماعیل بلخی که چهارده سال همانند جدش موسی بن جعفر علیه السلام در زندان دهمزنگ کابل زندانی بود در حالی دست و پایش را هم به زنجیر بسته بودند، یک چنین آدمی نمی تواند بر سایر زندانیانی که دست و پای شان باز است امامت کند، مطلقین کسانی هستند که آزاد هستند، یعنی زنجیر به دست و پای شان نیست، در هر صورت «مطلق»نمی تواند اقتدا به مقیّد کند، و صاحب الفالج بالأصحّاء، آدمی که فلج است نمی تواند امامت بر صحیح کند.

کلام محقق حلّی در کتاب شرائع الإسلام

قال المحقق:أن لا یکون قاعداً بقائم. یعنی امامی که قاعد است، نمی تواند امامت کند بر مامومی که قائم است. شرائع الإسلام:۱/۱۲۴.

عبارت علّامه در کتاب تذکره الفقهاء

و قال العلّامه فی التذکره: لا یؤمّ القاعد القیّام قیّام، به ضمّ القاف و تشدید الیاء، جمع قائم، همانند طلّاب که جمع طالب است- عند علمائنا أجمع، فلو أمّ قاعد قائماً بطلت صلاه المأمومین و هو قول محمد بن الحسن محمد بن الحسن شیبانی شاگرد ممتاز ابوحنیفه است - و مالک مالک ابن انس- فی إحدی الروایتین لقوله علیه السلام:«لا یؤمّن أحد بعدی جالساً» پیغمبر وقتی که در آن مرضش نشسته بود و امامت را در حال نشسته انجام داد، سپس فرمود که بعد از من کسی حق ندارد که «جالس» امامت برای قائم کند.

ص: ۱۳۶

و من طریـق الخـاصّه قـول أمیر المـؤمین علیه السـلام:«لاـ یؤمّ المقیّـد المطلقین، و لاـ صـاحب الفالـج الإصـحّاء»، وقـال أبوحنیفه والشافعی و الثوری و أبوثور و مالک فی الروایه الأخری: یصـلّون خلفه قیاماً و هو قاعـد لأنّ النبی صـلّی الله علیه و آله صـلّی فی مرض موته جالساً و أصحابه قیاماً.

و لا یجوز(یشـیر بـذلک إلی ردّ القول السابق) -علامه می خواهـد این دلیل را رد کنـد و می گوید نباید پیغمبر را با سایر مردم قیـاس کرد، چون حضـرتش جلالـت دارد، قعود او از قیـام مـا بهتر است و شایـد این از خصائص پیغمبر باشـد، پیغمبر اکرم ۷۲ خصائص دارد که در کتاب نکاح تـذکره الفقهاء علامه آمـده است- و لا یجوز حمل غیر النبی صـلّی الله علیه و آله علیه (نبی) لشرفه و عظم منزلته و لأنّه أراد منع إمامه غیره فی تلک الصلاه.

علاـوه براین، پیغمبر نظرش این بود که امـامت ابوبکر را از کار بینـدازد، ضـرورت ایجاب کرده بود، چون دختر ابوبکر عایشـه خبر داده بود و او رفت محراب، حضـرت برای اینکه امامت ابوبکر را بشـکند، ناچار شد که مسـجد بیاید و نشسته نماز بخواند، پس جنبه،جنبه ی ضرروی بوده است.

و قال الأوزاعی و أحمد و اسحاق وابن المنذر: یصلّون خلفه جلوساً، لأنّ أبا هریره روی عنه صلّی الله علیه و آله إنّما جعل الإمام لیؤتمّ به فلا یختلفوا علیه فإذا صلّی جلوساً أجمعون، و لو سلّم حمل علی عموم العذر. تذکره الفقهاء:/ ۲۸۷.

بر فرض اینکه ما حرف ابوهریره را هم قبول کنیم، باید بگوییم این در جایی است که امام و ماموم هردو معذور باشند.

ص: ۱۳۷

پس معلوم شد که اهل سنت سنگینی را بر جواز انداخته اند و بر دو گروه هستند، گاهی می گویند امام نشسته است و ماموم ایستاده، گروه دیگر می گویند همه ی شان نشسته اند، یعنی هم مامومین نشسته اند و هم امام.

روایات امامیه

روایات ما چه می گویند؟

روایات ما اگر ضعف در سند شان را نادیده بگیریم، اکیداً منع می کنند از اینکه امام قاعد باشد و مامومین قائم، فقط مشکل در ضعف سند است و البته مشکل ضعف سند را حل می کنیم.

۱:أما من طرقنا فالنبویّی المروی فی الفقیه قال قال أبو جعفر علیه السلام: «أنّ رسول الله صلّی الله علیه و آله فی أصحابه فی مرضه جالساً فلمّا فرغ قال صلّی الله علیه و آله: لایؤمّنّ أحدکم بعدی جالساً»الوسائل: ج ۵ الباب ۲۵ من أبواب صلاه الجماعه، الحدث۱.

این روایت ضعف سند دارد، چون مرسله است.

دیدگاه حضرت امام خمینی

مرحوم امام خمینی این گونه روایات را می پذیرفت و می فرمود فرق است بین اینکه صدوق بگوید روی عن أبی جعفر وبین اینکه بگوید قال أبوجعفر، اگر بگوید روی عن أبی جعفر، این مرسله است و لذا ارزش ندارد، ولی اینجا روی نمی گوید، بلکه می گوید: قال. ایشان می فرمود که هر روایتی که در «فقیه» است اگر به صورت «روی» باشد ارزش ندارد هر چند مؤید می شود، ولی دلیل نمی شود.

اما اگر بگوید: «قال»، صدوق اهل فن است، معلوم می شود که این روایت ثابت بوده است.

۲: محمّد بن یعقوب، عن علیّ بن إبراهیم، عن أبیه، عن النوفلی، عن السکونی، عن أبی عبد الله، عن أبیه علیهما السلام قال: قال أمیر المؤمنین علیه السلام: «لا یؤمّ المقیّد المطلقین و لا صاحب الفلج الإصحّاء و صاحب التیمّم المتوضئین»الوسائل: ج۵ الباب ۲۲ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۱.

این روایت هم یکدانه مشکل دارد و آن این است که ما اتفاق نظر داریم که متیمّم می تواند بر متوضئین امامت کند. و رواه الصدوق إلی قوله الإصحّاء من دون هذه الزیاده.

۳: و باسناده عن محمّد بن علیّ بن محبوب، عن محمّد بن الحسین، عن محمّد بن یحیی، عن غیاث، عن صاعد بن مسلم،عن شعبی قال: قال علیّ علیه السلام (فی حدیث):

«لا یؤمّ المقیّد المطلقین»الوسائل: ج۵ الباب ۲۲ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۳.

اشکال آیه الله خوئی بر روایات ثلاثه

ایشان می فرماید ما نمی توانیم براین روایات استدلال کنیم،چون روایت اولی مرسله است فلذا به درد نمی خورد، روایت دوم خوب است، منتها ذیلش اشکال دارد، چون در ذیل فرمود که «متیمّم» نمی تواند امام متوضأ باشد و حال آنکه ما روایات داریم که متیمّم می تواند امام متوضأ باشد،مانند روایتی که می گفت در سفر هستیم و امام جماعت هم جنب است، آبی که دارد برای غسلش کافی نیست، اجازه می دهید که آب را به دیگران بدهیم تا با آن وضو بگیرند، و ما به امام متیمّم اقتدا کنیم، حضرت فرمود: همان امام جنب را امامش کنید، منتها تیمم می کند «و التیمّم أحد الطهورین».

روایت سوم که روایت شعبی بود، برای ما حجت نیست، چون شعبی و روای از شعبی برای ما توثیق نشده است. مرحوم آیه الله خوئی با این اشکالش تمام این سه روایت را از کار انداخت.

جواب از اشکال آیه الله خوئی

ما در جواب ایشان می گوییم ضعف سند،منجبر است به عمل مشهور، یعنی ما شهرت عملیه را جابر ضعف سند می دانیم، حتی شهرت عملیه، ممیّز الحجّه عن اللا حجّه است نه اینکه مرجّح باشد، ما یک مرجّحات داریم و یک ممیّزات، ما در مبحث شهرت ثابت کردیم که شهرت عملی، یعنی اگر علمای ما به یک روایت عمل کنند،این ممیّز الحجّه (معمول به)، عن اللا حجّه (معرض عنه) است.

ص: ۱۳۹

بنابراین،ضعف روایات مشکلی ندارد، اما اینکه در ذیل حدیث آمده است که متیمّم نمی تواند بر متوضأ امامت بکند، البته آن ذیل را ما عمل نمی کنیم و آن سبب نمی شود که روایت را از کار بیندازیم.

علاوه براین، فرق است بین باب تیمّم و بین اینجا، در متیمّم من اگر اقتدا کنم، هیئآت امام و ماموم بهم نمی خورد، هیئآت شان بهم نمی خورد،او هم قائم است و من هم قائم هستم، او هم قاعد است و من هم قاعد هستم، هیئآت بهم نمی خورد، اگر امام در تیمم اجازه داد، این دلیل نمی شود که در اینجا هم مجاز باشد، یعنی جایی که «قاعد» امام باشد و ماموم قائم ، چرا؟ چون هیئآت شان بهم می خورد، او وقتی که می خواهد رکوع کند، خم می شود، در حالی که این دو لا می شود،هیئآت شان فرق می کند، او قیامش قعود است، قیام من، قیام ایستاده است. بنابراین، نمی توانیم باب تیمم را به این باب قیاس کنیم و بگوییم امام اگر متیمم شد، همه اقتدا کنند،چرا؟ لأنّ الإقتداء لا یوجب اختلاف الامام و المأموم فی الهیئآت، هیئآت شان یکی است، اما در اینجا قائم کجا و قاعد کجا، مسضطجع کجا و جالس کجا؟!

بنابراین، اگر روایت صحیحه داریم که امام می تواند جنب باشد و متیمم و ماموم متوضأ، از آنجا نمی توانیم بگوییم:« یجوز إمامه القاعد للقائم و المسضطجع للجالس». چرا؟ چون در «مشبه به» هیئآت یکسان است، اما در مشبه هیئات یکسان نیست

قلت: أما ضعف الروایات فبالإنجبار و قد أثبتنا ذلک فی الأصول و أن عمل الأصحاب یجبر ضعف الروایه کما أن إعراضهم یکشف عن عدم حجیتها چون بنا شد که شهرت عملیه مرجّح نباشد، بلکه ممیّز الحجه عن اللا حجه باشد - ولذلک عدّ فی الحدائق القول بالکراهه من غفلات صاحب الوسائل حیث أنّه تفرّد بالقول بالکراهه فقال فی الوسائل باب کراهه امامه الجالس القیام و بالعکس،الحدئق: ۱۱ / ۱۹۲.

ص: ۱۴۰

اما آن روایت جمیل که می گوید: قلت لأبی عبد الله علیه السلام :«إمام قوم اصابته جنابه فی السفر و لیس معه من الماء ما یکفیه للغسل، أیتوضأ بعضهم و یصلّی بهم؟ قال: لا، و لکن یتیمّم الجنب و یصلّی بهم فإنّ الله جعل التراب طهوراً» الوسائل: ج۵،الباب ۱۷ من ابواب صلاه الجماعه، الحدیث ۱.

این روایت دلیل ما نحن فیه نمی شود، چون در مشبه به هیئآت بهم نمی خورند،همه قائم هستند و یا همه قاعد هستند، ولی در اینجا هیئآت بهم می خورد، ما اگر بخواهیم عمل به قیاس هم بکنیم یا لا اقل الغای خصوصیت کنیم،باید جای باشد که تفاوت بین مقیس و مقیس علیه مبان و آشکار نباشد.

الفرع الثانی: إمامه المضطجع للقاعد

آدمی دراز کش بخواهد برای آدم نشسته امامت کند، در اینجا روایت نداریم، در آنجا سه روایت داشتیم هر چند ضعف داشتند،ولی در اینجا اصلاً روایت نداریم، در اینجا چه کنیم، آیا می توانیم بگوییم اصاله الجواز، یعنی اصل جواز است؟

نمی توانیم اصاله الجواز جاری کنیم، چون در عبادات اصل عدم مشروعیت است، مگر اینکه بر مشروعیت دلیل قائم بشود، و از طرفی در کتاب جماعت یک اطلاقی هم نداریم که انسان بر آن اطلاق تمسک کند.

بنابراین، خلط نشود که باب برائت یک مسئله است و باب جماعت مسئله ای دیگر، فلذا اگر ما در مشروعیت یک عبادت شک کردیم، اصل عدم مشروعیت است و الا یلزم البدعه فی الدین، چون بدعت عبارت است از:إدخال ما لیس من الدین فی الدین.

لا تجوز إمامه المضطجع للقاعد، و إن لم یرد فیه نصّ، و یکفی ذلک الشک فی المشروعیه لاختلاف الإمام و المأموم فی بعض الأحوال. آیا می توانیم به صحیحه جمیل تمسک کنیم، صحیحه جمیل گفت متیمم می تواند امام متوضأ بشود؟ می گوییم نمی توانیم تمسک کنیم، آنجا هیئت بهم نمی خورد، ولی در اینجا هیئت بهم می خورد.

الفرع الثالث: إمامه من لا یحسن القراءه

امـامی است که قرائتش غلط است، آیا یک چنین آدمی می توانـد امام باشـد؟ نمی توانـد امام باشـد. چرا؟ چون امام بر عهـده گرفته و بایـد از عهـده ی مـاموم در بیایـد و حال آنکه نمی توانـد در بیایـد، چون قرائتش غلط است، مثلاً ضاد را «ز» تلفظ می کند یا «ر» را «ی» تلفظ می کند. در اینجا یک عبارتی است که باید آن را معنا کنیم.

قال العلّامه: لا یجوز أن یؤمّ الأرت و لا الالثغ و لا الألیغ، أرت به کسی می گویند که حرفی را به حرف دیگر تبدیل می کند، و نعنی بالأرت الّـذی یبـدل حرفاً بحرف، مثلاً «ر» را «ی» تلفظ می کنـد، و الألثغ، الـذی یعدل بحرف إلی حرف، مثلًا در مخارج مشترک، همه را یکنواخت تلفظ می کند، مثلًا «ض» را «ظ» تلفظ می کند یا «ظ، ض، ذ» را «ز» تلفظ می کند. الألیغ، آن است که حروف را روشن بیان نمی کند.

ثمّ إنّ بعض الفقهاء استثنوا التمتام و الفأفاء عن هـذه القاعـده، تمتام به کسـی می گوینـد که «ت» را چنـد بار تلفظ می کنـد تا اینکه موفق بشود که درست تلفـظ کنـد، و الفأفـاء، کسـی است که چنـد مرتبه حرف «ف» را تلفـظ می کنـد تـا موفق بشود که صحیح تلفظ کند.

ثمّ إنّ بعض الفقهاء استثنوا التمتام و الفأفاء عن هذه القاعده، و فی التذکره قال: تکره إمامه التمتام و هو الّذی یردد التاء ثم یأتی بهـا، و الفأفـاء و هو الـذی یردد الفـاء ثمّ یأتی بها، لأنّهما یأتیان بالحروف علی الکمال و الزیاده لا تضـرهما لأنّهما مغلوبان علیها لمکان هذه الزیاده»

ص: ۱۴۲

شرائط امام جماعت کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط امام جماعت

معروف است که «لا إله إلّا الله» اول نفی است و سپس اثبات، یعنی اول نفی می کند (لا إله) و سپس اثبات می کند (إلّا الله) این معنایش این است که اول باید تخلیه کنیم و بعد از آن تحلیه، التخلیه متقدمه علی التخلیه.

مرحوم سید از همین راه وارد شده است، یعنی اول «لا إله» را بیان کرد و گفت سه نفر نمی توانند امامت کنند، یعنی قاعد نمی تواند برای قائم امامت کند و هکذا مضطجع نمی تواند برای قاعد امامت نماید، همچنین ملحون هم نمی تواند برای دیگران امامت کند.

آنگاه ایشان جنبه اثبات را بیان می کند و می فرماید:

مسأله: لا بأس بإمامه القاعد للقاعدین، و المضطجع لمثله و الجالس للمضطجع،

قهراً إلّا الله است و جنبه اثبات دارد، و آن این است که قاعد می تواند برای قاعد امامت کند مانند جایی که هردو(هم ماموم و هم امام) عراه هستند، یعنی لباس بر تن ندارند، یا هردو مریض هستند، در اینجا هر کدام می تواند بر دیگری اقتدا کند، یا مثلاً هردو سخترین مرض را دارند و نمی توانند بنشینند، یعنی هردو مضطجع هستند، باز هم مضطجع می تواند به مضطجع دیگر امامت کند.

یا ممکن است امام بر تر باشد و ماموم پست تر، یعنی امام جالس باشد و ماموم مضطجع.

در هر حال مرحوم سید از اعطاء قاعده خود داری کردند و حال آنکه در جای دیگر اعطای قاعده می کند و می گوید: البلوغ،الإیمان و العقل، ولی در اینجا اعطای قاعده نمی کند، بلکه فقط با مثال مسئله را بیان کرده است و گفته در سه جا جایز نیست و آن اینکه قاعد برای قائم امامت کند و مضطجع برای قاعد و ملحون هم برای غیر ملحون، در اینجا هم فرمود که در سه جا جایز است و آن اینکه قاعد برای قاعد، مضطجع هم برای مضطجع و قاعد برای مضطج می تواند امامت کند، ایشان هیچ ضابطه به دست ما نداد و همین سبب شد که ما مسئله را در قالب قاعده بریزیم ولذا قبل از آنکه ما این سه تا را بحث کنیم، قاعده را از نظر فقهی در اختیار آقایان می گذاریم و بعداً خواهید دید که این فتاوای سید مطابق قاعده است.

ص: ۱۴۳

ضابطه کلی

قاعده کلی این است که:

اختلاف امام و ماموم «علی أنحاء».

۱: گـاهی اختلاف امام و ماموم در شـرائط و احوال است، مثلاً امام متیمّم است، اما ماموم متوضأ است، اختلاف شان در احوال است،

۲: گـاهی اختلاـف شان در افعال و هیئآت است، فرض کنیـد که امام قاعـد است و ماموم قائم، رکوع امام خم شـدن است، اما رکوع مـاموم فوق خم شـدن است، اختلاـف در افعـال دارنـد، یعنی افعال شان با هم فرق دارنـد، یعنی یکی سـجده می کنـد و دیگری ایماء.

۳: اختلاـف شان در قرائت است، یعنی اختلاف امام و ماموم از این سه صورت بیرون نیست، یعنی « إمّا اختلاف فی الشـرائط و الأحوال، و إمّا اختلاف فی الهیئآت و الأفعال و إمّا اختلاف فی القراءه»، یعنی یکی مصحّ است و دیگری ملحون.

بررسی صورت اول

امـا اولی، یعنی اگر اختلاـف امـام و مـاموم فقـط در احوال است نه در هیئـآت، در این صورت ممکن است ما به برکت روایت جمیل اسـتفاده کنیم که اختلاف در شرائط و احوال مضر نیست، به دلیل اینکه حضرت فرمود امام تیمم می کند و مامومین هم وضو می گیرنـد و به این امام اقتدا می کنند،یعنی نروند سـراغ امامی که وضو می گیرد، ما از اینجا یک ضابطه کلی می فهمیم و آن اینکه اختلاف در شرائط مضر نیست و یترتب علی ذلک فروع أربعه.

الف: «امام» مستصـحب النجاسه است، مراد از مستصـحب، استصـحاب اصطلاحی نیست، بلکه مراد این است که حامل النجاسه است، یعنی پایش زخم است و نجس، از این رو نمی توانـد بشویـد. اما ماموم از هر جهت پاک و پاکیزه است و با حالت پاکی اقتـدا کرده است، این اشـکالی نـدارد، چـون اختلاـف شـان در هیئـآت نیست بلکه در شـرائط است، امـام پـایش نجس است و معذور، ماموم هم که کاملاً پاک است و حامل هیچ گونه نجاست نیست.

ص: ۱۴۴

ب: امام مسلوس است و سلس البول دارد ، ج: «امام» مبطون است، اینها می توانند امام باشند،چون نماز او در حق خودش واقعاً صحیح است،یعنی وظیفه اش همان است.

د: «زن متحاضه» می تواند امام باشد برای زنی که طاهر است، پس ما این ضابطه را از روایت جمیل فهمیدیم و آن این است که اگر اختلاف در شرائط و احوال باشد بدون اینکه در هیئآت و افعال اختلاف داشته باشند، اشکالی ندارد که امام ناقص باشد، اما ماموم کامل باشد.

من در جلسه ی قبل گفتم علت اینکه مرحوم سید ضابطه کلیه بیان نکرد و نگفت:

«عدم امامه الناقص للکامل»، چون اگر این را می گفت، زیاد استثناء می خورد، مثل همین چهار جا که امام حامل نجاست است و امامتش هم اشکالی ندارد، یا امام مسلوس و مبطون است، امامت چنین امامی اشکال ندارد، یا امام زن است و مستحاضه و زنان دیگر پاک،در همه ی اینها اشکال ندارد.

چرا؟ چون علاوه بر روایت جمیل، علت دیگر هم است و آن اینکه صلوات این چهار نفر در حق خود شان صحیح واقعی است، یعنی واقعاً صلات حامل النجاسه و یا صلات مسلوس و مبطون یا صلات زن مستحاضه، صلات واقعی در آنان همین است و من هم اقتدا می کنم، پس علاوه بر اینکه از روایت جمیل می فهمیم، خود مان هم می توانیم بگوییم که نماز این افراد، صحت شان واقعی است نه ظاهری، به گونه ای که اگر ماموم هم به همان حالت می افتاد، نماز خودش را در حق خودش صحیح می دانست.

بررسی صورت دوم

اما الثانی، یعنی اینکه اختلاف امام و ماموم از نظر احوال و شرائط نیست، بلکه از نظر هیئآت و افعال است، مثلاً امام قاعد است، ماموم هم قائم است، امام مضطجع است،ماموم قاعد است، در اینجا ما نمی توانیم بگوییم جایز است،چون شک در مشروعیت داریم، ظاهراً امامت روحش متابعت است، امام جماعت و صلات جماعت روحش متابعت است، یعنی باید نگاه کرد که امام چه رقم رکوع می روی، تا ما نیز همانند او رکوع کنیم، او چه گونه سجده می کند تا ما هم همان گونه سجده کنیم، و حال آنکه در اینجا متابعت بهم می خورد، امام جالس است و خم می شود، ماموم قائم است و دولاـ می شود، این دوتا خیلی با همدیگر فرق می کند.

«علی أیّ حال» یسجد حین یسجد، یرکع حین یرکع، در اینجا امکان ندارد، متاسفانه در اینجا روایت هم نداریم، در مسئله ی قبلی روایت جمیل کمک ما بود، ولی در اینجا روایت جمیل کمک ما نیست،روایت جمیل در جایی است که هیئت شان بهم نخورد، شرائط شان بهم بخورد ،ولی در اینجا هیئت بهم می خورد، ولذا نمی تواند قائم اقتدا به قاعد کند، یا جالس به مضطجع اقتدا کند، چرا؟ چون هیئت شان با همدیگر فرق می کند، منتها شارع مقدس یکجا را استثنا کرده که اگر متابعت نباشد مهم نیست، و آن جایی است که امام بر خاست که تسبیحات اربعه را بخواند و حال آنکه رکعت دوم من است و وظیفه ی من این است که حمد و سوره را بخوانم، او رکعت چهارمش است و من بلند می شوم برای رکعت سوم،در اینجا «تخلف» خرج بالدلیل.

فان قلت

اگر واقعاً باید هیئآت ملاحظه بشود، پس عکسش هم جایز نباشد، تا کنون امام قاعد بود و ماموم قائم، حال اگر مسئله عکس شد، یعنی امام قائم است و ماموم قاعد، باید این هم جایز نباشد.

قلت

بله! اگر آن ضابطه را بگیریم، باید یکسان باشند، یعنی یا هردو قائم یا هردو قاعد باشند، نمی شود امام قائم باشد،ماموم قاعد، اما چه کنیم که خرج بالدلیل، روایت علی بن جعفر اجازه داده است که در اینجا اقتدا جایز باشد.

علاوه براین، یک مطلبی در آخر می آید و آن این است که معلوم می شود کسری در باره امام مضر است، اما کسری در باره ماموم مضر نیست، اگر امام قاعد باشد، کسری و کاستی در باره امام است، اما اگر امام قائم باشد و ماموم جالس ، کسری در اینجا در جانب ماموم است، علاوه براین، استحسانی که من گفتم، روایت علی بن جعفر هم دلالت براین دارد.

ص: ۱۴۶

قلت: مقتضی القاعده ذلک لکن الفارق النص، و هو ما رواه علی بن جعفر عن موسی بن جعفر علیهما السلام، قال: سألته عن قوم صلّوا جماعه فی سفینه أین یقوم الإمام، و إن کان معهم نساء؟ کیف یصنعون؟ أقیاماً یصلّون أم جلوساً؟ قال:« یصلّون قیاماً فإن لم یقدروا علی القیام چون کشتی حرکت دارد- صلّوا جلوساً، و یقوم الإمام أمامهم و النساء خلفهم» و الوسائل: ج ۵، الباب ۷۳ من ابواب صلاه الجماعه، الحدیث ۳.

امام یک نفر است فلذا می تواند خودش را نگهدارد، اما بقیه حرکت می کنند، کشتی آن زمان، مانند کشتی های زمان ما نیست، مامومین می نشینند، اما امام قائماً نماز می خواند، این روایت دلیل بر این است که اگر کاستی و کسری در امام نباشد، بلکه کاستی و کسری در ماموم است، اشکالی ندارد و الا اگر این روایت نبود، می گفتیم اینهم جایز نیست چون اختلاف در هیئآت و افعال دارند.

«و یقوم الإمام أماهم» بر می گردد به شق اول، شق اول این بود که هنوز معذور نیستند، چون حضرت دو شق کرد، یک شق معذور بود و شق دیگر غیر معذور،این بر می گردد به معذور که شق اول باشد.

امام در جواب فرمود: «و یقوم الإمام أمامهم و النساء خلفهم». امام جلو می ایستد، ماموم هم دو جور هستند، یعنی ماموم گاهی معذور نیست و گاهی معذور است و نشسته نماز می خواند.

«علی ای حال» در اینجا امام ایستاده است و ماموم ها نشسته اند، اگر نبود این روایت، هر گز تجویز نمی کردیم که امام قائم باشد و ماموم قاعد.

پس ما تا اینجا ضابطه را فهمیدیم و آن این بود که اگر اختلاف در شرائط و احوال باشد، مشکلی نیست،اما اگر اختلاف در هیئآت و افعال باشد،جایز نیست مگر یک جا استثنا شده و آن جایی است که امام بلند می شود و ماموم باید تشهد می خواند.

ص: ۱۴۷

إن قلت

پس امام اگر ایستاده و ماموم نشسته است، باید جایز نباشد چون اختلاف در هیئآت وافعال دارند.

قلت

گفتیم این مورد بالدلیل خارج شده است.

بقیه هنا مسئله

فقط یک مسئله در اینجا باقی مانده که باید بحث شود و آن اینکه آیا مساوی به مساوی می تواند اقتدا کند، مثلاً قاعد به قاعد، مضطجع به مضطجع، هردو کاستی دارند، منتها مساوی هستند،دلیل بر آن چیست؟

اینجا دو روایت داریم، یعنی در جایی که هردو مساوی هستند، دو روایت درایم، یکی موثقه ی اسحاق بن عمّار است، دیگری هم صحیحه ی عبد الله بن سنان، این دو روایت اجازه می دهند براینکه نشسته می تواند بر نشسته اقتدا کند، مانند جایی که هردو عاری و برهنه هستند، یعنی هم امام لخت و برهنه است و هم ماموم،هردو می نشینند و سپس یکی بر دیگری اقتدا می کند.

۱: محمد بن الحسن باسناده عن الحسین بن سعید اهوازی، عن النذر بن سوید،عن عبد الله بن سنان، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: سألته عن قوم صلّوا جماعه و هم عراه،قال:«یتقدّمهم الإمام برکبتیه و یصلّی بهم جلوساً و هو جالس» الوسائل: ج۳،الباب ۵۱ من ابواب لباس المصلّی، الحدیث ۲.

۲: و عنه، عن محمّد بن الحسین، عن عبد الله بن جبله، عن اسحاق بن عمّار قال قلت لأبی عبد الله علیه السلام: قوم قطع علیهم الطریق و أخذت ثیابهم فبقوا عراه و حضرت الصلاه، کیف یصنعون؟ فقال: «یتقدّمهم إمامهم فیجلس و یجلسون خلفه فیومئ إیماءً بالرکوع و السجود، و هم یرکعون و یسجدون خلفه علی وجوههم» الوسائل: ج۳،الباب ۵۱ من ابواب لباس المصلّی، الحدیث۱.

امام بایـد ایماء کنـد،اما ماموم ایماء نمی کنـد، البته به شـرط اینکه یک صف باشـد، اگر یک صف باشـد، دیگر برای مامومین ایماء لازم نیست چون پشت سر شان کسی نیست.

حال که این مسائل را شناختیم،باید از سه فرع ذیل جواب بدهید:

۱: إمامه القاعد للقاعدین

۲: إمامه المضطجع لمثله

۳: إمامه الجالس للمضطجع

فرع اول «إمامه القاعد للقاعدین» چرا جایز است؟ بخاطر روایت اسحاق بن عمار و عبد الله بن سنان.

فرع دوم (إمامه المضـطجع لمثله) جایز است؟ این هر چنـد روایت بالخصوص نـدارد، اما از امامت قاعـد برای قاعـد، می توانیم اسـتفاده کنیـم، قاعـد برای قاعـد، روایـت داشـت کـه همـان روایت اسـحاق بن عمـار و عبـد الله بن سـنان باشـد، امـا فروع دوم که:«إمـامه المضـطجع لمثله» باشـد،این روایت بـالخصوص برای خـودش نـداشت، منتهـا آن را می توانیم از صـحیحه ابن سـنان استفاده کنیم،منتها با الغای خصوصیت.

فرع سوم (إمـامه الجالس للمضـطجع)، اینجا کاستی و کسـری از ماموم است،اما کاستی در امام نیست، و ما برای این دلیل پیـدا نکردیم مگر اینکه کسـی بگوید از روایت جمیل ابن درّاج اسـتفاده می شود، ولی ما این را قبول نداریم، چون جمیل ابن درّاج هر چنـد کسـری و کاستی در امام بود نه در ماموم، اما در اینجا عکس است، یعنی امام کاستی و کسـری ندارد،ماموم کاستی و کسری دارد. این را از کجا بفهمیم؟ مگر اینکه فقیه بگوید اگر کاستی در امام است،او نمی تواند پیشوا باشد، اما اگر کاستی و کسری در ماموم است نه در امام، بعید نیست که بگوییم امامت جالس برای مضطجع مشکلی نیست هر چند اختلاف در هیئآت و افعال دارند.

متن عروه

مسأله

لاـ بأس بإمامه القاعد للقاعدين- دلیلش روایت اسحاق بن عمار و روایت عبد الله بن سنان است - و المضطجع لمثله دلیل نداشتیم مگر اینکه القای خصوصیت کنیم - و الجالس للمضطجع.- گفتیم کاستی و کسری در امام نیست بلکه در ماموم است فلذا اشکالی ندارد.

شرائط امام جماعت کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط امام جماعت

المسأله الثانیه

لاـ بأس بإمامه المتیمّم للمتوضیء، و ذی الجبیره لغیره و المستصحب النجاسه من جهه العذر لغیره، بل الظاهر جواز إمامه المسلوس و المبطون لغیرهما فضلاً عن مثلهما، و کذا إمامه المستحاضه الطاهره.

مرحوم سید در این مسئله پنج فرع را ذکر می کند:

۱: متیمم می تواند امام متوضئ بشود،

۲: ذی الجبیره می تواند امام غیر ذی الجبیره بشود،

۳: مستصحب النجاسه می تواند برای غیر مستصحب النجاسه امامت کند.

۴: مسلوس و مبطون می تواند امام برای غیر مسلوس و مبطون باشد.

۵: زن مستحاضه می تواند بر زن طاهره امام باشد، همه ی این پنج تا تحت یک قاعده داخل هستند، منتها از نظر شرائط و احوال مختلفند،اما از نظر هیئآت و افعال متفق اند و همه ی شان مطابق قاعده است و ما قبلاً این قاعده را ثابت کردیم و گفتیم اگر از نظر شرائط و احوال مختلف و از نظر هیئآت یکسان باشند،این صحتش مطابق قاعده است و در این زمینه روایات را هم خواندیم.

فروع مسئله

همان گونه که بیان شد، این مسئله داری پنج فرع می باشد که عبارتند از:

ص: ۱۵۰

۱:إمامه المتیمّم للمتوضئ

۲: إمامه ذی الجبیره لغیره

۳: إمامه مستصحب النجاسه لغیره

۴: إمامه المسلوس و المبطون لغیرهما

۵: إمامه المستحاضه لغیرها

همه ی اینها تحت آن ضابطه داخل هستند که اگر اختلاف در احوال و کیفیات است،اما از نظر هئیآت و افعال یکسانند، جایز است.

أمّا الفرع الأول: أعنی إمامه المتیمم للمتوضئ،

دلیل این فرع روایت جمیل بود که به حضرت عرض کرد :یا بن رسول الله! امامی است فاقد الماء، اما دیگران آب دارند، در اینجا چه باید بکنند؟

امام علیه السلام در جواب فرمود که امام و پیش نماز تیمم کند، بقیه هم به او اقتدا کنند.

أمّا الفرع الثانی: أی إمامه ذی الجبیره لغیره،

دلیل این فرع این است که طهارت ذی الجبیره هم طهور است، چون تیمم می کند و حضرت فرمودند:«التراب أحد الطهورین» این آدم در آن شرائط نمازش واقعاً کامل است، یعنی واقعاً صحیح است، البته در آن شرائط، و من می توانم به کسی که نمازش واقعاً صحیح است اقتدا کنم.

بله! یک موقع نمازش واقعاً باطل است، طرف معذور است، مثل اینکه بر خلاف قبله نماز می خواند، این معذور است،اما در اینجا نمازش در آن شرائط کامل ا ست و من می توانم به او اقتدا کنم.

أمّا الفرع الثالث: أعنی المستصحب النجاسه لغیره،

یعنی کسی که مجروح است و پایش خون دارد، من می توانم به او اقتدا کنم، چرا؟ چون نمازش در حق خودش صحیح است واقعاً، نه اینکه ظاهراً صحیح باشد، یعنی غیر از این اصلاً تکلیف ندارد.

ص: ۱۵۱

أمّا الفرع الرابع: أی إمامه المسلوس و المبطون لغيرهما.

مسلوس برای هر نمازی یک وضو می گیرد، اگر خیلی زیاد باشد، اگر کم باشد، برای هر قطره ای که می آید وضو می گیرد، اصلاً این نمازش صحیح واقعی است و می شود به اقتدا کرد.

أمّا الفرع الخامس: أعنی إمامه المستحاضه لغيره

این هم نمازش واقعاً صحیح است،

بنابراین، همه ی اینها تحت همان قاعده داخل هستند که از نظر شرائط و احوال مختلفند،اما از نظر هیئآت با همدیگر یکسانند و ما همه ی اینها را از روایت استفاده کردیم.

ما قبلاً گفتیم که مرحوم سید، یک ضابطه کلی ارائه نمی دهد و فقط به ذکر امثله اکتفا می نماید، ولی ما علاوه بر ذکر امثله،یک ضابطه کلی هم ارائه دادیم و گفتیم اگر از نظر هیئآت و افعال مختلف هستند، در این صورت نمی شود،اما اگر از نظر هیئآت و افعال یکسانند و فقط اختلاف شان در کیفیت و شرائط است، در این فرض هیچ مانعی ندارد، همه ی اینها تحت این اقسام داخلند.

المسأله الثالثه:

لا بأس بالإقتداء بمن لا يحسن القراءه فی غير ا لمحل، الخ.

مسئله سوم دو فرع دارد:

۱: من به امامی اقتدا می کنم که قرائتش غلط دارد،اما در محلی است که از من تحمل نمی کند مانند تسبیحات اربعه، یعنی امام در به جای تسبیحات اربعه، حمد می خواند ولی من حمد نمی خوانم، پس امام در نمازش غلط دارد، ولی از من تحمل نمی کند. یا من هم حمد را می خوانم، منتها صحیح.

۲:«امام» در اذکار دیگر غلط دارد مانند ذکر رکوع و سجود، اعم از اینکه اذکار واجبه باشد یا اذکار مستحبه. من می توانم اقتدا کنم، اما به شرط اینکه این امام معذور باشد، «لا یحسن» بیش از این قادر نیست یعنی نمی تواند بطور صحیح بخواند.

منتها معذور است، یعنی زبانش نمی گردد و نمی چرخد، ایشان می فرماید اینهم جایز است.

اما فرع اول، فرض کنید هردو قرائت را می خوانند، یعنی هم امام قرائت را می خواند و هم این آدم، ولی از من تحمل نمی کند، در این صورت من می توانم اقتدا کنم، چرا؟ زیرا نماز او در حق خودش صحیح است، چون فرض این است که این آدم «لا یحسن» بلد نیست و بیش از این نمی تواند بخواند.

بله! اگر از من می خواست تحمل کند، اقتدا درست نبود، ولی من هم خودم قرائتم صحیح است، من هم در رکعت سوم و چهارم حمد را صحیحاً می خوانم یا تسبیحات اربعه را می خوانم، فلذا نماز من نقصی ندارد، همچنین که نماز امام هم نقص ندارد، اما نماز امام نقص ندارد چون شرعاً معذور است، یعنی شرع همان را از او خواسته است، پیغمبر اکرم فرمود: «سین بلال شین» این نمازی که این امام می خواند از نظر واقع صحیح است در حق او، و از من هم تحمل نمی کند.

«و من هنا» حکم فرع دوم هم روشن می شود، چون اختلاف ما با امام در اذکار است، ولی امام در اذکار از من متحمل نیست و من خودم اذکار را صحیح می خوانم، غلط او هم در حق خودش صحیح است.

متن عروه الوثقی

الف: لا بأس بالإقتداء بمن لا یحسن القراءه لکن فی غیر المحل الّذی یتحمله الإمام عن المأموم، کالرکعتین الأخیرتین، لا بأس علی الأقوی.

نماز او صحیح است چون معذور است و لطمه به نماز من هم نمی زند، زیرا من بجای خودم، خودم می خوانم.

ص: ۱۵۳

ب: و کـذا لا بأس بالإئتمام بمن لا یحسن ما عدا القراءه من الإذکار الواجبه و المستحبه التی لا یتحملها الإمام عن المأموم لعدم استطاعته غیر ذلک.

پس مسئله سوم این شد که امام غلط دارد، منتها معذور است اما از طرف من ضامن نیست، یعنی یا در تسبیحات اربعه است که من خواهم خواند یا در اذکار رکوع و سجود است که من خودم خواهم خواند.

المسأله الرابعه

قبلاً گفتیم این مسأله دارای چند فرع است که عبارتند از:

۱: لا یجوز إمامه من لا یحسن القراءه لمثله، إذا اختلفا فی المحل الذی لم یحسناه.

۲: و أما إذا اتحدا فی المحل فلا یبعد ا لجواز، و إن کان الأحوط العدم، بل لا یترک الإحتیاط مع وجود الإمام المحسن.

۳: و کذا لا یبعد جواز إمامه غیر المحسن لمثله، مع اختلاف المحل أیضاً، إذا نوی الإنفراد عند محل الإختلاف، فیقرأ لنفسه بقیه القراءه، لکن الأحوط العدم، بل لا یترک مع وجود المحسن- فی هذه الصوره أیضاً.

این مسئله دارای سه فرع است،

فرع اول این است که هم امام قرائتش غلط دارد و هم ماموم، منتها با این تفاوت که امام مثلاً جمله ی «إهدنا الصراط المستقیم» را نمی توانـد خوب تلفظ کنـد، ماموم هم «و لا الضآلین» را نمی توانـد خوب تلفظ نماید، آیا من می توانم به این آقا اقتدا کنم در حالی که در محل اختلاف داریم، یعنی او جمله ی «إهدنا الصـراط المسـتقیم» را نمی تواند خوب تلفظ کند و حال آنکه «و الضّآلین» را خـوب تلفـظ می کنـد، ولی من عکس او هسـتم، یعنی «إهـدنا الصـراط المسـتقیم» را خوب تلفـظ می کنم، امـا «و الضّآلین» را نمی توانم خوب تلفظ کنم، آیا من می توانم به او اقتدا کنم یا نه؟

نمی توانم اقتدا کنم. چرا؟ لأنّه ضامن، یعنی امام ضامن قرائت ماموم است و او با این حال از عهده ی ضمان نمی تواند بیرون بیاید.

باید دانست که این فرع غیر از فرع مسئله ی قبلی است، چون فرع مسئله قبلی ضمانی درش نبود، یعنی رکعت سوم و چهارم بود و من خودم قرائت را می خواندم، ولی در اینجا من از اول می خواهم به او اقتدا کنم.

به بیان دیگر در فرع مسئله قبلی من در رکعت سوم و چهارم به او اقتدا می کردم، ولی در اینجا می خواهم از اول نماز به او اقتدا کنم، و چون امام جمله ی «اهدنا الصراط المستقیم» را غلط می خواند هرچند «و الضآلین» را صحیح تلفظ می کند، فلذا من نمی توانم به او اقتدا کنم. چرا؟ چون من باید قرائت را صحیح بخوانم إما مباشره و إمّا نیابه، و حال آنکه در اینجا من خودم نمی خوانم، نائب من هم غلط می خواند.

شرح فرع اول

الفرع الأول: لا تجوز إمامه من لا یحسن القراءه لمثله إذا اختلافا فی محل اللحن، و قد ظهر وجهه ممّا تقدّم قدمناه لأن کون الإمام معذوراً لا یستدعی إلّا الإجتزاء بالملحون فی حق نفسه و بعباره الأخری یجب علی المأموم القراءه الصحیحه إمّا بالمباشره أو بالنیابه فرض این است که امام حمد و سوره اش غلط است- و المفروض عدمهما فتبطل صلاته.

شرح فرع دوم

گاهی هردو یکسانند، یعنی هم امام نمی تواند «ولا الضآلین» را درست تلفظ کند و هم من نمی توانم «ولا الضآلین» را صحیح تلفظ کنم، آیا در اینجا می توانم اقتدا کنم یا نه؟

اگر امـام دیگری است که «یحسن القراءه» دیگر نوبت به این امام نمی رسـد و لـذا من نمی توانم به او اقتـدا کنم، چون من می توانم از عهده نماز صحیح برآیم هر چند بالنیابه.

امـا اگر غیر از این امام، امام دیگری نیست، در اینجا من می توانم اقتـدا کنم، چرا؟ چون با فرادا فرق نمی کنـد، یعنی چه اقتـدا کنم و خودم بخوانم و چه اقتـدا نکنم، در هردو صورت «ولاـ الضـآلین» درست تلفـظ نشـده است، لاـ اقـل در صورت اقتـدا، از ثواب جماعت بهره مند می شوم.

متن عروه الوثقی

و أمّا إذا اتحـدا فی المحل فلا یبعـد ا لجواز، و إن کان الأحوط العـدم، بل لا یترک الإحتیاط مع وجود الإمام المحسن. محسـن یعنی کسی که قرائتش صحیح است (ذو قراءه صحیحه)

شرح فرع سوم

و کذا لا یبعد جواز إمامه غیر المحسن لمثله، مع اختلاف المحل أیضاً.

این فرع، دوباره به همان فرع اول برگشت، فرض کنیـد که امام،جمله ی «ولا الضآلین» را غلط می خوانـد و من «إهـدنا صـراط المستقیم» را غلط می خوانم، در اینجا می توانیم یک حاشیه بزنیم و آن اینکه من صبر می کنم، هر وقت امام به «غیر المغضوب علیهم ولا الضآلین» رسـید، قصـد فرادا می کنم و این جمله را خودم می خوانم، یعنی آنجا که امام غلط می خوانـد، قصـد اقتدا می کنم، این تقریباً همان فرع اول است و ما در فرع اول گفتیم که اگر محل غلط های شان دوتاست، نمی تواننـد اقتـدا کننـد، مگر اینکه به نقطه ای برسـد که امام غلط می خوانـد و خودش صـحیح، قصـد فرادا کنـد و نماز را تمام کند، ولی این بسـتگی دارد که بگوییم یک چنین نماز ملفقی درست است

ص: ۱۵۶

و کـذا لاـ یبعـد جواز إمامه غیر المحسن لمثله، مع اختلاف المحل أیضاً. إذا نوی الإنفراد عنـد محل الإختلاف، فیقرأ لنفسه بقیه القراءه، لکن الأحوط العدم، بل لا یترک مع وجود المحسن- فی هذه الصوره أیضاً.

آنگـاه ایشـان همـان قیـدی را که در فرع دوم گفته بود، در فرع سوم هم اضـافه می کنـد، در فرع دوم گفت اگر یک محسـنی باشد، به غیر محسن اقتدا نکند

بل لا یترک مع وجود المحسن- فی هذه الصوره أیضاً.

هردو فرع را مقیـد می کنـد، یعنی چه آنجـایی که محـل شـان مختلف باشـد و چه آنجایی که محل شان یکی باشـد، اگر واقعاً امامی باشد که قرائش صحیح است، دیگر نوبت به امام ملحون نمی رسد.

اما این فرع سوم یک اشکالی دارد که مرحوم سید به آن اشاره نکرده است و آن این است که یک چنین نمازی، نماز وصله و پینه است و ما در شرع مقدس یک نماز وصله و پینه نداریم.

شرح فرع دوم

الفرع الثانی: إمامه من لا یحسن القراءه فیما إذا اتحـدّا فی محل اللحن،کما إذا کان کلّ من الإمام و المأموم یبـدل الضّاد بالزّاء و الراء بالیاء، فلم یستبعد المصنّف الجواز، و إن کان احتاط استحباباً بالترک مع عدم الإمام المحسن، و وجوباً مع وجوده یعنی اگر امام محسنی باشد، احتیاط واجب است- و ما ذکره صلّی الله علیه و آله مبنی علی الضابطه الکلّیه الّتی علیها صاحب الجواهر من جواز إمامه الناقص لمثله، حیث قال: و کـذا یجوز إئتمام کل مساو لمساویه نقصاً أو کمالاً لإطلاق الأدلّه .. إلی أن قال: و أمّا إذا کانا ناقصین و اختلف جهه النقص فیحتمل مراعاه لاعظم من أفعال الصلاه فیأتّم حینئذ فاقده بفاقد الأهون ویحتمل جواز الإئتمام مطلقا لإشتراکهما فی النقصان و لذا أطلق فی الخلاف جواز إئتمام القاعد بالمومی، الجواهر: ۱۳/۳۳۰.

ص: ۱۵۷

أقول: إذا دار الأمر بين إمامه المحسن و إمامه الملحن و لو عن عذر فيجب ترك الثانی لما ذكرنا من أنّه يجب قراءه الحمد صحيحه إما مباشره أو نيابه، و المفروض أنّ الثانيه موجوده و معه كيف يأتمّ بالملحن؟!

يعنی اگر هم امام محسن وجود دارد و هم امام ملحن، مسلماً محسن مقدم است، چرا؟ چون خدا از من یک قرائت صحیحی را خواسته یا بالمباشره یا بالنیابه، وقتی امام محسنی است و من می توانم نماز صحیح تحویل خدا بدهم، و با تمکن از نماز صحیح، چرا سراغ امام ملحن بروم.

فرع سوم

بله! اگر امام محسنی در کار نباشد، یعنی همه ی روستا «والضآلین» را غلط می خوانند، در این صورت اقتدا اشکال ندارد، چون جماعتش با فرادا یکسان است، یعنی در هردو صورت غلط است.

الفرع الثالث: إمامه غير المحسن لمثله مع اختلاف المحل إذا نوى الإنفراد عند محل الإختلاف فهل يجوز بأن يقرأ لنفسه بقيه القراءه؟

و الصحّه مبنيه على وجود إطلاق يشمل هذه الصوره ، أی قراءه ملفقه من قراءه الإمام و المأموم، و قد مرّ أنّه لا يجوز إلّا مع عذر.

شرائط: امام جماعت كتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

شرائط: امام جماعت

المسأله الخامسه: يجوز الإقتداء بمن لا- يتمكّن من كمال الإفصاح بالحروف، أو كمال التأديّه، إذا كان المتمكناً من القدر الواجب فيها، و إن كان المأموم أفصح منه

مرحوم سید می خواهد در این مسئله یک مشکلی را حل کند و آن این است که اگر ماموم افصح است، یعنی عرب است و حروف را به خوبی و زیبائی از مخرجش ادا می کند، ولی امام عرب نیست، اما به مقدار لازم هم حروف را از مخارجش ادا می کند و هم کلمه را، اگر واقعاً امام حروف و کلمات را به مقدار لازم ادا می کند هر چند افصح نباشد، می تواند ماموم افصح و اکمل، به امام فصیح و کامل اقتدا کند، در واقع می خواهد آن مشکل را حل کند. چرا؟ فرض این است که مقدار لازم را می گوید، مثلاً حروف «ضاد» و «ط» را خوب ادا می کند، هر چند نمی تواند همانند لهجه ی یمینی و حجازی قرائت را بخواند، مرحوم سید به طور نا خود آگاه مسئله را حل می کند و می فرماید: «يجوز الإقتداء بمن لا- يتمكّن من كمال الإفصاح بالحروف، أو كمال التأديّه» نه اینکه «لا يتمكن من الإفصاح»، افصاح به معنای اظهار است، افصاح و تأدیه دارد، منتها کمالش را ندارد، کی؟ إذا كان الإمام متمكناً من القدر الواجب فيها، و إن كان المأموم أفصح منه.

ص: ۱۵۸

ولی ماموم علاوه بر افصاح و تادیه، کمالش را هم دارد.

فرض این است که این امام حد واجب را دارد، ولو اینکه آن حد افضل و حد مستحب را ندارد، و الا اگر قرار باشد که همه ی ائمه جماعت افصح و اکمل باشند، خیلی از جاها نماز جماعت تعطیل می شود و این مطابق قاعده است.

فصاحت زبان عرب مراتب دارد، از این رو اگر انسان حد واجب آن را داشته باشد برای امامت کافی است.

المسأله السادسه

لا یجب علی غیر المحسن الإئتمام لمن هو محسن،

کسی که حمد و سوره اش صحیح نیست، لازم نیست که بر محسن اقتدا کند.

کلمه ی «محسن» هر چند از باب افعال است و باب افعال متعدی است، ولی در اینجا به معنای لازم است نه متعدی، «محسن» یعنی بداند، «غیر محسن» یعنی نداند، «لا یجب علی غیر المحسن الإئتمام لمن هو محسن» یعنی شخصی که سوره اش صحیح نیست، لازم نیست که بر محسن اقتدا کند.

اشکال

ممکن است کسی اشکال کند که این حرف شما ضد آن چیزی است که قبلاً گفتید و آن این بود که اگر کسی وظیفه اش تعلّم است، اما تعلم نکرد تا اینکه نزدیک غروب شد و نماز در حال قضا شدن است،یک امامی هم در آنجا نماز می خواند، می گوید حتماً باید اقتدا کند، این حرف شما با حرفی قبلی تان تعارض دارد، در آنجا گفت آدمی که حقش تعلم بود، اما یاد نگرفت و وقت هم تنگ است و یک امامی هم نماز می خواند، می گوید حتماً اقتدا کند، اما در اینجا می گویید « لا یجب علی غیر المحسن الإئتمام لمن هو محسن»

ص: ۱۵۹

جواب

جوابش این است که مراد از این «غیر المحسن» عاجز است، المحسن، أی غیر القادر، یعنی العاجز (العاجز عن التعلّم)،مراد عاجز است، لاـ یجب علی غیر المحسن (العاجز عن التعلّم) الإتمام لمن هو محسن، چرا؟ لأنّه «لا یکلّف الله نفساً إلّا وسعها» مثلاً پیره مردی است و به تازگی نور اسلام در قلبش تابیده و مسلمان شده، الان نمی تواند حمد و سوره ی صحیح را بخواند، عاجز است و ناتوان، یا ناتوانی بدنی و فکری دارد، عاجز است، فلذا لازم نیست که عاجز بر قادر اقتدا کند. این غیر از فرع بعدی است، فرع بعدی یک جوان سر حال می رود دنبال بازی گوشی، یعنی به جای اینکه حمد و سوره را یاد بگیرد، دنبال کار های دیگر می رود، این چنین آدمی اگر دید که یک امامی نماز صحیح می خواند، حتماً باید اقتدا کند.

«فکم فرق بین الصدر و الذیل»، صدر راجع است به عاجز، ذیل ناظر است به قادری که تساهل فی التعلّم. لا یجب علی غیر المحسن (العاجز عن التعلّم) الإئتمام لمن هو محسن.

چرا واجب نیست؟ لأنّه «لا یکلّف الله نفساً إلّا وسعها».

نعم یجب ذلک علی القادر علی التعلّم جوان سر حال، نماز را یاد نگرفت تا اینکه نزدیک غروب شد - إذا ضاق الوقت عنه، کما مرّ سابقاً.

در مسئله ی اول می شود یک اشکالی کرد و آن اینکه اول که گفت آدم عاجز، در آنجا می شود یک اشکالی کرد و آن این است که آدم عاجز، باید حمد را تحویل خدا بدهد، اگر یک فردش متمکن نیست و از فرد دیگرش متمکن است،چرا نباید اقتدا کند؟ من باید حمد صحیح را تحویل خدا بدهم «و له فردان»، فردی مقدور نیست که فرادا باشد،اما به صورت جماعت برایم مقدور است، خود شما در واجب تخییری می گویید، اگر احد العدلین ممتنع شد،عدل دیگر محقق است، الآن فرض کنید من می خواهم کفاره ی عمدی بدهم، فعلاًـ عتق رقبه ممکن نیست، یتعین صوم ستین یوماً أو إطعام ستین مسکیناً، عتق رقبه ممکن نیست، از آن طرف مال هم ندارم که ستین مسکیناً را اطعام بدهم، قهراً باید ستین یوماً روزه بگیرم، شما در واجب تخییری می گویید إذا امتنع أحد الأعدال، تعین العدل الآخر، در اینجا هم بگوییم هر چند این آدم نسبت به یک فرد که فرادا باشد، عاجز است، اما نسبت به فرد دیگر که جماعت باشد،عاجز نیست.

ص: ۱۶۰

به بیان دیگر من اصالتاً قادر به تحویل نیستم، اما نیابه قادر به تحویل هستم، و آن اینکه امام نائب از من بشود، ولذا مرحوم سید می فرماید:« و إن کان هو الأحوط ».

در حقیقت از نظر مرحوم سید احوط می شود استحبابی، اما از نظر ما شاید احوط بشود وجوبی.

المسأله السابعه

لاـ یجوز إمـامه الأـخرس لغیره، و إن کـان ممن لاـ یحسن، نعم یجوز إمامته لمثله و إن کان الأحوط الترک، خصوصاً مع وجود غیره، بل لا یترک الإحیتاط فی هذه الصوره.

فروع مسئله

ما در این مسئله دو فرع داریم:

فرع اول

فرع اول این است که آیـا انسان لال می توانـد برای غیر لال امامت کنـد؟ مرحوم سـید می فرمایـد لال برای غیر لال نمی تواند امامت کند.

فرع دوم

فرع دوم این است که آیا لال می تواند برای مثل خودش امامت کند،یعنی هم امام لال است و هم ماموم؟

مرحوم علامه هردو مسـئله را گفته، منتها پس و پیش کرده، سید می گوید اول لال برای غیر لال، اخرس برای غیر اخرس، دوم اخرس برای اخرس، ولی علامه پس و پیش کرده.

عبارت علامه

قال العلّامه: یجوز أن یؤمّ الأخرس مثله خلافاً للأحمد.

و قال أیضاً: هل للأخرس أن یؤمّ الأمّی الّذی لا یحسن شیئاً؟

فیه نظر أقربه الجواز عملاً بالعموم، و لو قیل لا یجوز لعـدم قـدرته علی التکبیر مع قدره المأموم، قلنا التکبیر لا یتحمله الإمام و قد استویا فی القراءه. منتهی المطلب:/

ص: ۱۶۱

عبارت علامه را به این منظور خواندیم تا معلوم شود که این مسئله سابقه در کلمات فقها دارد.

بررسی فرع اول

آیا اخرس و لال می تواند بر هردو صنف امام بشود، یعنی هم بر محسن و هم بر غیر محسن؟

از نظر ما نمی توانـد، چرا؟ بـه جهت اینکه حمـد و سوره ی اخرس در روایت است که: «یحرّك لسان و یشیر باصبعه» نماز اخرس این است که زبانش را تکان بدهد و با انگشتش اشاره کند، حمد و سوره اخرس اصلاً حمد و سوره نیست، قرائت نیست، بلکه یك عملی است که غیر از آن از دستش بر نمی آید.

بنابراین، اخرس نمی تواند امام بشود، زیرا قدرت تحمل حمد را از دیگران ندارد، پس اخرس نباید برای غیر اخرس امام بشود، خواه محسن باشد یا غیر محسن. چرا؟ لأنّ الإمام یتحملّ القراءه عن المأموم، اخرس اصلاً قرائت ندارد.

إن قلت: شما سابقاً گفتید: «یجوز إمامه الناقص للکامل»،

قلت: ناقصی که ما گفتیم، جای است که ما لا یتحمل باشد،اما فیما یتحمل ما نگفتیم، اینجا قرائت است.

بله! اگر اخرس یك اخرسی است که می توانـد حمـد و سوره را بخواند، اما سبحان ربی العظیم را نمی تواند بگوید، من اقتدا می کنم، اما اینجا امامه الناقص للکامل،جایی است که امام نقصش مربوط به قرائت نباشد. این بود فرع اول

بررسی فرع دوم

فرع دوم این بود که اخرس برای اخرس امامت کند، این ظاهراً اشکالی ندارد، به جهت اینکه چیزی کم نمی آورد، چون اگر تنها هم بخوانـد زبانش را تکان می دهد و با انگشت اشاره می کند، و اگر با امام هم بخواند باز هم زبانش را تکان می دهد و با انگشت اشاره می کند.

اما اگر یک امامی در آنجاست که نمازش صحیح است و یک اخرس هم در آنجا هست،

بعید است که بگوییم اخرس برود به اخرس اقتدا کند با وجود امام محسن، چرا؟ چون در واجب تخییری اگر احد الفردین ممتنع شد، فرد دیگر متعین می شود، در اینجا من نمی توانم حمد و سوره را بخوانم، اما نیابه می توانم بخوانم.

متن عروه الوثقی

لا یجوز إمامه الأخرس لغیره، و إن کان ممن لا یحسن، نعم یجوز إمامته لمثله و إن کان الأحوط الترک، خصوصاً مع وجود غیره، بل لا یترک الإحتیاط فی هذه الصوره.

با وجود غیر اخرس، اگر من به اخرس اقتدا کنم،این کمال بی لطفی است، چرا؟ چون قانون کلی در واجبات تخییری این است که : إذا امتنع أحد العدلین،یتعین العدل الآخر،

المسأله الثامنه

یجوز إمامه المرأه لمثلها و لا یجوز للرّجل و لا للخنثی.

زن می تواند برای زن امام باشد، ولی زن برای مرد نمی تواند امام باشد، زن برای خنثی هم

نمی تواند امامت کند.

اما اینکه زن می تواند برای زن امامت کند، دلیلش قبلاً گذشت و گفتیم اشکال ندارد، در اینجا سه گروه روایت بود و ما گروه مشهور را انتخاب کردیم.

و باز گذشت که زن نمی تواند برای مرد امامت کند، پس این دو را قبلاً خواندیم.

اما اینکه زن نمی تواند برای خنثی امامت کند، دلیلش چیست؟

چون ممکن است خنثی مرد باشد و ما گفتیم که زن نمی تواند برای مرد امامت کند و خنثی هم ممکن است در واقع مرد باشد فلذا امامت زن برای خنثی جایز نیست.

المسأله التاسعه

تجوز إمامه الخنثى للانثى دون الرّجل بل و دون الخنثى.

تـا کنون بحث مـا در بـاره امامت زن برای زن یا امامت زن برای مرد بود،ولی در این مسئله نهم، بحث ما در باره امامت خنثی برای زن یا برای مرد و یا برای خنثی است، آیا خنثای مشکل می تواند برای زن یا برای مرد یا برای خنثی امامت کند یا نه؟

ایشان می فرماید خنثای مشکل برای زن می تواند امامت کند،اما نه برای مرد و نه برای خنثی،

تجوز إمـامه الخنـثی للأنثی، چرا؟ چون اگر این خنـثی اگر در واقع زن است، مـامومش هم زن است و اگر در واقع مرد است، ماموش هم مرد است و لذا «تجوز إمامه الخنثى للأنثى».

اما خنثی نمی تواند برای مرد و خنثی امامت کند.

اما خنثی برای مرد نمی توانـد امامت کنـد، چون لعل این خنثی زن است، ماموش مرد است، امامت زن برای مرد جایز نیست، حتی خنثی برای خنثی هم نمی تواند امامت کند. چرا؟ چون لعلّ این خنثای امام زن است، خنثای ماموم مرد.

ولی در عین حـال یـک مشـکلی است که من به آن اشـاره کردم و آن این است که مـاموم فقط یک نفر است، اگر مرد است، بایـد طرف سـمت راست امـام بایسـتد، و اگر مـاموم زن است، پشت سـر امـام بایسـتد. ما این احتیاط را داریم و مرحوم آیه الله خوئی نیز همین احتیاط را دارند.

اما اگر زن بخواهد برای زنان امامت کند، باید وسط بایستد، حالا در اینجا یک مشکل پیش می آید، اینکه می گویید: « تجوز إمامه الخنثى للأنثى»، اگر خنثی مرد است، انثی پشت سـرش است، اما اگر این خنثی زن است و ماموم هم زن است، بنا شد که در امامت دوتا زن، پس و پیشی نباشد، بلکه بغل هم بایستند، اگر کسی آن فتوا را لازم می داند، در اینجا مشکل پیدا می کند.

با وجود این علم اجمالی که باید پشت سر بایستد یا در وسط بایستد، این مشکل پیدا می کند. چرا؟ چون اگر خنثی مرد است، زن باید پشت سرش بایستد، اما اگر خنثی زن است و ماموم هم زن است،نباید مقدم و مؤخر باشند، بلکه باید کنار هم بایستند،با وجود این علم اجمالی که: إمّا یجب علی المأموم یا پشت سر بایستد یا در کنار، با وجود این علم اجمالی نمی تواند اقتدا کند، علم اجمالی دارد که این ماموم یا پشت سر باشد یا کنار امام باشد و این دوتا چون قابل جمع نیست،فلذا احوط ا ین است که اقتدا نکند.

حکم امامت غیر بالغ بر غیر بالغ کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم امامت غیر بالغ بر غیر بالغ

المسأله العاشر:

یجوز إمامه غیر البالغ لغیر البالغ

فرق این مسئله با مسئله ی قبلی این است که در مسئله قبلی امامت بالغ بر غیر بالغ بود، یعنی هم ماموم بالغ بود و هم امام غیر بالغ، ولی در این بحث ما در مسئله امامت غیر بالغ بر غیر بالغ است.

نظر مرحوم سید صاحب عروه الوثقی

مرحوم سید می فرماید:« یجوز إمامه غیر البالغ لغیر البالغ» در حالی که در مسئله ی قبل بلوغ را شرط کرد و گفت اگر ماموم بالغ است،حتماً امامش هم بالغ باشد، بلوغ را در امام شرط کرد، ولی در اینجا اگر هردو غیر بالغ هستند، فتوا به جواز می دهند.

دیدگاه شهید اول در کتاب الذکری

مرحو شهید اول قائل به جواز است و می فرماید غیر بالغ می تواند برای غیر بالغ امامت کند، اقرب این است که امامت غیر بالغ برای غیر بالغ جایز است.

ص: ۱۶۵

عبارت شهید اول در کتاب ذکری

قال الشهید فی الذکری: تجوز إمامه الصبیان، لتساویهم فی المرتبه، و الأقرب جواز إمامته فی النافله ممّا تجوز فیها الجماعه کالإستسقاء) ایضاً، لإنعقادها منه و صحتها علی الأقوی

مرحوم شهید فتوا به جواز داده است

کلام شهید در کتاب الدروس

و قال فی الدروس: و لا تصحّ إمامه الصبی و إن بلغ عشراً عارفاً - خلافاً للشیخ - إلّا بمثله أو فی النقل (مانند استسقاء که نماز جماعت در آن جایز ا ست).

ما در این مسئله روایتی نداریم، روایاتش همان روایاتی است که در باب شرائط امام جماعت خواندیم، در آنجا یک روایت داشتیم که روایت اسحاق بن عمار بود که قائل به منع بود و سه روایت دیگر داشتیم که قائل به جواز بود، یکی روایت غیاث ابن ابراهیم بود، دومی روایت سماعه بن مهران، سومی هم روایت طلحه بن زید، این سه روایت بر جواز دلالت می کردند.

سوال

ممکن است که کسی سوال کند که این روایات چه ارتباطی به مسئله ی ما دارد، این سه روایت در باب امام غیر بالغ بر بالغ بود، و حال آنکه بحث ما در اینجا در امامت غیر بالغ بر غیر بالغ است.

جواب

جوابش این است که آن سه روایت اطلاق دارد،این ما هستیم که این دو قسم را ایجاد می کنیم و می گوییم گاهی امامتش برای بالغ است و گاهی امامتش برای غیر بالغ است، و حال آنکه روایات آنجا اطلاق دارد.

۱:ما رواه غیاث بن إبراهیم،عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «لا بأس بالغلام الّذی لم یبلغ الحلم أن یؤمّ القوم و أن یؤذن» الوسائل: ج۵، الباب ۱۴ من أبواب صلاه ا لجماعه، الحدیث۳.

ص: ۱۶۶

کلمه ی قوم هم صغیر را می گیرد و هم کبیر را، خصوصاً که بچه ها را هم به نماز می بردند. روایت اسحاق بن عمار دلالت بر منع می کند، سه روایت دیگر دلالت بر جواز می کنند، می خواهند بگویند این سه روایت همان گونه دلیل بر مسئله ی پیش بودند، نسبت به این مسئله هم دلیل هستند، چون اطلاق دارند، اینکه می گویند صبی می تواند امام باشد، این اطلاق دارد، هم برای بالغ و هم برای غیر بالغ.

بنابراین، ادله ای که دلالت بر جواز می کرد آنجا، همان ادله در اینجا هم دلالت بر جواز می کند، چنانچه دلیلی که دلالت بر منع می کرد مانند روایت اسحاق بن عمار، در اینجا هم دلیل بر منع است، پس چه کنیم، بنابراین، هر چند دو مسئله هستند، ولی هردو مسئله از یک مساس باز می شوند، یعنی ادله ی شان یکسانند ، «مانع» روایت اسحاق بن عمار است، «مجوز» سه روایت دیگر است، یعنی روایت غیاث بن ابراهیم، سماعه بن مهران، و طلحه ابن زید، اطلاق دارند، هم آن مسئله را می گیرند و هم این مسئله را.

مرحوم سید می فرماید غیر بالغ می تواند بر غیر بالغ امامت بکند، در حالی که در مسئله ی پیش شرطیت بلوغ را تاکید کرد، چه کار کرده؟

لابد سید جمع می کند و می گوید روایاتی که دلالت بر منع می کنند، حمل بر کراهت می کنیم،

جمع دوم این است که حمل می کنیم، «علی امامته لمثله»، یعنی روایتی که می گوید:

« لا یجوز»، ماموم بالغ باشد،

ولی آنجا که می گوییم: «یجوز»، جایی است که همتا باشند، یعنی هم امام غیر بالغ است و هم ماموم، مرحوم سید ناچار از این راه پیش آمده است.

ص: ۱۶۷

سیـد فتوا دارد،دلیل نگفته است، روایات دیگری هم نـدرایم، ما هستیم و این چهار روایت، سه تا مجوز مطلقاً، یکی مانع اسـت مطلقـاً،پس چه کنیم؟ فتوای سـید را ناچـاریم که از یکی از دو راه را تجویز کنیم، یـا روایت مـانعه را حمل بر کراهت کنیم، یا روایـات مجوزه را حمـل بر امـامت غیر بـالغ برای غیر بـالغ کنیم، یکی از دو کـار را بایـد انجـام داد، یـا مـانع را حمـل کنیم بر کراهت، یـا مجوز را غیر البـالغ لمثله، ولی ما گفتیم این سه روایت معرض عنها هسـتند، یعنی اصـحاب به این روایات مجوز در بالغ عمل نکرده انـد، قهراً این روایات ساقط می شونـد، تازه اگر جنابعالی اینها را متساوی بدانیـد، إذا تساویا و تعارضا تساقطا، فالمرجع الإصل، اصل عدم مشـروعیت است، چون عبادت است در عبادت اصل عدم مشـروعیت است مگر اینکه دلیل بر جواز پیـدا کنیم و متاسـفانه در کتـاب جمـاعت یـک مطلقی نـداریم که به آن تمسـک کنیم، اصـلاً در مجموع کتـاب جماعت یک روایتی باشد که دارای اطلاق باشد، تا بتوانیم در این موارد بر آن تمسک کنیم،چنین روایتی را نداریم.

خلاصه بحث

۱: دو مسئله داشتیم، یک مسئله در گذشته الغیر البالغ إماماً للبالغ، در اینجا غیر البالغ اماماً لغیر البالغ.

۲: مجوز شهید است، بعداً مرحوم سید در عروه الوثقی.

۳: روایـاتی نـداریم، همـان روایاتی که در آنجا خوانـدیم، در اینجا هم جاری است، چون اطلاق داشـتند، یعنی روایت مانع که روایت اسحاق بن عمار بود، و هم روایات مجوز که عبارت بودند از : روایت غیاث، سماعه و طلحه، چه کنیم؟

مرحوم سید که می گوید جایز است، ناچار راهش این است، یا روایت مانعه را حمل بر کراهت کرده، یا روایات مجوزه را حمل بر امامت غیر بالغ برای غیر بالغ کرده است.

ما عرض کردیم که این روایات متعارض هستند، یعنی روایت اسحاق با این سه روایت متعارض هستند، إذا تعارض تساقطا، فالمرجع هو الأصل، اصل عدم مشروعیت است، چون اصل در باب عبادت عدم مشروعیت است و متاسفانه ما در باب جماعت یک اطلاقی هم نداریم تا در موارد شک بر اطلاق آن تمسک کنیم، پس بهتر این است که غیر بالغ بر غیر بالغ امامت نکند.

مشکل مدارس را چه گونه حل کنیم؟

اولاً: بالغ را امام قرار می دهیم

ثانیاً: امام غیر بالغ بلند می خواند، پشت سری ها هم به دنبالش می خوانند، منتها قصد جماعت نمی کنند، یعنی با هم می خوانند، ولی قصد جماعت نمی کنند، علاوه براین، این روایات مجوزه اصلاً معرض عنهای اصحاب هستند و اصحاب به آن عمل نکرده اند.

متن عروه الوثقی

یجوز إمامه غیر البالغ لغیر البالغ

شرح.

الف: الفرق بین هذه المسئله و المسئله السابقه.

ب: ادله ی هردو مسئله یکی هستند،

ج: یک روایت مانع داریم و سه روایت مجوزه، د: مرحوم سید می فرماید جایز است، یا روایت اسحاق را حمل بر کراهت کرده یا روایت مجوز را حمل بر مماثل نموده است.

هـ: ما گفتیم این روایات متعارض هستند، إذا تعارضا تساقطا، قهراً رجوع می کنیم به اصل و اصل هم عدم مشروعیت است، علاوه براین روایت مجوز معرض عنهای اصحاب هستند.

ص: ۱۶۹

المسأله الحاديه عشر

الأحوط عدم إمامه الأجذم و الأبرص و المحدود بالحد الشرعی بعد التوبه، و الأعرابی إلّا لأمثالهم، بل مطلقاً، و إن کان الأقوی الجواز فی الجمیع مطلقاً

می فرماید چهار گروه هستند که نباید انسان به آنان اقتدا کنند:

۱: آدمی که دچار مرض جذام شده،

۲: دیگری ابرص، ۳: کسی که حد شرعی بر آن جاری شده است، مثلاً خمر خورده و او را حد زده اند، آنهم بعد التوبه،

۴: اعرابی است،اعرابی هم نمی توانند بر غیر اعرابی امامت کنند.(اعرابی، یعنی بادیه نشین و بیابان گرد ولذا می گویند اعرابی جمعی است که مفرد ندارد). چرا غیر اعرابی نمی توانند بر اعرابی اقتدا کنند؟

چون اعرابی نه مسئله را بلد است و نه فقه را، آن وقت چطور می توانند برای مهاجرین که شهر نشین شده اند و تمدن پیدا کرده اند امام باشند.

ایشان فقط چهار تا را گفته است،ولی روایات گاهی پنج تا را گفته و گاهی هم هفت تا را،

اصحاب در این مسئله مختلف هستند، ولی مرحوم شیخ جازم به حرمت است،

قال الشیخ: سبعه لا یؤمّون علی کلّ حال: المجذوم، و الأبرص، و المجنون و ولد الزنا، و الأعرابی بالمهاجرین، و المقید بالمطلقین و صاحب الفالج بالأصحّاء، و قد ذکرنا الخلاف فی ولد الزنا، و المجنون لا خلاف فی أنّه لم یؤمّ، و الباقون لم أجد لأحد من الفقهاء کراهیه ذلک

پس مرحوم شیخ ظاهرا قائل به حرمت هستند، ولی ظاهر کلام محقق کراهت است.

قال المحقق: و یکره أن یؤمّ الأجذم و الأبرص، و المحدود بعد توبته و الأغلف (اغلف، به کسی می گویند که ختنه نشده است) و إمامه من یکرهه المأموم و أن یؤمّ الأعرابی بالمهاجرین و المتیمم بالطاهرین. شرائع الإسلام: ۱/۱۳۵.

یقول العلّامه: أما الأجذم و الأبرص فقد اختلف علمائنا فیهما فبعض قال بالمنع، ذهب إلیه السید المرتضی و الشیخ، و قال المفید و ابن ادریس بالکراهیه و هو الأقرب، منتهی المطلب: ۶/ ۲۳۲.

ما فعلاً از میان آن چهار تا،فقط دوتا را می خوانیم که اجذم و ابرص باشد، دوتای دیگر که محدود به حد شرعی باشد، یا اعرابی، این دوتا رادر جلسه ی آینده بحث خواهیم نمود.

روایات ما در اینجا مختلف اند، یعنی روایات داریم که می گویند:« لا»، و روایاتی هم داریم که می گویند: «نعم»،

روایات که می گویند:« لا» سه روایت است:

۱: و عن علیّ بن ابراهیم، عن أبیه، عن حماد، عن حریز، عن زراره، عن أبی جعفر علیه السلام (فی حدیث) قال: قال أمیر المؤمنین علیه السلام: «لا یصلّین أحدکم خلف المجذوم و الأبرص و المجنون و المحدود و ولد الزنا، و الأعرابی لا یؤمّ المهاجرین»

الوسائل: ج۵، الباب ۱۵ من أبواب صلاه الجماعه،الحدیث ۶.

«لا یصلّینّ» نهی است و نهی هم ظهور در حرمت دارد.

۲: محمد بن یعقوب، عن أحمد بن محمّد، عن الحسین بن سعید، عن فضّاله بن أیّوب، عن الحسین بن عثمان، عن ابن مسکان، عن أبی بصیر، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «خمسه لا یؤمّون الناس علی کلّ حال: المجذوم، و ا لأبرص، و المجنون، و ولد الزنا، و الأعرابیّ».

الوسائل: ج۵، الباب ۱۵ من أبواب صلاه الجماعه،الحدیث۵.

۳: محمّد بن علیّ بن الحسین باسناده عن محمد بن مسلم، عن أبی جعفر علیه السلام أنّه قال:« خمس لا یؤمّون الناس و لا یصلّون بهم صلاه فریضه فی جماعه:الأبرص و المجذوم، و ولد الزنا، و الأعرابی حتی یهاجر، و المحدود».

الوسائل: ج۵، الباب ۱۵ من أبواب صلاه الجماعه،الحدیث ۶.

این روایات دلالت بر حرمت دارند و ضمناً یک نکته ای را عرض کنم و آن این است که سند مرحوم صدوق به محمد بن مسلم ضعف دارد، مرحوم صدوق این روایت را از کتاب محمد مسلم گرفته، سندش را در مشیخه ذکر کرده است، سند را که در مشیخه دارد، در آن سند راوی ضعیف و غیر موثق داریم.

ما کراراً جواب این را دادیم و گفتیم روایاتی که مرحوم شیخ و خصوصاً صدوق از آن کتاب ها نقل می کند، کتاب های متواتری بوده اند، ذکر سند برای این بوده است که به صورت سند باشد و مرسل نباشد.

پس این سه روایت دلالت بر حرمت می کنند، دو روایت دیگر هم داریم که دلالت بر جواز می کنند.

۱: محمد بن الحسن متوفای ۴۶۰، - باسناده عن سعد بن عبد الله (قمی) - متوفای ۳۰۱، این دوتا در حدود ۱۶۰ سال فاصله ی وفاتی دارند، قهراً روایت را از کتاب سعد بن عبد الله گرفته و سندش را در آخر کتاب ذکر کرده است - عن أحمد بن محمّد، عن محمّد ابن اسماعیل بن بزیغ- ثقه است - عن ظریف بن ناصح، عن ثعلبه بن میمون،- ایشان جزء فقهاست - عن عبد الله بن یزید همه ثقه هستند، فقط عبد الله بن یزید مهمل است، یعنی توثیقی در باره ی آن وارد نشده است، ولی مشکلش حل است، چون راوی از او ، ثعلبه بن میمون است و ثعلبه بن میمومن جزء ادبا فقهای اصحاب امام صادق علیه السلام است، فلذا ایشان نمی آید از یک آدمی بی ریشه و غیر موثوق نقل روایت کند- قال:« سألت أبا عبد الله علیه السلام عن المجذوم و الأبرص یؤمّان المسلمین؟ قال: نعم، قلت: هل یبتلی الله بهما المؤمن؟ یعنی شیعه را ممکن است که بیماری جذام و برص بگیرد؟ بله! گاهی اهل ولایت گرفتار بلا می شوند.

ص: ۱۷۲

قال: نعم، و هل کتب الله البلاء إلّا علی المؤمن»

الوسائل: ج۵، الباب ۱۵ من أبواب صلاه الجماعه،الحدیث ۱.

ظریف بن ناصح که در سند این روایت آمده ، کسی است که در کتاب دیات یک روایت را به سندش از امیر المؤمنین نقل می کند که یک دوره دیات در آن روایت هست، غالباً علمای ما که دیات را بحث می کنند، مدرک شان همان روایت ظریف ناصح است که از امیر المؤمنین علیه السلام نقل می کند.

۲: أحمد بن محمّد البرقی فی (المحاسن) عن یعقوب بن یزید- ثقه است -عن محمّد بن زیاد، یعنی ابن أبی عمیر، عن الحسین بن أبی العلاء- مشکل سر حسین بن علا است، نجاشی این مشکل را حل کرده و این مرد را الحسین تا حدی توثیق کرده است و می گوید: و کان أوجههم و له کتب،یعنی حسین چند تا برادر هستند و همه ی شان خوب هستند ولی حسین اوجههم است، یعنی وجیه ترین و مورد اعتماد ترین آنان می باشد- عن أبی عبد الله علیه السلام قال:« سألته عن المجذوم و الأبرص منا أیؤمّان المسلمین؟ قال: نعم، و هل یبتلی الله بهذا إلّا المؤمن، قال:نعم، و هل کتب الله البلاء إلّا علی المؤمن» الوسائل: ج۵، الباب ۱۵ من أبواب صلاه الجماعه،الحدیث ۴.

در اینجا چه کار کنیم؟ در اینجا دو راه داریم:

همان دو راهی که در امامت غیر بالغ بر بالغ داشتیم:

الف: روایات مانعه را که سه روایت بود، حمل بر کراهت کنیم و غالباً علمای ما مشی شان همین است که اگر در یک بابی دو دسته روایات باشد، یکی ناهیه ودیگری مجوزه، در آنجا ناهیه را حمل بر کراهت می کنند. مانعه را حمل بر کراهت کنیم و ظاهراً مرحوم سید نیز همین کار را کرده است.

ص: ۱۷۳

متن عروه الوثقی

الأحوط عدم إمامه الأجذم والأبرص و المحدود بالحد الشرعی بعد التوبه، و الأعرابی إلّا لإمثالهم، بل مطلقاً، و إن کان الأقوی الجواز فی الجمیع مطلقاً.

چرا اقوی جواز است؟ حملاً لروایات المانعه علی الکراهه.

ولی ما این کار را نمی کنیم، بلکه می گوییم روایات با همدیگر تعارض می کنند،إذا تعارضا تساقطا فالمرجع فی باب العبادات الأصل و هو عدم المشروعیه.

در باب عبادات اگر اطلاقی داشتیم، تمسک می کردیم، ولی اطلاق نداریم که بر همه کس می شود اقتدا کرد، تا بگوییم این مورد شک است و می توانیم به آن اطلاق تمسک کنیم، به نظر من همان اولی بهتر است که الأحوط عدم إمامه الأجذم و الأبرص.

البته این بخاطر این نیست که مقام آنان را پایین بیاورند، ولی شارع می خواهد مقام امام جماعت همانند امام معصوم علیه السلام باشد که هیچ گونه لکه ای در زندگی شان نباشد که مایه ی فرار مردم باشد، شارع می خواهد که مردم از نماز فرار نکنند، یعنی یک نوع مصلحت اجتماعی در نظر گرفته شده است.

ب: راه جمع دیگر این است که روایات ناهیه را حمل بر کراهت کنیم، مرحوم سید این کار را کرده است، ولی من معتقدم که همان راه اول بهتر است، یعنی اینکه بگوییم این روایات متعارض هستند، إذا تعارض تساقطا یرجع الی الأصل و اصل هم در باب عبادات عدم مشروعیت است.

حکم اقتدا به محدود و اعرابی کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم اقتدا به محدود و اعرابی

بحث ما در باره مجذوم و ابرص تمام شد، الآن بحث ما متوجه دو فرد دیگر است که عبارتند از: المحدود بالحد الشرعی، و الأعرابی

ص: ۱۷۴

یعنی کسی که در طول زندگی گناه کرده و حاکم شرع به او حد جاری کرده، آیا اقتدا کردن به چنین افرادی جایز است یا جایز نیست؟

می فرماید اقتدا به چنین شخصی یا جایز نیست یا لا اقل مکروه است، یعنی اقوال علما در اینجا مختلف است،.

دیدگاه صاحب جواهر

مرحوم صاحب جواهر سنگینی را روی کراهت انداخته است و می فرماید مکروه است و تمسک به اطلاقات و عمومات می کند، اما اینکه این اطلاقات و عمومات کدام است؟ در آینده بیان خواهیم کرد

ولی برخی می گویند اصلاً مشروع نیست و اگر کسی اقتدا کند، نمازش باطل است، زیرا او حمد و سوره را از شما تحمل نمی کند، یعنی از آنجا که جماعت باطل است، قهراً حمد و سوره هم باطل خواهد بود.

کلام محقق حلّی در شرائع الإسلام

قال المحقق: و یکره أن یؤمّ الاجذم و الأبرص و المحدود بعد توبته. شرائع الإسلام:۱/۱۲۵،

یعنی شخصی که حد شرعی بر او جاری شده است حتی بعد از آنکه توبه کرد و عادل شد، باز هم نمی توانیم پشت سر او نماز بخوانیم.

عبارت علّامه در کتاب تذکره الفقهاء

و قال العلامه: تکره إمامه المحدود بعد توبته لأنّ فسقه و إن زال بالتوبه، إلّا أن نقص منزلته و سقوط محله من القلوب لم یزل، فکره لذلک و إن لم یکن محرّماً. تذکره الفقهاء:۴/۲۹۹،

پس معلوم شد که محقق و علامه هردو قائل به کراهت شدند.

عبارت علّامه در کتاب منتهی المطلب

و قال فی المنتهی: و لا یؤمّ المحدود الناس، أمّا قبل التوبه فعلی سبیل التحریم لفسقه و أمّا بعدها فعلی الکراهه لنقصه، منتهی المطلب:۶/۲۳۳،

عبارت صاحب جواهر

و یظهر من الجواهر أنّ القول بالکراهه مشهور بین المتأخرین حیث یقول: فیجوز علی کراهه و فاقاً للمشهور بین المتأخرین،

الجواهر:۱۳/۳۸۳،

این اقوال است و فعلاً سنگینی روی کراهت افتاده است، مرحوم صاحب جواهر می فرماید عمومات هم تایید می کند که اقتدا کردن به محدود جایز است، فلذا نواهی را حمل بر کراهت می کنیم، یعنی عمومات و اطلاقاتی داریم که از آنها استفاده می شود که اقتدا بر چنین فردی جایز است، اما اینکه این عمومات و اطلاقات کدام است؟ اسمی از آنها نمی برد، ولی من فکر می کنم که مرادش از عمومات و اطلاقات،همان معتبره است که می گوید:

«صلّ خلف من تثق بدینه»

آدمی که محدود است و سپس توبه نموده و عادل شده،مصداق این حدیث است که می فرماید: «صلّ خلف من تثق بدینه»، ولی حقش این بود که صاحب جواهر اسم می برد که مرادش از این اطلاقات و عمومات کدام است.

در هر حال معلوم می شود که اکثریت قائل به کراهت هستند،البته بعضی از راه قیاس پیش آمده اند و حال آنکه «و لیس من مذهبنا القیاس» و گفته اند که اگر کافر مسلمان بشود،اقتدا به او جایز است، این آدم که بدتر از کافر که نیست،مسلمانی بوده،منتها گناه کرده، چطور او از کافر بدتر است که به کافر بعد از مسلمان شدنش می شود اقتدا کرد،اما به مسلمان گناهکار نمی شود اقتدا کرد؟

جواب

اولاً: این دلیل قیاس است مگر اینکه بگوییم قیاس اولویت است، اما مع ذلک فرق دارد،آدمی که کافر است از هردو جهان آزاد است، وقتی که اسلام آورد، گذشته اش فراموش می شود، چون در گذشته این آدم تکلیفی نداشته،معتقد نبوده، اما بر خلاف مسلمانی که معتقد است و برود گناهی حد آور مرتکب بشود،این برای یک مسلمان عیب است، اما برای کافر عیب نیست که بگوید من کافر بودم ولذا نمی دانستم این کار حرام است، از این رو حلال و حرام را مخلوط می کردم، فلذا عیب نیست «فإذا اسلام طهر».

اما آدم مسلمانی که یقین دارد و معتقد است به قرآن و سنت، و مقلد است و مع الوصف عمل به خلاف می کند و مرتکب گناه حد آور می شود، چنین مسلمانی از کافر بدتر است، چون او جاهلًا این کار را کرده و این عالماً گناه کرده، بنابراین،این دلیل درستی نیست که ما مسلمان را قیاس کنیم به کافر إذا اسلم.

پس بهتر این است که ما مسئله را از راه روایات حل کنیم و ما در این زمینه سه روایت داریم که نهی می کنند و نهی هم ظهور و دلالت بر حرمت دارد ، هر چند ما قبلاً این روایات را خواندیم، ولی باز هم به مناسبت بحث امروز که در باره ی محدود و اعرابی است می خوانیم.

۱. صحیحه زراره عن أبی جعفر علیه السلام قال: قال أمیر المؤمنین :« لا یصلینّ أحدکم خلف المجذوم و الأبرص و المجنون و المحدود».

از اینکه محدود را در کنار مجنون آورده، فلذا نمی توانیم بگوییم که دلالت بر کراهت می کند چون وحدت سیاق ایجاب می کند که حرمت باشد.

۲: صحیحه محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام قال:«خمسه لا یؤمّون الناس و لا یصلّون بهم صلاه فریضه فی جماعه الأبرص، و المجذوم ، و ولد الزنا، و الأعرابی حتّی یهاجر، و المحدود». ظاهراً حرمت را می رساند.

۳: خبر اصبغ نباته قال سمعت أمیر المؤمنین علیه السلام یقول: «ستّه لا ینبغی أن یؤم الناس، و لد الزنا و المرتد و الأعرابی بعد الهجره- مهاجر شد و دوباره رفت و بیابان گرد شد، التعرب بعد الهجره – و شارب الخمر و المحدود و الأغلف»، هر چند این روایت ضعیف است، ولی می تواند موید باشد.

غالباً می گوینـد که کلمه ی «لاـ ینبغی» دلاـلت بر کراهت می کنـد، ولی صاحب حـدائق می فرمایـد این گونه نیست بلکه «لا ینبغی» در قرآن غالباً در حرمت به کار رفته است.

اینـک بایـد راه چاره ای بسـنجیم، مرحوم صاحب جواهر تمسک کرده است به:« صلّ خلف من تثق بـدینه»، یعنی آدم مجـذوم بعـد از آنکه توبه کرد، هماننـد کسـی است که اصـلاً گناهی را مرتکب نشده است «التائب من ذنبه کمن لا ذنب له» مثل اینکه گناه نکرده و داخل است تحت این حدیث شـریف، مخالف ها را چه کنیم؟ بین این حدیث و روایات ناهیه من النسب عموم و خصوص من وجه است، یعنی در دو جا از همـدیگر جـدا می شونـد و در یکجا با همدیگر جمع می شوند فلذا باید دید که در کجا جدا می شوند؟

فرض کنیـد آدم محدودی است که توبه نکرده است، او داخل است تحت نواهی، نه تحت من تقه بدینه. از طرف دیگر عالمی داریم که اصلاً گناه نکرده ست تا توبه کند، اینهم داخل است تحت «صلّ من تثق بدینه» در یکجا با همدیگر جمع می شوند و آن اینکه «عصـی و حـدّ و تاب»، روایات ناهیه می گوینـد چین آدمی حق امامت بر مردم را ندارد (لا یؤمّ)،اما روایت «صلّ من تثق بـدینه» می گویـد می توانـد امـامت کنـد (یؤمّ)، در مجمع چه کـار کنیم، همیشه در فقه مشـکل در جـایی است که بین دو روایت عموم و خصوص من وجه باشـد، چون اگر از قبیل متباینین باشـند، تکلیف انسان روشن است، یعنی رجوع به مرجّحات می کنیم،و اگر بین شان عام و خاص مطلق باشد، مسلماً خاص مقدم بر عام است و مقید مقدم بر اطلاق، اما گرفتاری در جایی است که بین دلیلین عـامین من وجه باشـد، آدمی که « عصـی و أقیم علیه الحـد و تـاب » از یک نظر داخل است تحت «من تثق بـدینه»، از نظر دیگر داخـل است تحت اطلاق «ستّه لا یؤمّون الناس» یکی هم محـدود است، اطلاق دارد، یعنی نـدارد که «قبل توبته أو بعد توبته»، در عامین من وجه چه کنیم؟

مثال: فرض کنید مولا فرموده: «اکرم العالم»، سپس فرمود: «لا تکرم الفاسق» عالمی است که یقین به عدالتش داریم و می دانیم عادل است، دومی کارش ندارد، فاسقی است که عالم نیست، اولی کارش ندارد،

«إنّما الکلام» در شریح قاضی است که هم عالم است و هم فاسق، از نظر «أکرم العالم» باید اکرامش کنیم، اما از نظر «لا تکرم الفاسق» نباید احترام کرد، در مجمع چه باید بکنیم؟

غالباً فقها در مسئله ی مجمع بیشتر می توانند حرف بزنند، اما در جایی که متباینین هستند، مشکلی نیست چون یکی را می گیرند و دیگری را رها می کنند بخاطر مرجحات، اگر عامین مطلق شدند، خاص را می گیرند، یعنی خاص مقدم بر عام است، اما اگر عامین من وجه باشند، اینجاست که باید مجتهد آستین را بالا بزند و مشکل را حل کند، یعنی مجمع را یا تحت این دلیل قرار بدهد یا تحت آن دلیل، این مجمع یا باید تحت «صلّ من تثق بدینه» باشد یا تحت «خمسه لا یؤمّون الناس».پس دو جای افتراق این شد که عادلی باشد اصلاً در عمرش گناه نکرده تا حد بر او جاری بشود، این داخل است تحت « من تثق بدینه»، از طرف دیگر آدمی است که گناه کرده و حد هم بر او جاری شده، ولی توبه نکرده است،داخل است تحت اطلاق روایات ناهیه، إنّما الکلام در جایی است که گناه کرده و حد هم بر او جاری شده، ولی توبه کرده و پشیمان شده است - عصی و حدّ و تاب- روایت «من تثق بدینه» می گوید پشت سرش اقتدا کنید،اما روایات مطلقه می گویند که اقتدا نکنید، مجمع را چه کنیم و تحت کدام داخل کنیم؟

ص: ۱۷۹

بعضی می گویند که باید این مجمع را از تحت معتبره (صلّ خلف من تثق بدینه) بیرون کنیم و داخل کنیم تحت روایات ثلاث که همان روایات ناهیه باشد. چرا؟ چون اگر تائب را از تحت ثلاثه بیرون کنید و داخل کنید تحت معتبره، آن وقت تحت ثلاثه فقط المحدود بلا توبه باقی می ماند، المحدود بلا توبه که همان فاسق است و فاسق را که نمی شود پشت سرش نماز خواند هر چند محدود هم نباشد.

پس معلوم می شود که شرع مقدس عنایت به محدود بودن دارد، اگر شما محدود را تحت معتبره ببرید و بگویید تائب داخل است تحت «صلّ خلف من تثق بدینه»، تحت عمومات و اطلاقات و روایات ثلاثه آن گناهکاری می ماند که محدود است و هنوز توبه هم نکرده، اگر این باشد، این عنوانش فاسق است و پشت سر فاسق نمی شود نماز خواند هر چند محدود نباشد ولذا اگر حضرت بفرماید «المحدود»، ذکر محدود بودن لغو است، چون فاسق چه محدود باشد یا محدود نباشد، نمی شود پشت سر او نماز خواند.

پس چه کنیم؟ باید مجمع را از تحت معتبره بیرون کنیم و داخل کنیم تحت روایات ثلاثه و بگوییم: «خمسه لا یؤمّون الناس ... المحدود، سواء تاب أم لم یتوب».

فربما یقال: بأنّه یلزم إخراج المحدود بعد التوبه عن تحت المعتبره، و إدخاله تحت الروایات الناهیه- حتماً] باید از تحت معتبره بیرون کنیم و داخل کنیم تحت روایات ناهیه، که روایات ناهیه بشوند دو مصداقی، یک مصداقش «لم یتب» است و مصداق دیگرش تاب، - لأنّ ظاهر الروایات أن المحدود بما هو محدود موضوع للمنع لا ـ من جهه کونه فاسقاً ، و علی هذا یبقی المحدود بعد التوبه تحت الروایات الناهیه تخصیص می زنیم به «من تثق بدینه » و می گوییم: «صلّ خلف من تثق بدینه إلّا المحدود بالحدّ الشرعی بعد التوبه » و یرد التخصیص علی المعتبره، فیقال ؛ «لا تصل إلّا خلف من تثق بدینه إلّا المحدود بعد توبته.

ص: ۱۸۰

و أمّا لـو عکسـنا یعنی تـائب را از تحت عمومـات در بیـاوریم و داخـل کنیم تحت معتـبره، در این صورت برای عمومـات فقط محـدودی می مانـد که توبه نکرده است، محـدودی که توبه نکرده فاسق است خواه محـدود باشـد یا محـدود نباشـد، در آنجا محـدودیت خصوصـیت ندارد، ظاهر روایت این است که مانع بودن محدودیتش است نه فاسق بودنش- فأدخلنا المجمح تحت المعتبره یلزم اختصـاص الروایات الناهیه بالمحـدود غیر التائب و من المعلوم أنّ عنوان المحـدودیه- فی هـذه الصوره - غیر مؤثر فی ذلک بعد کونه فاسقاً فالفاسق لا یؤتم به من غیر فرق بین المحدود و غیره، فیکون النهی عن الإئتمام بالمحدود أمراً لغواً.

نظر استاد سبحانی

من در اینجا دو جواب دارم و در واقع می خواهم کراهت را تقویت کنم.

جواب اول

این فرمـایش شـما عرف پسـند نیست، گـاهی علما می گوینـد بعضـی از ادله آبی از تخصـیص است مثلاً اگر بگوییم ما خالف الکتاب هو زخرف إلّا خبر الواحد، این تخصیص بردار نیست، یعنی چیزی که زخرف است، تخصیص بردار نیست.

به بیـان دیگر لسـان روایت آبی از تخصـیص است، این آقـا چه کرد؟ آدم تائب را از تحت «من تثق بـدینه» بیرون کرد و تحت روایات ناهیه داخل نمود، تحت تثق، تخصـیص زد و گفت:« صلّ خلف من تثق بدینه، إلّا العادل بعد التوبه »، این اصـلاً عرفیت نـدارد چون می گوینـد وقتی این آدم عادل است و من تثق بدینه است، تخصـیص دیگر معنا ندارد،باید تخصـیص عرف پسـند باشد، مرحوم شیخ این مسئله را در باب تعادل و تراجیح مطرح می کند و می گوید گاهی برخی از ادله تخصیص بردار نیست، آنگـاه این مثـال را می زنـد که:« مـا خالف الکتاب فهو زخرف» إلّا در یک موردی، این تخصـیص معنا نـدارد یعنی تخصـیص بردار نیست، در مـا نحن فیه هم نمی توانیم تـائب را از تحت معتبره بیرون ببریم و داخـل کنیم تحت روایـات نـاهیه، و الاـ بـاید معتبره تخصـیص بخورد،چه گونه تخصـیص بخورد؟ صلّ خلف من تثق بدینه إلّا من تثق بدینه و لکنّه المحدود، این تخصـیص معنا ندارد،اگر «من تثق بدینه» است، بقیه مهم نیست.

جواب دوم

چه مانع دارد که تحت روایات ناهیه فقط یکی باقی بماند که المحدود غیر التائب باشد، می گویید در اینجا محدودیت مدخلیت ندارد، چون غیر تائب است، می شود فاسق، می گوییم در خود روایت داشتیم که شارب الخمر، این برای تاکید است، شارب الخمر موکد است، یعنی ممکن است آدمی باشد که گناهش کمتر باشد، و شارب الخمر اهمیت بیشتری دارد و گناهش بیشتر است و لذا بخاطر اهمیتش انگشت روی آن نهاده است و لذا در روایت اصبغ بن نباته داشتیم که «و شارب الخمر و المحدود و الأغلف»، شارب الخمر فاسق است، پس چرا گفته؟ از باب اهمیت گفته است و لذا هیچ مانعی ندارد که بگوییم تحت روایات ناهیه فقط یک فرد باقی مانده است و آن غیر تائب است.

اگر بگویید این مدخلیت ندارد، می گوییم: بله! در اصل حکم مدخلیت ندارد اما در تاکید مدخلیت دارد، بنابراین، ظاهراً کراهت اقوی باشد.

پس ما تائب را از تحت عمومات نهی بیرون آوردیم و داخل نمودیم تحت روایت معتبره، و اشکال را هم حل کردیم و گفتیم اگر کسی اشکال کند که این لغو است، ما در جواب گفتیم لغو نیست، بلکه از باب تاکید است. اگر کسی این جمع ما را پذیرفت که فهو المطلوب، و اگر نپذیرفت، «الأصل عدم المشروعیه». یعنی اگر شک کردیم که آیا اقتدا جایز است یا جایز نیست؟ الأصل عدم المشروعیه، اما به نظر ما نوبت به این اصل نمی رسد، بلکه همان جمعی که ما کردیم بهتر است.

(یلاحظ علیه بأمرین:

الأول: أن إبقاء المجمع تحت الروایات الناهیه و تخصیص المعتبره یلزم ان یکون التخصیص أمرا مستغربا عرفاً فلو قیل صلّ خلف کلّ عادل إلّا العادل الفلانی فربّما یتلقاه العرف کلاماً غریباً إذ لا وجه لا ستثنائه بعد کونه عادلا ورعا.

الثانی: لا إشکال فی إخراج المجمع عن تحت الروایات الناهیه و اختصاصها بغیر التائب و بقاؤه تحت المعتبره و أما لزوم لغویه أخذ المحدود فی الموضوع فغیر لازم لأنّ المحدود کسائر الفساق لکن الحرمه فیه مؤکده نظیره ما ورد فی شارب الخمر ، ففی روایه الاصبغ بن نباته:«سته لا ینبغی أن یؤموا الناس... إلی أن قال: و شارب الخمر». و علی ما ذکر فالتائب باق تحت المعتبره و خارج عن تحت الروایات الناهیه)

ماهیت و حقیقت عدالت کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ماهیت و حقیقت عدالت

المسأله الثانیه عشر

مسئله دوازدهم یکی از مسائل بسیار مهمی است که آن را در چند جای فقه مطرح کرده اند یکی در نماز جماعت و اینکه یکی از شرائط امام جماعت عدالت است، دیگری هم در کتاب قضا، و ما هنگامی که کتاب قضا را تدریس می کردیم، در باره ی عدالت نیز بحث کردیم، و هکذا در بحث تقلید، و اینکه مجتهد باید عادل باشد.

خلاصه اینکه بحث عدالت در اکثر ابواب فقه مطرح است، مثلاً در صلات جماعت ودر مرجع تقلید، در باب قضا و در باب شهادات.

به بیان دیگر مسئله ی عدالت به قدری مسئله ای گسترده است که برخی ها در این مورد رساله ی مستقلی نوشته اند، مرحوم شیخ انصاری رساله مستقلی در باره عدالت دارند که در ملحقات متاجر آمده است.

حال این پرسش به ذهن انسان می رسد که عدالت چیست؟

دیدگاه صاحب عروه الوثقی در باره ماهیت و حقیقت عدالت

نخست در این زمینه نظر مصنف را می خوانیم تا ببینیم که ایشان عدالت را چگونه تعریف کرده اند

ص: ۱۸۳

متن عروه الوثقی

مرحوم سید در کتاب شریف «عروه الوثقی» چنین تعریف نموده است:

العداله ملکه الإجتناب عن الکبائر و عن ا لإصرار علی الصغائر و عن منافیات المروّه الدّاله علی عدم مبالاه مرتکبها بالدین، و یکفی حسن الظاهر الکاشف ظنّاً عن ذلک الملکه.

ایشان عـدالت را از مقوله ی ملکه می دانـد، باید دانست که صـفات انسانی بر دو قسم است، گاهی از قبیل ملکه و گاهی حال است، «حـال» یعنی یک حالتی در نفس است که ممکن است امروز باشـد، ولی فردا نباشـد، مثلا من امروز به زیـد علاقه دارم، فردا علاقه ام از او سلب می شود، ولی «علاقه» ملکه نیست، بلکه حالتی است.

مثال

فرض کنید امروز خیری از کسـی می بینم نسبت به او علاقمند می شوم، فراد شری از او به من می رسد، نسبت به او بی عقلاقه می شوم، به این می گویند: «حال»، ولی ملکه چیزی است که در دل و در نفس راسخ است و به این زدوی از دل انسان زائل و کنـده نمی شود، محبت انسان به اولاد از قبیل ملکه است فلـذا به این زودی از دل انسان زایل و کنـده نمی شود، «ملکه» چیزی است در نفس انسان که دارای ثبات است، یعنی به این زدوی از دل او زایل و کنده نمی شود.

بنابراین،عدالت هم ملکه است در نفس که به این زودی از آن زایل نمی شود.

منتهـا بایـد دانست که این «ملکه» از خودش آثـاری دارد، یعنی وقتی انسان دارای یک ملکه ای شـد، آثاری دارد، عـدالت هم اگر ملکه شد،برای خودش آثاری دارد، سه اثر برایش ذکر می کند:

ص: ۱۸۴

الف: کبائر را مطلقاً انجام نمی دهد،

ب: بر صغائر هم اصرار نمی کند،

۳: منافات اموری که خلاف مروت است مرتکب نمی شود، مروت همان جوان مردی است، یعنی عملی که شایسته شأن و مقام او نیست انجام نمی دهد، مثلاً شایسته یک انسان با شخصیت نیست که در حال راه رفتن از کوچه و بازار هویجی را در دست بگیرد و مشغول خوردن بشود، هرچند این کار خلاف شرع نیست، ولی خلاف مروت است.

مرحوم سید عدالت را به ملکه تعریف کرد، ملکه در مقابل حال است، حال چیزی است در «نفس» که ثبات ندارد، یعنی می آید و می رود، اما ملکه باقی می ماند و به این زودی از دل انسان زایل نمی شود، البته ملکه همانند عصمت نیست، چون عصمت همیشه هست، ملکه غالباً هست، ولی امکان زوالش وجود دارد، منتها مثل حال نیست که ثبات نداشته باشد.

راه شناخت عدالت

مرحوم سید می فرماید: حسن ظاهر کاشف از ملکه است، «حسن ظاهر» معاشرت را می طلبد، یعنی من با او معاشرت کردم، دیدم که این آدم در زندگی خودش قوانین اسلامی را رعایت می کند، همین حسن ظاهرش (که حتماً معاشرت می خواهد) کاشف از این است که این آدم ملکه ی نفسانی دارد، با این بیانی که ما کردیم،عبارت مرحوم سید روشن شد: «العداله ملکه- در مقابل حال- أثرها الإجتناب عن الکبائر و عن ا لإصرار علی الصغائر و عن منافیات المروّه الدّاله- کلمه ی «الدّاله» صفت منافیات است - علی عدم مبالاه مرتکبها بالدین، و یکفی حسن الظاهر الکاشف ظنّاً عن ذلک الملکه.

گاهی از اوقات «کاشف قطعاً»، مثل اینکه انسان مدت یکسال با یک نفر هم حجره و هم کاسه باشد، ولی گاهی «کاشف ظنّاً» است، مثل اینکه انسان با کسی همسایه باشد و رفت و آمد اجمالی داشته باشد و چیزی در این رفت و آمد اجمالی از او نبیند.

ص: ۱۸۵

باید دانست که در باره عدالت سه قول وجود دارد:

۱: العداله: الملکه الباعثه إلی إتیان الواجبات، و ترک المحرّمات.

۲: العداله: ترک المعاصیی

۳: العداله: ترک الکبائر

ولی اگر در اولی مراد از «ترک المحرّمات» المحرمات الکبائر باشد، این بر می گردد به همان معنای سومی.

اما اگر مراد از «ترک المحرمات» اعم باشد، یعنی اعم از کبائر و صغائر باشد، این بر می گردد به معنای دومی، که ترک المعاصی باشد، که هردو اطلاق دارند.

در هر حال اگر از محرمات تنها کبائر را اراده کردی، سومی است، اما اگر اعم را اراده کردی، می شود دومی، دومی اطلاق دارد، یعنی ترک المعاصی سواء أکان المعصیه صغیره أو کبیره.

کلام شیخ طوسی در کتاب المبسوط

مرحوم شیخ در کتاب مبسوط، مسئله ی عدالت را عنوان کرده و فرموده عدالت با اسلام یکی است، «من أسلم فقد اعتدل» مگر اینکه از او گناهی را مشاهده کنیم، اولین بار است که در میان علمای شیعه یک چنین قولی پیدا شده است که اسلام را مرادف با عدالت دانسته است «و کلّ مسلم عادل إلّا إذا علم منه الخلاف» یعنی مادامی که از او خلافی را ندیدیم، اصل در مسلم عدالت است.

به بیان دیگر قبل از شیخ و بعد از شیخ کسی این قول را نگفته است، حتی مرحوم شیخ بر می گردد به آن قاضی شریک بن عبد الله که از قضات دوران منصور است، قاضی منصور بود و بعد از منصور،قاضی فرزندش مهدی شد، برای هردو قضاوت کرده، البته مهدی او را عزل کرد، می گوید مسئله ی عدالت به این معنا را شریک بن عبد الله قاضی در آورد و گفت تنها اسلام کافی نیست، علاوه بر اسلام باید تحقیق کنیم و ببینیم که این آدم ثبوتاً هم واقعاً درست است یا نه؟

ص: ۱۸۶

بنابراین؛ شیخ می گوید اثبات کافی است، یعنی همین مقداری که:« أسلم و لم یعلم منه الخلاف»، این برای ما کافی است، فقط کسی که گفت ظاهر کافی نیست و باید وارسی و تفتیش کنیم، شریک بن عبد الله قاضی است که گفت باید در باره شاهد تحقیق کنیم و الا قبل از ایشان صحابه و تابعین اگر کسی شهادت می داد، همین مقداری که مسلمان بود، قول شان را قبول می کردند، البته این ادعای است که شیخ دارد، احتیاج به تحقیق دارد که واقعاً در زمان پیغمبر و بعد از پیغبر و زمان صحابه و تابعین هر نفری که می آمد در محکمه شهادت می داد، آیا می پذیرفتند و تحقیق نمی کردند؟

ولی این قول شاذی است که مرحوم شیخ در خلاف دارد، یعنی احدی از علمای ما در این نظر با ایشان موافق نیستند و نمی گویند که اصل در مسلمان عدالت است.

بله! اصل در عمل مسلمان صحت است،آن یک مسئله است، فرض کنید شخصی بر میت نماز می خواند، ولی ما نمی دانم که صحیح می خواند یا باطل؟ اصل صحت است، ولی باید دانست که اصاله الصحه در عمل مسلم یک چیز است «و اصاله العداله فی کل مسلم» چیز دیگری است.

فرمایش مرحوم شیخ در اینجا شبیه قول اهل سنت است که می گویند اصل در صحابه عدالت است، یعنی «کل من رأی النبی صار عادلاً»، مثلاً دیروز فلان کس «کان غیر عادل»، امر وز که نبی را دید،«صار عادلاً»، آنها لا اقل در صحابه می گویند، ولی شیخ در کل مسلم این حرف را می زند. اگر حرف شیخ درست باشد، دیگر تفتیش در شاهد لازم نیست حتی در رجال هم تفتیش لازم نیست، چرا؟ کلّ مسلم فهو عادل حتی یظهر منه الخلاف و حال آنکه شیخ عملاً چنین نبوده است، اما اینکه چرا شیخ در خلاف این حرف را زده است، باید تحقیق شود و دیده شود که ریشه ی فتوای ایشان چیست؟

ص: ۱۸۷

اما دیگران می گویند مسلمان بودن کافی نیست، و مرادف با عدالت نیست، فلذا اگر کسی شهادت داد،حتماً باید پیگری کنیم که عادل است یانه؟

حال که این مطلب روشن شد، عمده این است که معنای عدالت را بفهمیم نه شرط بودن عدالت را، چرا؟ چون شرط بودن عدالت در امام جماعت روشن است، حضرت در روایت علی بن أبی راشد فرمود:« صلّ خلف من تثق بدینه» و از یک مشت افراد نهی نکرد مانند: فاسق، شارب الخمر، کذاب و ...، دراینکه عدالت شرط است،جای بحث نیست، عمده این است که معنای عدالت را درک کنیم، در میان روایات ما، روایت است از ابن ابی یعفور، ایشان روایتی دارد که حضرت در آنجا عدالت را معنا کرده و اگر ما بخواهیم از روایت ابن أبی یعفور استفاده کنیم، باید دو کار را انجام بدهیم، اولاً سند را بررسی کنیم و سپس دلالت را.

بررسی سند روایت ابن أبی یعفور

این روایت را هم مرحوم شیخ در تهذیب نقل کرده و هم صدوق در من لا یحضره الفقیه، سند شیخ مشکل ندارد، اما سند صدوق را صاحب کتاب مفتاح الکرامه خدشه کرده است، یعنی صاحب مفتاح الکرامه در سند این روایت خدشه کرده است، سند روایت این است:

قال (صدوق) فی المشیخه: و ما کان فیه عن عبد الله بن أبی یعفور- شیخ روایت را از کتاب یا از اصل عبد الله بن أبی یعفور گرفته است، گاهی کتاب است و گاهی اصل، یعنی روات ما گاهی کتابی دارند و گاهی اصولی دارند، اصل با کتاب فرق می کند، چهار صد اصل داریم، ولی کتاب از شمارش بیرون است، مرحوم صدوق روایت را از کتاب عبد الله بن أبی یعفور گرفته و سندش را به این کتاب در آخر «من لا یحضره الفقیه» ذکر کرده است، چرا این کار را کرده است؟ برای اختصار، چون اگر بخواهد روایت را از عبد الله بن أبی یعفور نقل کند، یک سطر سند نقل کند، کتاب زخیم می شود، از این رو روایت را مستقیماً از کتاب گرفته و در آخر کتاب سند را نقل کرده، فرض کنید در صد مورد از عبد الله بن یعفور نقل کرده است و اگر بخواهد در هر مورد سند را ذکر کند، سندش دو سطر است، کتاب دویست سطر زیاد می شود، یکبار اینجا می گوییم عبد الله بن أبی یعفور، در آخر کتاب بنام: «المشیخه»، در آخر مشیخ سندش را ذکر کرده است- فقد رویته عن أحمد بن محمد بن یحیی العطّار- کراراً اسم محمد بن یحیی را شنیده اید که می گفتیم محمد بن یحیی العطّار قمی شیخ کلینی، ولی این شیخ کلینی است، پسر او شیخ صدوق است، أحمد بن محمد بن یحیی العطار، پدر شیخ کلینی است، پسر شیخ صدوق است، چون شیخ صدوق با کلینی فاصله دارد، کلینی وفاتش در سال ۲۲۹ واقع شده است در حالی که صدوق در سال ۳۸۱ فوت نموده است، قهراً کلینی از محمد بن یحیی نقل می کند، صدوق از پسرش نقل می کند، یعنی عن أحمد بن محمد بن یحیی العطار قمی، صاحب مفتاح الکرامه می گوید: احمد توثیق نشده، اما بقیه ی سند خوب است- عن سعد بن عبد الله قمی متوفای ۲۹۹، یا ۳۰۱- عن أحمد بن محمد بن أبی عبد الله البرقی- یعنی أحمد بن محمد، أحمد بن محمد بن خالد است، البرقی- عن أبیه پدرش محمد بن خالد است، پسر أحمد بن محمد بن خالد است، پدر محمد بن خالد می باشد- عن محمد بن أبی عمیر، عن حمّاد بن عثمان،- کراراً گفته ایم که ابن أبی عمیر فقط از حمّاد بن عثمان می تواند نقل کند نه از حمّاد بن عیسی- عن عبد الله بن أبی یعفور،

مشکلی که صاحب مفتاح الکرامه در سند روایت گرفته این است که أحمد بن محمد بن یحیی توثیق نشده است.

ما در جواب ایشان عرض می کنیم که نجاشی اصلاً ایشان را نقل نکرده، یعنی أحمد بن محمد بن یحیی را اصلاً در رجال نجاشی نیست، چرا؟ چون مرحوم نجاشی فقط آن شخصیت ها را می گوید که دارای کتاب هستند، نه آن رواتی که کتاب ندارند، یعنی رواتی که کتاب ندارند، آنان را اصلاً ذکر نمی کند.

بنابراین، عدم ذکر نجاشی دلیل بر ضعف او نیست، اگر گفته شود که از کجا بفهمیم که نجاشی فقط کسانی را ذکر می کند که دارای کتاب باشند؟

از مقدمه ی کتابش، ایشان در مقدمه ی کتابش دارد که گروهی از اهل سنت به شیعیان اعتراض کردند که شما نه مؤلّفی (به صیغه اسم فاعل) دارید و نه مؤلّف (به صیغه اسم مفعول) نه مصنّفی (به صیغه اسم فاعل) دارید و نه مصنّف (به صیغه اسم مفعول) می گوید سید مرتضی به من امر کرد که این کتاب را بنویسم تا مصنفین و مصنفات شیعه را بعد از رحلت رسول خدا تا زمان خود مان را بیاورم، ولذا این کتاب فقط برای علم رجال نیست،بلکه جنبه ی معرف مصنّف و مصنف و مؤلّف و مؤلف است،منتها توثیق هم در آن است و الا بیشترین نظر همان اثبات مؤلّف و مؤلف است، حتی خیلی زا جاها می گوید:«عربیّ، لا مولی»، چرا؟ چون شیعه را متهم می کردند که فقط مال عجم است، ایشان اصرار دارد که این «عربیّ و لیس بمولی»، هر کجا که مولی بگوید یعنی غیر عرب و ایرانی، مولی در «رجال» به معنای عجم و ایرانی است،

گاهی می گویند مرحوم نجاشی متعصب بوده و از این رو اصرار دارد که بگوید «عربیّ» و حال آنکه حقیقت غیر از این است، یعنی ایشان متعصب نبوده است بلکه می خواسته بگوید که اسلام ولادتش در ایران نیست، بلکه ولادتش در مکه و مدینه و سپس در عراق است.

مرحوم شیخ هم در فهرست ذکر نکرده است، چون فهرست هم با همین انگیزه نوشته شده است، یعنی برای این نوشته شده است تا مؤلّف (به صیغه اسم فاعل) و مؤلّفات شیعه را نشان بدهد، توثیق جنبه ی درجه دوم بوده است و چون جناب أحمد بن محمد بن یحیی کتابی ندارد،قهراً او را ذکر نکرده.

بله! در رجال او را ذکر کرده است، اما توثیق نکرده است.

ممکن است همین سبب شده باشد که صاحب مفتاح الکرامه در سند این روایت خدشه کند، ولی این هم نکته دارد، چون شیخ در رجالش فقط می خواهد طبقات رجال را معرفی کند، اهل سنت طبقات دارد مانند طبقات ابن سعد، ایشان هم می خواهد طبقات شیعه را از زمان رسول خدا تا زمان خودش معرفی کند، نظرش جمع طبقات است، جرح و تعدیلش جنبه ی دوم است و لذا خیلی از اسباط هستند که شیخ آنان را توثیق نکرده است چون غرضش توثیق نبوده بلکه جمع طبقات بوده است،ولی لذا شناخت شیعه فقط با طبقات روشن می شود، طبقات یعنی رجالی که شیعه بوده اند در عصر رسول خدا، یا در عصر امیر المؤمنان و سایر ائمه علیهم السلام زندگی می کردند.

در هر حال نظرش یکنوع عرض طبقات است،بنابراین،اگر ما دیدیم که مرحوم شیخ در فهرست نقل نکرده، نباید فوراً راوی را متهم کنیم، چون فهرست برای عرض مؤلّفات است، و اگر هم شیخ در رجال ذکر کرده و جرح تعدیلی نکرده است، چون غرض اهمش عرض طبقات است.

ص: ۱۹۰

بنـابراین، ایـن مشـکل نیست، پس چطـور بگـوییم این راوی ثقه است؟ مـا وقـتی می بینیم که بزرگـان از او نقـل می کنـد،اول صدوق می گوید: حدّثنی أحمد بن محمد بن یحیی (رضـی الله عنه) یا تعبیر دیگر می کند و از او به عظمت یاد می کند، اینها همه دلالت بر جلالتش می نماید.

علاوه براین، التلعکبری که از فقیهان بزرگ است، از او نقل روایت می کنـد، و هکـذا حسـین ابن عبیـد الله الغضائری (که پدر أحمد بن حسین بن غضائری است) نقل روایت کرده.

بنابراین،نقل اعاظم حاکی از آن است که جناب أحمـد بن محمّد بن یحیی رجل ثقه است، «فالروایه صـحیحه لأنّ رجالها ثقات و لا غبار فی السند».

تا کنون بحث در سند مرحوم صدوق بود.

اما سند شیخ، سند شیخ هیچ اشکالی ندارد.

و أمّا سند الشیخ إلی محمد بن أحمد بن محمّد بن یحیی (الأشعری صاحب النوادر)

فقد قال الشـیخ فی المشـیخه: و ما ذکرته فی هذا الکتاب عن محمد بن أحمد بن یحیی الأشـعری این همان محمد بن أحمد بن یحیی اشعری صاحب نوادر الحکمه است) فقد أخبرنی به الشیخ أبوعبد الله (المفید)، و الحسین بن عبید الله (الغضائری) و أحمد بن عبدون (ابن الحاشر) کلّهم عن أبی جعفر محمّد بن الحسین بن علی بن سفیان (البزو فری)، عن أحمد بن أدریس- أحمد بن إدریس، همان أبو علی الأشعری است- عن محمد بن أحمد بن یحیی (صاحب النوادر الحکمه)،

باید دانست که مرحوم صدوق از أحمد بن محمد بن یحیی نقل کرده، اما مرحوم شـیخ اصـلاً از أحمد بن محمد بن یحیی نقل نکرده است،بلکه از محمد بن أحمد بن یحیی الأشـعری نقل کرده، اصـلاً شیخ اول صدوق، غیر از شیخ اول مرحوم شیخ است، ایشان (صدوق) اصـلاً روایت را از أحمد بن محمد بن یحیی گرفته است، اما شـیخ اصـلاً در سـندش أحمد بن محمد بن یحیی نیست، بلکه در سندش محمد بن أحمد بن یحیی اشعری قمی صاحب (نوادر الحکمه) است.

ص: ۱۹۱

پس صدوق از أحمد بن محمد بن یحیی نقل می کند، اما مرحوم شیخ از محمد بن أحمد بن یحیی اشعری قمی صاحب نوادر الحکمه نقل می کند، فلذا اصلاً در سند شیخ کلمه ی أحمد بن محمد بن یحیی نیست، فالروایه معتبره، اولاً سند صدوق را درست کردیم و سند شیخ که اصلاً اشکالی ندارد.

متن روایت عبد الله بن أبی یعفور

عن عبد الله بن أبی یعفور، قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام:

۱: «بم تعرف عداله الرّجل بین المسلمین حتّی تقبل شهادتهم لهم و علیهم؟ معلوم می شود که در شاهد عدالت شرط است.

فقال:

۲: «أن تعرفوه بالستر (به کسر سین) والعفاف، و کفّ البطن و الفرج و الید و اللسان».

۳: «و یعرف باجتناب الکبائر الّتی أوعد الله علیها النار من شرب الخمر و الزنا و الرّبا و عقوق الوالدین و الفرار من الزحف» - از جهاد فرار کند-

۴: «و الدّلاله علی ذلک - این کلمه ی«و الدّلاله علی ذلک» - دلیل بر این است که آن دو فقره ی قبلی در مقام بیان ثبوت است، یعنی در مقام بیان معنای عدالت است، ولی این (فقره ی سوم) در مقام اثبات است، آن دو فقره ی قبلی در مقام بیان ثبوت و واقع عدالت است، اما فقره ی سوم در مقام بیان کاشف است) کلّه أن یکون ساتراً لجمیع عیوبه، حتی یحرم علی المسلمین ما وراء ذلک من عثراته و عیوبه و تفتیش ما وراء ذلک و یجب علیهم تزکیته و إظهار عدالته فی الناس، و یکون منه ا لتعاهد للصلوات الخمس إذا واظب علیهنّ، و حفظ مواقیتهن بحضور جماعه المسلمین، و أن لا یختلف عن جماعتهم فی مصلّاهم (از جماعت مسلمین تخلف نکند مگر بخاطر مرض) إلّا من علّه (مرض)

فإذا کان کذلک لازماً لمصلّاه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه فی قبیلته و محلّته، قالوا: ما رأینا منه إلّا خیراً، مواظباً علی الصلوات، متعاهداً لأوقاتها فی مصلّاه، فإنّ ذلک یجیز شهادته و عدالته بین المسلمین....» الوسائل: ج۱۸، الباب ۴۱ من أبواب الشهادات، الحدیث۱.

بررسی دلالت حدیث عبد الله بن أبی یعفور

ما باید این حدیث را پالایش کنیم، یعنی آنجایی را که برای ما بزنگاه است در بیاوریم، چون همه فراز های این حدیث برای ما بزنگاه نیست، آن چیزی که باید فقیه روی آن فقره ها کار کند در بیاورد و من این کار را کردم:

۱:« بم تعرف عداله الرّجل بین المسلمین» آیا راوی از واقعیت عدالت سوال می کند یا از کاشف؟ از کاشف سوال می کند، ولی حضرت ابتدا جواب کاشف را نمی دهد، بلکه اول حقیقت عدالت را معنا می کند، آنچه که سبب می شود که شرّاح این حدیث اشتباه کنند، این است که می گویند سوال سائل از حقیقت عدالت نیست، بلکه از کاشف است، کاشف، یعنی چراغی که ما را به عدالت معرفی کند، این حرف در جای خودش درست است، یعنی سوال سائل از کاشف است، ولی امام علیه السلام در مقام جواب نخست حقیقت عدالت را بیان می کند، یعنی حضرت در فقره ی دوم و سوم جواب سائل را نفرموده است بلکه حقیقت عدالت را بیان کرده و فرموده است:

۱: «أن تعرفوه بالستر والعفاف، و کفّ البطن و الفرج و الید و اللسان»

۲: «و یعرف باجتناب الکبائر الّتی أوعد الله علیها النار من شرب الخمر و الزنا و الرّبا و عقوق الوالدین و الفرار من الزحف»، این تعریف ها جنبه ی طریقی دارد نه جنبه ی وصفی، در واقع «أن تعرف» جنبه ی طریقی دارد، یعنی آدمی که ساتر دارد، عفت دارد، کف بطن و فرج، یا کفّ ید و لسان دارد و از چیزی های که خداوند نسبت به آنها وعده آتش داده اجتناب می کند، یک چنین آدمی عادل است و صفت عدالت را داراست.

ممکن است سوال کنید که از کجا بفهمیم که فقره ی دوم و سوم در مقام بیان کاشف نیست، بلکه در مقام بیان حقیقت عدالت است؟

از فقره ی چهارم می فهمیم، چون در فقره ی چهارم می فرماید:

۴: «و الدّلاله علی ذلک کلّه أن یکون ساترا لجمیع عیوبه»

بنابراین، روایت در دو مرحله بحث می کند:

الف: در حقیقت عدالت، ب:راه کشف عدالت است، یعنی عدالت را از چه طریق و راهی می توانیم کشف کنیم.

رساله های که در باره ی عدالت نوشته شده اند مراجعه کنید، می بینید که آنان زیاد راجع به آن بحث کرد ه اند، ولی بحث های شان گویا و روشن نیستند و به درد تدریس ما نمی خورند، آنکه می تواند گویا و روشن باشد، همان است که من آورده ام، یعنی از میان فرمایشات بزرگان،این چند بخش را گرفته ام و گفته ام سوال سائل از کاشف است، ولی جواب امام علیه السلام در فقره ی دوم و سوم از کاشف نیست، بلکه از حقیقت عدالت است، اما در فقره ی چهارمی جواب امام علیه السلام از کاشف است.

۴: «و الدّلاله علی ذلک کلّه أن یکون ساتراً لجمیع عیوبه، و یکون منه ا لتعاهد للصلوات الخمس».

پس روایت یک روایت متشابه و مجمل نیست، یعنی اگر انسان جاهای حساس روایت را جدا کند، هم سوال سائل روشن است و هم معنا و حقیقت عدالت در آن ذکر شده است.

ماهیت و حقیقت عدالت کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ماهیت و حقیقت عدالت

مرحوم آیه الله بروجردی در حدود یک هفته در باره این حدیث(حدیث ابن أبی یعفور) بحث کرد، بالأخره این حدیث از احادیث مهم است، از این رو باید در آن دقت شود، من عصاره آنچه را که اساتیدم یاد گرفته ام در اینجا آورده ام، منتها به صورت سهل التناول.

ص: ۱۹۴

بنابراین، باید حدیث را از نو بخوانیم، روای سوال می کند:

۱: «بم تعرف عداله الرّجل بین المسلمین حتّی تقبل شهادتهم لهم و علیهم؟

راوی در اینجا از کاشف و اماره بر عدالت سوال می کند، ولی حضرت فوراً از آنجا جواب نمی دهد بلکه از حقیقت عدالت را (که ملکه است) در دو بخش تفسیر می کند و می فرماید:

۲: «أن تعرفوه بالستر به کسر سین، به معنای حیا ست- والعفاف عفاف هم عبارت از این است که انسان بالذات خود داری کند از قبایح-، و کفّ البطن و الفرج و الید و اللسان»

۳: «و یعرف باجتناب الکبائر الّتی أوعد الله علیها النار من شرب الخمر و الزنا و الرّبا و عقوق الوالدین و الفرار من الزحف».

حقیقت عدالت در این دو بخش خلاصه شده است:

الف: انسانی باشد معروف به ستر و عفاف و کفّ بطن از قبایح،

ب: علاوه براین، از گناهانی که در قرآن یا سنت به آن وعده آتش داده شده اجتناب کند.

ما معتقدیم که این دو فراز، جواب سوال سائل نیست، بلکه مربوط است به بیان حقیقت عدالت، چرا؟ بخاطر چهارمی، چون در فراز چهارمی می فرماید:

«و الدّلاله علی ذلک کلّه أن یکون ساتراً لجمیع عیوبه»، در چهارمی کلمه ی دلالت را به کار می برد وحال آنکه در دومی و سومی کلمه ی «عرفان» را به کار برده است، در فراز چهارم و پنجم جواب سائل را می دهد و می فرماید دو راه برای شناخت عادل است:

الف: أن یکون ساتراً لجمیع عیوبه»، یعنی عیب های او مستور باشد.

ب: و یکون منه التعاهد للصلوات الخمس». دیگر اینکه این آدم در جماعت مسلمین حاضر بشود، فلذا ما (بر خلاف دیگران) این حدیث را این گونه معنا می کنیم.

به بیان دیگر ما معتقدیم که حضرت متوازن صحبت کرده است، یعنی هر چند سوال سائل از اماره و کاشف است، ولی حضرت مصلحت دیده که ابتدا حقیقت عدالت را برای او روشن کند و سپس اماره و کاشف آن را بیان نماید.

بنابراین، فراز دوم و سوم در بیان حقیقت عدالت است، اما چهارمی و پنجمی راجع به دلیل و کاشف بر آن حقیقت است، دلیل من این است که حضرت بیانش را عوض می کند، یعنی در دومی و سومی کلمه ی عرفان را به کار می برد و حال آنکه در چهارمی و پنجمی کلمه ی دلالت را به کار برده است، معلوم می شود که دومی و سومی برای بیان حقیقت عدالت است، چهارمی و پنجمی برای بیان اماره و کاشف است.

توضیح مطلب

إذا علمت ذلک فلنرجع إلی توضیح الفقره الثانیه و الثالثه، فنقول: قوله: «أن تعرفوه بالستر به کسر سین، به معنای حیا ست- :فالستر فیها بمعنی الحیاء، و فی اللسان: رجل مستور، و ستیر أی عفیف، و یقال ما لفلان ستر و لا حجر، فالستر:الحیاء، می گویند فلانی نه حیا دارد و نه عقل، «حجر» به معنای عقل است، فالستر :الحیاء، و الحجر:العقل. والعفاف عفاف هم عبارت از این است که انسان بالذات خود داری کند از قبایح، یعنی از چیز های که نزد عقلا زشت و قبیح است پرهیز کند، چیز های که نزد عقلا زشت است عبارتند:

ص: ۱۹۶

۱: شکم خوارگی، یعنی آدمی است که فقط بنده ی شکم است.

۲: بنده فرج و شهوت است،

۳: دستش به سوی اموال مردم دراز است.

۴:زبانش به عرض و آبروی مردم دراز است، هر چهار تا در حقیقت مفهوم عفاف را برای ما روشن می کند.

پس ما با این بیان خود در حقیقت فقره ی دوم را روشن کردیم.

آنگاه حضرت فقره ی دوم را بیان می کند و می فرماید:

«و یعرف باجتناب الکبائر الّتی أوعد الله علیها النار من شرب الخمر و الزنا و الرّبا و عقوق الوالدین و الفرار من الزحف».

در فقره ی دومی محرمات عقلائیه را بیان می کند که شرع هم موافق است، در فقره ی سوم محرمات شرعی را بیان می نماید.

در واقع امام صادق علیه السلام در یک عبارت کوتاه توانسته است که برای ما حقیقت عدالت را معنا کند و بفرماید حقیقت عدالت قائم به این است که اولاً ـ حیا داشته باشد، ثانیاً از قبائح عقلائی اجتناب کند، ثالثاً از چیز های که خدا حرام کرده اجتناب کند، یعنی

پایه ی عدالت حیا است، پایه عدالت اجتناب از قبائح عقلائی است و نیز پایه ی عدالت اجتناب از محرماتی است که خدا وعده ی آتش داده است مانند: ربا، ترک صلات و ...،

حیا مقدمه ی آنها است، یعی آدمی که حیا داشته باشد،سبب می شود که به دنبالش این چیز ها بیاید، اما عفاف است، عفاف از عفت است، قرآن در این زمینه بهترین تعبیر را دارد و می فرماید کسانی هستند که تمکن مالی دارند فلذا زن می گیرند، ولی افرادی هم وجود دارند که فاقد تمکن مالی می باشند و توان زن گرفتن را ندارند، از خود عفت به خرج می دهند، عفت خودرای از چیز های است که انسان برایش کاری میسوری نیست، عفت غیر از غیر «ستر» است، ستر به معنای حیاست، عفت در حقیقت خود داری از کار های قبیح یا کار های که نمی تواند «ولیستعفف الّذین لا یجدون نکاحاً».

پس تا اینجا با حقیقت عـدالت آشـنا شدیم، و من هنا یعلم، آیا عدالت ملکه است یا اینکه یک حالت نفسانی است که می آید و می رود، مثلاً الآن از چیزی ترسیدم، دو ساعت دیگر این ترسم از بین می رود.

اما ملکه این گونه نیست، بلکه ریشه در نفس انسان دارد و به این زودی از نفس زایل و کنده نمی شود.

عدالت از منظر صاحب جواهر

امـا صـاحب جواهر بسـیار خودش را به آب و آتش زده تـا عـدالت را از قبیـل ملکه ندانـد،ولی به نظر ما عـدالت از قبیل ملکه است، «ستر» به معنای حیاست، حیا از قبیل ملکه است نه از قبیل حالت. البته حیا هم دارای مراتبی است، یعنی کم و زیاد دارد.

عدالت یک ملکه و حالت خدا ترسی است که انسان را از از ارتکاب بر کبائر و اصرار بر صغایر باز می دارد.

بنـابراین، مـا عـدالت را از قبیـل ملکه می دانیم، چون ستر به معنـای حیاست، عفاف ملکه است، قهراً بایـد در درون انسان یک واقعیتی باشد که او را از این کار ها باز بدارد.

فرق عادل با معصوم

فرق عـادل و معصوم علیه السـلام این است که در معصوم مطلقـا ممکن نیست که گناه کنـد، اما عادل ممکن است گاهی گناه کنـد، مثلاً غیبت کند یا غیبت را گوش بدهد، اما این عمل بر خلاف فطرتش است، عمل را انجام می دهد، و لی فوراً پیشـمان می شود، افرادی هستند که مثل ریگ دروغ می گویند بدون اینکه پشیمان بشوند یا در ته دل ناراحت بشوند، در مقابل افرادی هم داریم که هر گـاه دروغ بگوینـد، در عین حـال در درون شـان انفعـال احساس می کننـد، این عـدالت است، آدمی که مثل ریگ دروغ می گوید بدون اینکه پروا داشته باشد،این اصلاً عادل نیست.

ص: ۱۹۸

ولی انسان عادل ممکن است یک روزی هم یک دورغی بگوید یا یک غیبتی بکند، یا یک کار خلافی را هم انجام بدهد، اما هم موقع عمل از درون ناراحت است و هم بعد از عمل نادم و پشیمان است و هذا هو الفرق بین المعصوم و العادل، معصوم یک علم الهی دارد که او را در مقابل گناه بیمه می کند.

مثلًا اگر کسی را به یک ستونی ببندند و به او بگویند اگر به نامحرم نگاه کردی، حتماً اعدام می شوی، آیا یک چنین آدمی نگاه می کند یا نه؟ حتماً نگاه نمی کند، چون می داند که نگاه کردن همان و اعدام شدن همان.

معصوم یک چنین حالتی دارد و به تعبیر بهتر یک چنین علمی به واقعیات دارد، به گونه ای که آتش را می بیند، جنهم و بهشت را هم می بیند، در مقابل گناه بیمه است ولذا ما عصمت را از مراحل علم معصوم می دانیم یعنی علم به عواقب گناه.

اما انسان عادل یک چنین علمی ندارد، بلکه یک ملکه دارد که نود درصد یا کمتر و بیشتر دور گناه نمی گردد، ولی گاهی پایش می لزد و مرتکب گناه می شود،اما هنگام گناه دوتا اثر دارد، اولاً یکنوع حالت انفعالی در خود احساس می کند و می بیند که مرتکب خلاف می شود، بر خلاف آدم های که سرمایه و کار شان دروغ است و از دروغ گفتن شان کیف می کنند و لذت می برند، ولی آدم عادل ممکن است دروغ بگوید، اما از درون ناراحت، و بعداً پشیمان می شود.

فقره ی چهارم روایت

۴: «و الدّلاله علی ذلک علی ذلک کلّه أن یکون ساتراً لجمیع عیوبه، و یکون منه التعاهد للصلوات الخمس»

ص: ۱۹۹

سوال

سوال من این است که حضرت برای شناخت عادل، چرا دو راه معین کرده یا یک راه دو شاخه؟

جواب

چون گناهان انسان دو نوع است:

الف: گناهانی که در خلوت و در درون خانه صورت می گیرد، به گونه ای که دیگران نمی فهمند که آیا این آدم مرتکب گناه می شود یا نمی شود؟

حضرت می فرماید همین مقداری که بروز نکند کافی است، یعنی یا عیب ندارد و گناه نمی کند یا اگر هم عیب داشته، ولی بروز نکند کافی است، زیرا راهی بر اطلاع و پی بردن نداریم، از طرفی تفتیش عورات مردم حرام است، چیز های که در درون خانه افراد صورت می گیرد، دیگران حق ندارند که تفتیش کنند تا ببینند که فلان کس در درون خانه اش چه می کند، تفتیش در این موارد حرام است، حضرت در یک چنین جایی می فرماید شما مکلّف به واقع نیستید، همین مقداری که پوشش دارد کافی است، یعنی یا ندارد یا اگر دارد، تحت پوشش است کافی است.

ب: بعضی از گناهانی داریم که انسان می تواند درک کند که آیا این آدم انجام می دهد یا نه،مانند نماز، «نماز» از چیز هایی است که مربوط به خانه نیست، و لذا در قسمت دوم می فرماید اقلاً این آدم در نماز جماعت حاضر بشود تا دیگران بفهمند که این آدم این اعمال را انجام می دهد.

پس اعمال انسان بر دو قسم است: قسمی که در خلوت و درون خانه انجام می گیرد، در اینجا تفتیش حرام است مگر اینکه یک مصلحت برتری باشد و حاکم شرع هم اجازه بدهد «و الدّلاله علی ذلک علی ذلک کلّه أن یکون ساتراً لجمیع عیوبه»،

یعنی همین که ندیدیم برای ما کافی است.

قسم دیگر از گناهـان داریم که راه بر آنهـا داریم، مثلاًـ نمی دانیم که فلاـن کس مصلّی است یـا مصـلّی نیست، یعنی نماز می خواند یا نمی خواند، اقلاً ببینیم که آیا در نماز جماعت حاضر می شود یا حاضر نمی شود؟

یک کسی که اصلاً در جماعت و مراسم عبادی حاضر نمی شود، به او نمی توان عادل گفت، چون لعل که اصلاً مصلی نباشد و نماز نخواند.

امـا اینکه زکـات و حـج را نگفته، علتش این است که زکات را حاکم شـرع می گیرد، حـج هم در تمام عمر یک مرتبه واجب می شود آنهم برای کسانی که استطاعت پیدا کنند.

در هر صورت ما روایت این گونه معنا کردیم.

نعم أن صاحب الجواهر أتعب نفسه فی نقـد هـذه النظریه عـدالت را از قبیل ملکه نمی داند- وبسط الکلام، و أکثر ما ذکره غیر تـام بـالنظر إلی مـا ذکرنا.فمـا هو المنقول عن العلّـامه و الشـهدین من تفسـیر العـداله بـالملکه و أنّ حسن الظـاهر کاشف عنه هو المتعیّن .

فقـد خرجنـا بـالنتیجه التـالیه: أنّ العـداله ملکه نفسـانیه تقوم بـالستر(حیـا) والعفاف و امتلاک البطن و الفرج و اليـد و اللسان عن الخروج عن حدّ الاعتدال، کما أنّها تقوم بالاجتناب عن الکبائر الّتی أوعد الله علیها النار.

و لا یصل الإنسان إلی هذا المقام إلّا إذا کان فیه ملکه تصدّه عن القبائح العقلیه (العقلائیه) و الشرعیه.

و التعبیر بالکفّ و الاجتناب دلیل علی أنّ ابتعاد الإنسان عن القبائح و المعاصی لا لعدم القدره علی الاقتراف أو لعدم وصول الید إلیها، بل لوجود ملکه تصده عن القبیح و الحرام رغم کونه قادراً علی اقتراف هذه الأعمال لکنّه یکون فی منأی (بعد) عنها.

ص: ۲۰۱

ما تا اینجا روایت ابن أبی یعفور را معنا کردیم، و تنها دلیلی که در روایات ما راجع به تفسیر عدالت آمده، همین روایت است.

بله! یک مشت روایاتی داریم که این روایت را توضیح بیشتر می دهد و ما آنها را در جلسه ی آینده خواهیم خواند.

ماهیت و حقیقت عدالت کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ماهیت و حقیقت عدالت

همان گونه که می دانید، روایت ابن یعفور در دو مرحله تفسیر شد، یک مرحله در باره حقیقت و واقعیت عدالت بود و اینکه حقیقت عدالت چیست، مرحله دوم راه شناخت واقعیت و حقیقت آن بود و اینکه عدالت را از چه طریق و راهی می توان شناخت؟

از نظر ما فراز دوم و سوم مبیّن حقیقت عدالت است، اما فراز چهارم و پنجم متضمن شناخت این واقعیت می باشد.

دیدگاه صاحب جواهر

مرحوم صاحب جواهر در کتاب صلات در باره این حدیث خیلی بحث می کند و خودش را بالا و پایین می زند تا ثابت کند که عدالت از قبیل ملکه نیست، و یکی از اشکالالتش این است که اگر عدالت را از قبیل ملکه بگیریم، دستگاه قضائی کند می شود، جماعت کند می شود، زیرا کسانی که متلبس و متحلی به این ملکه می باشند خیلی قلیل هستند، قهراً نمی شود دستگاه قضائی را تعطیل کنیم.

اشکال استاد بر دیدگاه صاحب جواهر

باید دانست که پندار ایشان(صاحب جواهر) درست نیست، چون راهی را که امام علیه السلام معین کرده ، شناخت عادل خیلی آسان شده و اکثر افراد محکوم به عدالت می شوند.

البته «العلم عند الله»، ولی راه و طریق همان طریق و راه چهارم و پنجم است که می گوید عیوب شان پنهان و در جماعات هم حاضر باشند و چنین افرادی کم نیستند، یعنی افراد زیادی داریم که عیب شان پنهان است است و شهود در جماعات دارند.

ص: ۲۰۲

پس آن گونه هم نیست که اگر عدالت را از مقوله ی ملکه بدانیم، دستگاه قضائی تعطیل شود یا دستگاه شهود تعطیل بشود، بلکه طریقی که امام معین کرده آسان است و فراوان.

سوال

آیا روایت فقط منحصر به روایت ابن أبی یعفور است یا در این زمینه روایات دیگری هم داریم؟

جواب

در جواب بایـد عرض کنم که روایت منحصـر به روایت ابن أبی یعفور نیست، بلکه در این زمینه روایـات دیگری نیز داریم که خواهیم خوانـد، منتها بایـد توجه کنیـد روایاتی که می خوانیم می خواهند حقیقت عدالت را بیان کنند یا طریق معرفت آن را؟ در این جهت دقت کنید.

اینک می پردازیم به بررسی روایات

۱- روایت سماعه بن مهران

روی سـماعه بن مهران عن أبی عبـدالله علیه السـلام قـال: «قـال من عامل الناس فلم یظلمهم- چنـد سال است که با مردم معامله نموده بـدون اینکه به آنان سـتم روادارد -و حدّثهم فلم یکذبهم- چند تا قصه نقل کرده بدون اینکه دروغ بگوید -و واعدهم فلم یخلفهم- وعده کرده بدون اینکه در آن تخلف کرده باشد- کان ممن حرمت غیبته و کملت مروؤته و ظهر عدله، و وجبت اُخوته».الوسائل:ج ۵،الباب ۱۱ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۹.

آیا اینکه معامله کرد و سـتم نکرد، یا خبر داد و دروغ نگفت، یا وعـده کرد و عمل کرد،این محقق معنای عدالت است یا طریق برای شناخت عدالت؟

طریق است برای شناخت عدالت، یعنی معلوم می شود که این آدم یک آدم مرتب و متشرع است.

ص: ۲۰۳

۲- روایت أحمد بن عمر الطائی

ما رواه أحمـد بن عمر الطائی عن أبیه عن الرضا(ع)عن علی(ع)قال: قال رسول الله(ص): «من عامل الناس فلم یظلمهم و حدّثهم فلم یکـذبهم، و وعـدهم فلم یخلفهم، فهو ممن کلمت مروؤته وظهرت عـدالته و وجبت اُخوته و حرمت غیبته».الوسائـل: ج ۱۸، الباب ۴۱ من أبواب الشهادات، الحدیث ۱۵.

۳: روایت عبد الله بن سنان

مـا رواه عبـد الله بن سـنان عن أبی عبـد الله علیه السـلام قال: «ثلاث مَن کُنّ فیه اوجبت علیه أربعاً علی الناس:من إذا حـدّثهم لم یکـذبهم، و إذا و عـدهم لـم یخلفهم، و إذا خـالطهم لم یظلمهم، وجب أن یُظهروا فی النـاس عـدالته و تظهر فیهم مروؤته، و أن تحرم علیهم غیبته، و ان تجب علیهم اخوته». الوسائل: ج ۱۸،الباب ۴۱ من أبواب الشهادات، الحدیث ۱۶.

یعنی اگر در کسی این صفت باشد، مردم باید چهار مسئله را در حق او رعایت کنند، آن سه صفت عبارتند:

الف: هرگاه خبری را برای مردم نقل کرد، دروغ نگوید (إذا حدّثهم لم یکذبهم) ،

ب: هرگاه به آنان وعده داد، نسبت به آن تخلف نکند (و إذا و عدهم لم یخلفهم).

ج: هرگاه با مردم معاشرت نمود، نسبت به آنان ظلم و ستم روا ندارد (و إذا خالطهم لم یظلمهم).

هر کس این صفات را دارا بود، چهار حق بر گردن مردم پیدا می کند و آن چهار حق عبارتند از:

۱: بر مردم واجب است که او را در میان جامعه به عنوان عادل معرف کنند (وجب أن یُظهروا فی الناس عدالته).

ص: ۲۰۴

۲: او را به عنوان یک انسان جوانمرد بشناسانند (و تظهر فیهم مروؤته).

۳: غیبتش بر مردم حرام است (و أن تحرم علیهم غیبته) ،

۴: دوستی با او بر مردم لازم است (و ان تجب علیهم اخوته).

این سه روایت نمی خواهند عدالت را معنا کنند،بلکه طریق و راه شناخت عدالت را معرفی می کنند، و از اینجا معلوم می شود که فرمایش صاحب جواهر (که می گوید اگر عدالت را از قبیل ملکه بدانیم، قضا تعطیل می شود) درست نیست،بلکه این ما هستیم که سخت گیریم، یعنی در شناخت عادل خیال می کنیم که همگی باید همانند شیخ انصاری باشند، بلکه همین مقداری که در معاشرت عیبش مستور باشد و در ظاهر هم واجبات را انجام بدهد، انسان می تواند پشت سر او نماز بخواند فلذا خیلی مشکل نیست.

ما هو مفاد هذه الروایات

إن الروایات المتقدمه بصدد بیان الطریق إلی تحلّی الرجل بوصف العداله و لیست بصدد بیان مفهومها و واقعها، و مرجعها إلی ما عرفته من موثقه ابن أبی یعفور و ذلک لأنّ الإنسان إذا وقف علی أن الرجل لا یکذب و لا یخلف و لا یظلم فیکون هذا دلیلاً علی تحلّی الرجل بمبدأ خاص (مبدأ، یعنی ملکه، معلوم می شود که این آدم ریشه دارد) یسوقه إلی هذا الأمر و إلّا لما کانت حیاته علی و تیره واحده (اینکه یکنواخت است، یعنی دروغ نمی گوید،خلاف وعده عمل نمی کند، معلوم می شود که در دل یک باز دارنده ای دارد، اگر قوه ی باز دارنده نداشته باشد، گاهی ظلم می کند و گاهی ظلم نمی کند) بل یظلم تاره و لا یظلم اُخری و هکذا سائر الأفعال.

ص: ۲۰۵

و بعباره أُخری: أنّ حسن الظاهر فی المعاشره، المتحقّق(صفت حسن است) بترک الظلم و الکذب و الخلف طریق إلی تحلی الرجل بمبدأ نفسانی یسوقه إلی هذا العمل علی و تیره واحده.

دو مطلب دیگر در باره عدالت باقی مانده که باید بیان شود:

برخی از علما در تعریف عدالت گفته اند که عدالت عبارت است از: ترک منافایایت مروؤت، و حال آنکه در روایت ابن أبی یعفور یک چنین چیزی نداشتیم.

نخست باید ببینم که ترک منافیات مروؤت چیست؟

می فرمایند کار های که عقلا آنها را زشت می دانند و نمی پسندد، مثل اینکه یک طلبه و اهل علم لباس افسری بپوشد، یا کروات بزند، یا جندی و افسر، لباس روحانی بپوشد، عرف این کار را نمی پسندند، یک موقع ضرورت ایجاب می کند، آن مسئله ی دیگری است مانند زمان جنگ، در اینجا مانع ندارد که روحانی لباس جندی بپوشد و شاید مستحب هم باشد.

اما در شرائط عادی و معمولی که کار ها تقسیم شده، به این معنا که یکی قاضی است، دیگری معلم، سومی افسر و ...، یعنی هر کدام برای خود شئونی دارند، در یک چین وضعیتی، اگر یکی بخواهد اداء دیگری را در بیاورد، این کار خلاف مروؤت است و عرف آن را نمی پسندند. مروؤت به معنای جوانمردی است و مراد از آن این است که انسان کاری نکند که عرف آن را نمی پسندند بلکه زشت می دانند، مثلاًـ هویج را روی دست بگیرد و در کوچه و بازار مشغول خوردن بشود، این کار هر چند حرام نیست، ولی خلاف مروؤت و خلاف آداب عرف و جامعه است.

یا سوار مرکبی بشود که عاری است و پالان ندارد، این حرام نیست ولی از نظر عرف این کار زشت است و آن را قبیح می شمارند، آقایان این مثال ها را می زنند.

مناقشه ی استاد

ولی من در این مثال ها مناقشه دارم و می گویم این امور به حسب عرف و آداب هر جامعه متفاوت است (یختلف باختلاف البیئه)

مثلاً در زمان های قدیم اگر کسی پیش یک آدم بزرگ و متشخص می رفت، باید حتماً کلاه خود را سر می کرد، یعنی بدون کلاه یا برداشتن کلاه زشت بود. ولی الآن عکس است، بلکه کلاه گذاشتن خلاف آداب معاشرت است، بلکه باید کلاه را برداری در کنار خود بگذاری،عرفیات یکنواخت نیستند ولذا در روایات داریم که پیغمبر اکرم صلّی الله علیه و آله گاهی بر استر بدون جهاز سوار می شدند، شرائط فرق می کند، شاید در آن زمان این مسئله رسم بوده،ولی در زمان ما رسم نیست.

بنابراین، باید این عرفیات را تابع محیط بدانیم ولذا ما در کتاب حسن و قبح عقلی این مسئله را حل کردیم و در آنجا گفتیم که حسن و قبح عقلی غیر از حسن و قبح عرفی و عقلائی است، چون حسن و قبح عقلی در همه جا یکسان است، این منطقه و آن منطقه ندارد، این عرف و آن عرف نمی شناسد.

بر خلاف حسن و قبح عرفی که به حسب هر منطقه و محیط فرق می کند.

البته این حرف درست است، آدمی که این گونه سبک و فاقد شخصیت باشد،این کاشف از این است که یکنوع کاستی و کمبود دارد و حاکی از این است که این آدم در زندگی عقل،خرد و درکش کم است و لذا نسبت به محرمات هم ممکن است پروا نداشته باشد، آدمی که نسبت به این گونه مسائل بی پروا است، بعید نیست که نسبت به مسائل دیگر هم بی پروا باشد.

ص: ۲۰۷

بنابراین،اگر علما گفته اند ترک منافیات مروؤت،بخاطر همین است.

البته در روایت ابن أبی یعفور نیامده است، ولی نیامدن دلیل نیست، حضرت به صورت کلی فرموده است آدمی که بی پروا و بی ادب است و در انجام کار های غیر صحیح از کسی شرم ندارد، این کاشف از این است که آن ملکه ای را که باید از گناه پرهیز کند ندارد ولذا در صحیح بخاری دارد که جناب ابوهریره گاهی سوار چوب می شد، یعنی یک چوبی را در لای دو پای خودش قرار می داد و فریاد می زد که: امیر آمد، امیر آمد، با این کارش بچه ها را می خنداند، آدمی که تا این حد سبک باشد، معلوم نیست که دارای ملکه ی الهی باشد.

به بیان دیگر عدالت یک بخشی از عقل است، آدم این جوری معلوم است که عقلش کامل نیست بلکه ناقص است، یعنی یکنوع نقصان و کمبودی در عقلش است.

به بیان دیگر: ما عدالت را بخشی از عقل می دانیم. آدمی که عقلش کامل است، آن آدم عادل است، آدم های فاسق شیطان هستند، یعنی عقل شیطنت را دارند نه عقل الهی.

به بیان سوم: عدالت عبارت است از: «الإستواء فی الحیاه»، یعنی در زندگی مستوی و متعدل باشد، آدم های که یک کار های خنده آوری را انجام می دهد، معلوم می شود که این آدم آن استقامت روحی و استواء روحی را ندارد.

بنابراین، کلمه ی مروؤت هر چند در حدیث ابن أبی یعفور نیامده، و لی در این دو حدیث دیگر آمده است و نکته اش این است که این مکمل عدالت است، آدمی که قبائح عرفی را رعایت نکند،زشتی های عرفی را رعایت نکند، معلوم می شود که یک چنین آدمی ریشه ی درست ندارد، و از نظر روانی آدم کاملی نیست و آدم صحیح و درستی نیست.

ص: ۲۰۸

و المروءه فی اللغه هی کمال الرجولیه الذی یعبر عنها باللغه الفارسیه ب« مردانگی» . فالمراد من قولهم ترک «ما ینافی المروءه» أی ترک الأشیاء المنکره عرفا بحیث یکون الاتیان بها مورثا للشک فی کشف حسن الظاهر علی الملکه ، و یمثّلون بلبس (بضم اللام) الفقیه لباس الجندی من غیر داع او الأکل فی الطریق أو غیر ذلک من الأمور المستنکره عرفاً .

لکن الأمور المستنکره عرفا تختلف حسب بیئه بیئه فرکوب الحمار العاری وارداف شخص خلفه أو الأکل ماشیاٌ إلی الصلاه أمر مستقبح عرفا مع أنّه لم یکن مستقبحاًفی عصر الرسول و الوصی . حیث ورد أنّ الرسول کان یرکب الحمار العاری و أنّه کان یأکل ماشیاً .

و علی هذا یجب تحدید منافیات المروءه بشکل آخر و هو أن یدّل الفعل علی نقصان فی العقل أو قلّه مبالاه أو حیاء أو غیر ذلک من الأمور التی ربما تورث الشک فی أنّ حسن الظاهر هل یکشف عن ملکه راسخه أو لا؟

و بعباره أخری: إذا کانت العداله هی الاستواء و الاستقامه فی الحیاه فلاـ ریب أن الرّجل إذا کان لا یبالی بشیء من الأشیاء المنکره عرفاً یکشف عن عدم الاستواء أو الاستقامه و قد مرّ أنّ هذا یختلف حسب اختلاف الثقافات.

بنابراین؛ ترک مروؤت هر چند در روایت ابن أبی یعفور نیست، اما در روایت رسول الله است.

و واقعاً این مکمل عدالت است، آدمی که قبائح عرفی را نادیده می گیرد، نسبت به قبائح شرعی هم بعید نیست که نادیده بگیرد.

الثانی: ترک الإصرار علی الصغائر

ص: ۲۰۹

علما در حقیقت عدالت دو چیز را متذکر شده اند:

الف: ترک منافیات مروؤت.

ب: ترک الإصرار علی الصغائر.

یعنی بر گناهان صغیره اصرار نکند،

مرحوم اردبیلی می فرماید که اصرار گاهی حکمی است و گاهی عینی است، عینی این است که انسان مرتب به زن نامحرم نگاه می کند، این عینی است، گاهی می گوید حکمی است، نگاه کرده ولی پشیمان هم نشده و باز می خواهد نگاه کند، اما نگاه نکرده است.

اولی عینی است و دومی حکمی، آنهم حتی حکم اصرار را دارد، اصرار لازم نیست که پشت سر هم باشد، بلکه همین مقداری که نگاه کرد و پشیمان نشد و مصمم است که بار دیگر نیز نگاه کند، این اصرار بر صغیره است، چرا در روایت ابن آبی یعفور این نیامده است؟ اولی را توجیه کردیم و گفتیم اگر در روایت ابن ابی یعفور نیامده است، اما در روایت رسول الله آمده است و این مکمل عدالت است، عمده این است که در روایت ابن أبی یعفور کلمه ی ترک الإصرار نیامده، این را ما از دو راه می توانیم توجیه کنیم:

الف: بگوییم همه ی گناهان کبیره هستند، یعنی ما دو قسم گناه نداریم تا یکی را کبیره و دیگری را صغیره نام گذاری کنیم ، بلکه بیش از یک قسم گناه نداریم که همان کبیره باشد (کل ّالذنوب من الکبائر)، منتها تفاوت شان در نسبی بودن است، یعنی ممکن است یک گناهی نسبت به مافوق خود صغیره و نسبت به ما دونش کبیره باشد، پس «کلّ الذنوب من الکبائر».

اینکه ذنوب را تقسیم بر کبیره و صغیره کرده اند، این تقسیم یک تقسیم حقیقی نیست، بلکه تقسیم نسبی است. فرض کنید «شخص» مؤمنی را می زند، دیگری مؤمنی را می کشد، کشتن نسبت به زدن کبیره است، ولی اگر همین زدن را نسبت به بعضی از گناهان دیگر بسنجیم، ممکن است کبیره باشد.

بنابراین، اگر حضرت نفرموده، برای این بوده است که همه گناهان داخلند تحت کبیره و ما در روایت ابن أبی یعفور کلمه ی کبیره را داشتیم.

صغائر نسبی است، یعنی ممکن است یک چیز نسبت به گناه ما فوقش صغیره باشد و نسبت به ما دونش کبیره،

بنابراین، پس امام صادق علیه السلام اگر در روایت ابن أبی یعفور این قید را نیاورده است (یعنی عدم الإصرار علی الصغائر) برای این است که ما گناه صغیره نداریم، صغیره نسبی است، حالا که نسبی است همه ی گناهان کبیره است حتی آن اخیری که ریش تراشی و یا نگاه به نامحرم باشد، حتی آن هم کبیره است، منتها نسبی است، چون همه ی گناهان کبیره اند ، صغیره و کبیره نسبی هستند، از این رو حضرت اکتفا کرده است به کلمه ی «و الإجتناب عن الکبائر».

ب: وجه دومی که حضرت نفرموده این است که آقایان می گویند:« لا صغیره مع الإصرار و لا کبیره مع الإستغفار» اگر شخص نسبت به گناهی اصرار کرد، صغیره نیست بلکه کبیره است، اگر استغفار کرد کبیره نیست، پس حضرت درست فرموده است، چون اصرار بر صغیره خودش کبیره است و حضرت هم کبیره را فرموده است، منتها واضح نفرموده بلکه در بسته فرموده و خود شما می گویید که اصرار بر صغیره کبیره است.

فتلخص که اگر امام صادق علیه السلام صغیره را نفرموده، بخاطر این است که یا اصلاً صغیره نداریم و همه ی گناهان کبیره است و یا اینکه صغیره مع الإصرار کبیره است و حضرت هم کبیره را فرموده است.

ما تا اینجا را توجیه کردیم، ولی در جلسه آینده بحث ما بحث فقهی نیست بلکه قرآنی است و آن این است که آیا واقعاً گناه صغیره و کبیره داریم، یعنی دوقسم گناه داریم، که یک قسم آن را صغیره می نامند و قسم دیگر را کبیره، یا بیش از یک قسم نداریم و آن اینکه همه گناهان کبیره است، صغر و کبر نسبی است و ما همان قول اول را انتخاب خواهیم نمود.

تقسیم گناه به کبیره و صغیره کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقسیم گناه به کبیره و صغیره

بحث امروز ما یک بحث کلامی و قرآنی است هر چند اثر فقهی نیز دارد و آن این است که آیا همه ی گناهان کبیره هستند، یعنی کبر و صغر آنها یک امر اضافی و نسبی است؟

به بیان دیگر همه گناهان کبیره هستند و اگر احیاناً بعضی از گناهان را صغیره و برخی را کبیره می گویند، صغیره بودن و کبیره بودن آنها نسبی و اضافی است، یعنی هر گناهی را که در نظر بگیریم، نسبت به ما فوقش می شود صغیره و نسبت به مادونش می شود کبیره.

یا واقعاً ما دو قسم گناه داریم، قسمی از گناهان موصوف هستند به کبیره و قسم دیگر هم موصوف هستند به صغیره، به گونه ای که «کبیره» صغیره نمی شود و صغیره هم کبیره نمی شود؟

دیدگاه شیخ طوسی در کتاب مبسوط

مرحوم شیخ طوسی در کتاب مبسوط قول دوم را انتخاب کرده و فرموده که گناهان بر دو قسم هستند، یک قسم شان کبیره است که لا یکون صغیراً و قسم دیگرش هم صغیره است که لا یکون کبیره.

نظر شیخ طوسی در کتاب تبیان

ولی در کتاب «التبیان» که کتاب تفسیری ایشان است، قول دیگر را انتخاب کرده اند و می فرمایند همه گناهان کبیره هستند، صفت صغیره و کبیره جنبه نسبی دارد نه جنبه ی واقعی، مثلاً می گوییم مسجد اعظم بزرگتر است از مسجد سلماسی و کوچکتر است از مسجد امام حسن مجتبی علیه السلام ، همان گونه که کوچکی یک مسجد و بزرگی آن جنبه ی اضافی و نسبی دارد بدون اینکه واقعیه باشد ، گناهان نیز از همین قبیل هستند.

ص: ۲۱۲

حال این پرسش به وجود می آید که ما کدام را انتخاب کنیم؟

مرحوم شیخ طوسی دو قول دارد، در مبسوط می گوید واقعی است، در تبیان می گوید اضافی است، مرحوم مجمع البیان در ضوء تبیان راه می رود، چون شیخ در تبیان قائل به اضافی است، مجمع البیان هم قائل به نسبی شده است، ابن ادریس هم قائل به نسبی بودن است حتی قول شیخ را رد می کند و می گوید آن حرفی که شیخ در مبسوط زده، حرف ما نیست بلکه حرف مخالفین ماست، حرف ما این است که تمامی گناهان جنبه ی نسبی دارند، یعنی «کلّها کبیره»، غایه ما فی الباب نسبی هستند.

تقسیم گناهان از منظر متاخرین

اما متاخرین از علمای ما همان قول مبسوط را گرفته اند، اگر کسی به کتاب المفتاح الکرامه، خواهد دید که این بحث به صورت مبسوط و مفصل آمده است، متاخرین می گویند حرف همان است که مرحوم شیخ در کتاب المبسوط گفته است، یعنی المعاصی علی القسمین، یک قسمش از اول تا آخر کبیره است که (و لا تکون صغیره)، قسم دیگرش عکس است، یعنی گناهان همه اش صغیره است که کبیره نمی شود، مرحوم اردبیلی هم می گوید مشهور بین متاخرین همین است، این اقوال علمای ماست.

دیدگاه استاد سبحانی

ما معتقدیم گناهان واقعاً بر دو قسمند، یعنی قسمی از آنها کبیره است و قسم دیگر شان صغیره، و ما برای مدعای خود چند دلیل داریم:

۱: «إن تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه یکفّر عنکم سیائتکم و ندخلکم مدخلاً کریماً» النساء /۳۱.

از این آیه معلوم می شود گناهان بر دو قسمند:

الف:گناه مکفّر (بکسر الفاء)، ب: گناه مکفّر عنه، إن تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه، این مکفّر(بکسر الفاء) است، اگر گناهان کبیره را انجام ندهید، نکفّر عنکم سیائتکم. کلمه ی «سیّئات» در اینجا نمی تواند گناهان کبیره باشد، قهراً باید صغائر باشد، چون اگر هردو کبیره باشند، معنا ندارد کبیره ای مکفّر کبیره دیگر باشد، معلوم می شود مکفّر(بکسر الفاء) کبیره است، مکفّر عنه هم صغیر است.

«إن تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه یکفّر عنکم سیائتکم»، معنایش این می شود که این گناهان شما گناهان کبیره نیست بلکه گناهان دیگر است که قهراً می شود صغیره.

دیدگاه صاحب مجمع البیان

صاحب «مجمع البیان» چون تحت تاثیر التبیان است، از این رو آیه را می خواهد طبق عقیده ی خودش معنا کند فلذا می گوید هردو کبیره است، منتها یکی در گذشته است و دیگری در آینده، یعنی اگر در آینده گناهان کبیره را انجام ندهی، کبائر گذشته را عفو می کنیم، این گونه فرق نهاده است، یعنی «مکفّر» اجتناب از آینده است، «مکفّر عنه» گناهانی که در گذشته انجام دادیم، هر دو را کبیره گرفته است، غایه ما فی الباب یکی ماضی است و دیگری مستقبل، «ماضی» مکفّر عنه است، «مکفّر» مستقبل است، اگر در آینده دروغ نگویید، خداوند منان مثلاً ربا خواری یا غیبت شما را عفو می کند.

اشکال استاد سبحانی بر صاحب مجمع البیان ظاهر آیه این است که هردو مستقل اند، نه اینکه یکی در گذشته است و دیگری در آینده، بلکه هردو مستقبل اند، و اگر هردو مستقبل شدند، دیگر نمی تواند هردو کبیره باشند، بلکه باید یکی کبیره باشد و دیگری صغیره،

«إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه يكفّر عنكم سيائتكم و ندخلكم مدخلاً كريماً».

هردو مستقبل اند، چون إن شرطیه راجع به مستقبل است نه راجع به ماضی. قهراً باید یکی کبیره باشد ودیگری صغیره، نه اینکه هردو کبیره باشند چون معنا ندارد که یک «کبیره» مکفّر کبیره ی دیگر باشد

بنابراین، آیه صاف دلالت می کند که معاصی بر دو گونه است، قسمی کبیره است و قسم دیگر صغیره، قرآن می فرماید اگر این قسم اول را ترک کردید، از قسم دوم چشم می پوشیم، قهراً هردو مستقبل است، یعنی اگر در آینده دروغ نگفتی و یا غیبت نکردی و ربا نخوردی، نگاه به نامحرم را نادیده می گیریم.

برخلاف مرحوم طبرسی که قائل به اضافه است، آیه را به گونه ی دیگر معنا کرده، یعنی یکی را مربوط کرده به ماضی، دیگری را به مستقبل، که اگر در آینده ربا نخوری، گناه غیبت را در گذشته از شما چشم پوشی می کنیم، کلمه ی «کفّر» به معنای پوشاندن است و حال آنکه ظاهر آیه هردو آینده است.

۲: «الّذین یجتنبون کبائر الإثم و الفواحش إلّا اللّمم»، کلمه ی «الّذین» صفت برای محسنین است که در آیه ی قبلش آمده است، أی «و یجزی الّذین بالحسنی»، آنان چه کسانی هستند؟ الّذین یجتنبون کبائر الإثم و الفواحش إلّا اللّمم. آنهایی که گناه کبیره نمی کنند مگر لمم را، یعنی لمم را مرتکب می شوند، در «مجمع البحرین» نوشته است که کلمه ی «لمم» این است که انسان یک کاری را انجام بدهد، اما عادت نباشد، یعنی گاهی انجام بدهد، بعضی ها هستند که مثل ریگ دروغ می گویند و غیبت می کنند، ولی این آدم یک مرتبه یا دو مرتبه در تمام عمر انجام می دهد، ایشان می گوید عرب کلمه ی«لمم» را در جای به کار می برند که گناه برای شخص عادت نباشد، معلوم می شود که گناهان بر دو قسمند:

الف: کبائر، ب: لمم، کبائر قابل بخشش نیست، اما «لمم» قابل بخشش است و این نشان می دهد که لمم عبارت است از گناهان صغیره. «الّذین یجتنبون کبائر الإثم و الفواحش إلّا اللّمم إنّ ربّک واسع المغفره هو أعلم بکم إذ أنشأکم من الأرض و إذا أنتم أجنّه فی بطون أمّهاتکم فلا تزکّوا أنفسکم خیلی از خود تان تعریف نکنید- هو أعلم بمن اتّقی» النجم/۳۲.

شاهد در این آیه شریف این است که ما دو دسته گناه داریم، یکی کبائر و فواحش، دیگری هم لمم که همان صغائر باشد.

من با توجه به این دو آیه، قول شیخ را پذیرفتم در کتاب مبسوط. و آن اینکه گناهان بر دو قسمند، کبیره که «لا تکون صغیره»، صغیره، که « لا تکون کبیره».

اما کسانی که قائل به اضافی بودن هستند و می گویند گناهان از اول تا آخر کبیره اند، دلیلی برای شان پیدا نکردم.

ولی بر مدعای خود دو دلیل اقامه کردیم.

اما بنابر فرمایش آنان کبیره مطلق و صغیره مطلق در دنیا دوتاست، آنکه سر جنبان گناهان است، آن کبیره مطلق است که هیچ وقت صغیره نمی شود، آنکه ته گناهان است، آن صغیر می شود نه کبیره.

بنابر فرمایش مرحوم صاحب التبیان، مجمع البیان و ابن ادریس، ما در دنیا یک کبیره مطلقه داریم و یک صغیره مطلقه، سرجنبان گناهان کبیره است که «لا تکون صغیره»، ته گناهان هم صغیره لا تکون کبیره، و حال آنکه قرآن می فرماید کبائر.

علاوه بر این دو آیه، روایات را داریم که می خوانیم، در روایات گناهان «کبیره» شمرده شده اند، گاهی می گویند هفت تاست، گاهی می گویند ده تاست، گاهی می گویند بیست و چهار تاست، در روایات ما کبائر شمرده شده اند، اگر بنا بود که همه ی گناهان کبیره باشد، دیگر شمردن کبائر و تقسیم بندی آنها معنا نداشت.

ص: ۲۱۶

عدد الکبائر

اما عـدد الکبـائر فقـد اختلفوا کلمتهم فی ذلک فبعضـهم علی أنّها سـبع و آخرون علی أنها عشـر، و جماعه علی أنّها عشـرون و جماعه رابعه علی أنّها اربعه و ثلاثین،

اصلاً در روایات گناهان کبیره شمرده شده اند، اگر بنا بود که همه گناهان کبیره بانشد، شمردن آنهان معنا ندارد.

تا اینجا حق روشن شد که ما دو نوع گناه داریم، یکی گناهان کبیره، دیگری هم گناهان صغیره.

ما هو الکبیره؟

بعد از آنکه فهمیدیم کبیره بودن جنبه ی نسبی ندارد، حال نوبت این است که تعریف کبیره چیست، ما هی المعصیه الکبیره؟

برای گناهان کبیره هفت تعریف گفته اند.

إختلفوا فی وصف الکبیره، و إلیک بیانها:

۱: ما توعد الله علیه بالنّار بخصوصه.

گناهانی که نسبت به آنها ایعاد نار و آتش داده شـدهماننـد: «ویل للمصّـلین الّـذین هم عن صـلاتهم ساهون»، یا ماننـد:«الّـذین یکنزون الـذهب و الفضّه و لاـ ینفقونهـا فی سبیـل الله فبشـرّ هم بعـذاب إلیم یوم یحمی علیهـا فی نـار جهنّم فتکوی بها جباهم و جنـوبهم و ظهـورهم، هـذا مـا کنزتم» این آیه حـاکی از تجسم آعمـال است، یعنی درهم و دینـار در آخرت تبـدیل می شود به آتش، کأنّه درهم دو نوع وجود دارد، وجود دنیوی، که خیلی شفاف و دلرباست (تسرّ الناظرین)، اما در آخرت اگر زکاتش را ندادی، تبدیل به آتش می شود و گفته می شود که:«هذا ما کنزتم فذوقوا ما کنتم تکنزون»

۲: ما أوجب الله علیه النار.

این دومی همانند اولی است.

۳: کل ذنب توعـد الله علیه العقاب فی الکتاب العزیز. مانند: «ویل للمصّـلین الّذین هم عن صـلاتهم ساهون»، لازم نیست که نار باشد.

۴: کل ذنب رتّب علیه الشارع حدّاً، أو صرّح فیه بالوعید.

۵: کلّ معصیه تؤذن بقلّه اکتراث (اهمیت) فاعلیها بالدین.

۶: کلّ ذنب علمت حرمته بدلیل قاطع.

۷: کلّ ما توعد علیه توعداً شدیداً فی الکتاب و السنه.

بقیت هنا کلمیه

این روایات که از معصوم صادر شده اند، گاهی می گویند هفت تاست و گاهی ده تا و گاهی بیشتر و کمتر، این تناقض را چه گونه رفع کنیم؟

رفع این تناقض خیلی آسان است و این آنکه اولاً عدد مفهوم ندارد، ثانیاً اگر مفهوم هم داشته باشد، البته کبیره در عین حالی که همه اش کبیره است، اکبر کبیره داریم، یعنی هر چند همگی کبیره هستند، اما در عین حال مراتب دارند، بعضی از کبیره ها هستند که قابل بخشش نیستند، مانند: «إنّ الله لا یغفر أن یشرک به و یغفر ما دون ذلک»

بنابراین، مانع ندارد که گاهی هفت تا باشند، که خیلی پچیده تر و مرموز تر و ویرانگر تر هستند، و چه بسا ده تا باشند، یعنی خطرش کمتر و هکذا، بنابراین، مانع ندارد که اینها دارای مراتب و مقول بالتشکیک باشند.

بقیی هنا کلمه أخری

برخی از علوم اهل بیت را می خوانیم، عمرو بن عبید رأس معتزله است، یعنی معتزله دو رئیس دارند، یکی عمر و بن عبید است، دیگری واصل بن عطا، این دو نفر رأس معتزله هستند، عمرو عمرش طولانی است، واصل در سال ۱۱۰ فوت کرده است، اما عمرو بن عبید زیاد عمر کرده است، یعنی تا ۱۴۳ عمر کرده است، وارد محضر امام صادق علیه السلام شد.

ص: ۲۱۸

روایه رواها الإمام الجواد أبو جعفر الثانی علیه السلام عن أبیه الرّضا عن أبیه موسی بن جعفر قال: دخل عمرو بن عبید علی أبی عبد الله علیه السلام فلمّا سلّم و جلس تلا هذه الآیه: «الّذین یجتنبون کبائر الإثم و الفواحش» ثم امسک فقال له أبو عبد الله ما أسکتک؟ چه چیز تو را ساکت کرد؟

قال: أحبّ أن أعرف الکبائر من کتاب الله عزوجل از قرآن کبائر را برای من بیان فرمایید، وقتی حضرت این آیات را می خواند، عمرو بن عبید بعد از شنیدن آیات شروع می کند به گریه کردن و می گوید زیانکار هستند کسانی که از شما علم یاد نگرفتند و به شما پشت کردند.

فقال: نعم یا عمرو أکبر الکبائر الإشراک بالله یقول الله: من یشرک بالله فقد حرّم الله علیه الجنّه، و بعده الإیاس من روح الله لأنّ الله عزوجل یقول :« لا ییأس من روح الله إلّا القوم الکافرون»، ثم الأمن من مکر الله لأنّ الله عزوجل یقول: « فلا یأمن مکر الله إلّا القوم الخاسرون»، و منها عقوق الوالدین لأنّ الله سبحانه جعل العاق جباراً شقیاً، و قتل النفس الّتی حرّم الله إلّا بالحق، لأنّ الله عزوجل یقول: «فجزاؤه جهنّم خالداً فیها»، و قذف المحصنّه لأنّ الله عزّ و جلّ یقول:

«لعنوا فی الدّنیا و الآخره و لهم عذاب عظیم» و أکل مال الیتیم، لأنّ الله عزوجل یقول :

«إنّما یأکلون فی بطونهم ناراً و سیصلون سعیرا »، و الفرار من الزحف (فشار و جهاد) لأنّ الله عزو و جل یقول:« و من یولّهم یومئذ دبره إلّا متحرفاً لقتال أو متحیزاً إلی فئه، فقد باء بغضب من الله و مأواه جهنّم و بئس المصیر»، و أکل الرّبا لأنّ الله عزوجل یقول:

« والـذين يأكلون الرّبا لا يقومون إلّا كما يقوم الّـذى يتخبطه الشـيطان من المس» ، و السـحر لأنّ الله عزوجل يقول:« و لقد علموا المن اشتراه مـا له فى الآـخره من خلاـق» ، و الزنـا لأـن الله عزوجل يقول: « و من يفعل ذلك يلق أثاما ، يضاعف له العـذاب يوم القيـامه و يخلـد فيه مهانـا» ، و اليمين الغموس الفـاجره لأـنّ الله عزوجـل يقول: « إنّ الـذين يشترون بعهـد الله و أيمانهم ثمناً قليلاً أولئـك لاـ خلاـق لهم فى الأخره» ، و الغلول (دزدى و سـرقت از بيت المال نه مطلق سـرقت) لأنّ الأن الله عزوجل يقول:« و من يغلل يأت بما غلّ يوم القيامه»، و منع الزكاه المفروضه لأنّ الله عزوجل يقول:

« فتكوى بها جباههم و جنوبهم و ظهورهم»، و شـهاده الزور و كتمان الشـهاده لأنّ الله عزوجل يقول:« من يكتمها فانّه آثم قلبه» ، و شـرب الخمر لأن الله عزوجل نهى عنها كما نهى عن عباده الأوثان، و ترك الصلاه معتمداً أو شيئا ممّا فرض الله عليه عزّ و جلّ لأنّ رسول الله قال: «من ترك الصـلاه متعمّـداً فقد برئ من ذمّه الله و ذمّه رسوله»، و نقض العهد و قطيفه الرحم لأنّ الله عزّ و جلّ يقول: «لهم اللّعنه و لهم سوء الدّار»، قال: فخرج عمرو وله صراح من بكائه (زار زار گريه مى كرد) و هو يقول:

هلك من قال برأيه، و نازعكم فى الفضل و العلم». الوسائل: ج ۱۱، الباب ۴۶ من أبواب جهاد النفس، الحديث ۲،

بحث امروز مـا هم قرآنى بود و هم كلاـمى، فقهى نيز بود، چون اگر بگوييم گناهـان كـبيره همه ى شـان كبيره هسـتند، در اين صورت تا انسان توبه نكند، از او قبول نيست، اما در صـغيره (چنانچه قائل به صـغير بودن بشويم) مادامى كه اصرار بر آن نكند، ضرر به عدالت انسان نمى زند.

ص: ۲۲۰

طرق و راههای شناخت عدالت المسأله الرابعه عشر کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: طرق و راههای شناخت عدالتالمسأله الرابعه عشر

إذا شهد عدلان بعداله بشخص کفی فی ثبوتها، إذا لم یکن معارضاً بشهاده عدلین آخرین، بل بشهاده عدل آخر بعدمها.

بعد از آنکه معنای عدالت را شناختیم، دو طریق و راه برای شناختن عدالت وجود دارد، یعنی اگر بخواهیم بدانیم که فلان شخص عادل است یا نه، دو راه برای شناخت عدالت او وجود دارد، یکی معاشرت بود، که این در روایت ابن أبی یعفور بود، یعنی در روایت ابن یعفور در حقیقت یکنوع شناخت برای کسی است که معاشرت کند، در آنجا فرمود اگر عیبش مستور و در جماعات هم حاضر است، چنین کسی از نظر ظاهر عادل است، ولی همیشه برای انسان معاشرت ممکن نیست، از این رو شرع مقدس طرق و راههای دیگر را نیز معرفی نموده است.

بنابراین، منافات ندارد، آنکه در کلام امام علیه السلام است که می فرماید:« و الدلاله علیه» آن مربوط است به معاشرت، اما از آنجا که در همه جا معاشرت ممکن نیست، راهش این است که دو عادل عدالت این امام را تصدیق کند، در حقیقت بیّنه قائم بشود که این امام عادل است، البته قیام بیّنه کافی نیست، بلکه باید بیّنه معارض هم نداشته باشد، معارض گاهی بیّنه دیگر است، یعنی دو عادل شهادت می دهند که این عادل است، دو عادل دیگر خلاف آن را می گویند، یعنی شهادت بر عدم عدالتش می دهند، مرحوم سید می گوید حتی اگر یک عادل هم معارض شد، آن هم کافی است، یعنی لازم نیست که معارض دو عادل باشند، حتی اگر یک عادل هم باشد، کافی است.

ص: ۲۲۱

شرح مسئله

شکی نیست که بیّنه حجت است و حجیت آن مختص به یک باب و دو باب ندارد بلکه در همه ی ابواب فقه حجت است(لا یختصّ بباب دون باب) گاهی بعضی از فقها خدشه می کنند و می گویند بیّنه در باب بیع حجت است یا در باب قضاوت حجت، اما نسبت به ابواب دیگر دلیلی بر حجیتش نداریم، و حال آنکه ادله ی حجیت بیّنه، «لا یختص بباب دون باب» دلیلش علاوه بر روایات، بنای عقلاست، بنای عقلا بر حجیت دو عادل است حتی یک عادل ، این دیگر «لا یختص بباب دون باب»، فلذا لازم نیست که ما از باب طهارت تا باب دیات نسبت به حجیت آن روایت داشته باشیم.

پس اولاً بناء عقلا داریم، ثانیاً از بعضی روایات هم می شود کلیت را استفاده کرد، مثلاً حضرت می فرماید: «و الأشیاء علی هذا حتی تقوم البیّنه» مگر اینکه بیّنه بر خلافش قائم بشود، بنابراین، شهادت دو عدل مطلقاً حجت است، حتی در باب عدالت حجت است، منتها باید دانست که حجیت هر شیء مشروط به عدم معارض است، و الا اگر یک حجتی قائم شد و در مقابل آن معارض پیدا شد، حجیت آن از ارزش می افتد.

ولی سید معارض را اعم فرار داده است، یا دو عادل معارض باشد یا یک عادل معارض باشد، هردو حجیت بیّنه را از کار می اندازد.

سؤال

سؤال می شود، در اینجا سؤال می شود که دو عادل قدرت و زورش به دوعادل می رسد، اما یک عادل چطور زورش به دو عادل می رسد؟

جواب

این بستگی دارد که بگوییم خبر واحد همانطوری که در احکام حجت است، هکذا در موضوعات هم حجت است، این یک مسئله ی اختلافی است، غالباً فقهای ما می گویند خبر واحد در احکام حجت است نه در موضوعات، ولی مرحوم سید می گوید خبر واحد هم در احکام حجت است و هم در موضوعات، اینکه می گویند شاهد واحد اعتبار ندارد، مبنای صحیحی ندارد، بلکه شاهد واحد هم اعتبار دارد، منتها مرحوم سید ادله اش را نمی گوید ولی ما ادله اش را در کلیات فی العلم الرّجال بیان کردیم و گفتیم که قول عادل هم حجت است، برای روشن شدن مطلب چند روایت را آورده ایم که نشان می دهند خبر واحد در موضوعات نیز حجت است، مگر دلیل قائم بشود که در فلان جا حجت نیست(إلّا ما خرج بالدلیل) مانند: باب قضاوت که دو عادل معتبر است، در باب زنا چهار عادل، اما در سایر موارد همان گونه که دو عادل (بیّنه) حجت است، خبر واحد نیز حجت است.

ص: ۲۲۲

۱: روی سماعه قال: سألته عن رجل تزوّج جاریه أو تمتّع بها،فحدّثه رجل ثقه أو غیر ثقه فقال: إنّ هذه امرأتی و لیست لی بیّنه، فقال:«إنّ کان ثقه فلا یقربها، و إن کان غیر ثقه فلا یقبل منه» الوسائل: ج۱۴،الباب من أبواب عقد النکاح و أولیاء العقد، الحدیث۲.

از حضرت سوال می کند که مردی با زنی ازدواج می کند یا ازدواج دائمی یا متعه ای، سپس شخص دیگرب(بدون اینکه بیّنه ای داشته باشد) ادعا می کند این زنی که تو با او ازدواج کردی، همسر من است و تو با زن شوهر دار ازدواج نمودی، در اینجا چه باید کرد؟

امام در جواب می فرماید: اگر مدّعی آدم ثقه و مورد اطمینان است، مرد دوم نباید با او نزدیک شود، اما اگر غیر ثقه باشد، حرفش مسموع نیست و نباید به حرف او اعتنا نمود.

ممکن است کسی به این حدیث اشکال کند و بگوید این از باب فروج و اعراض است و در باب فروج و اعراض باید احتیاط کرد.

جوابش را خود روایت می دهد و می فرماید ثقه هم باشد باید احتیاط کنیم و حال آنکه حضرت بین ثقه و غیر ثقه فرق می گذارد، و حال آنکه اگر مسئله احتیاطی باشد، باید در اخبار (خبر دادن) ثقه و غیر ثقه احتیاطی باشیم.

۲: و روی عیسی بن عبد الله الهاشمی عن أبیه عن جدّه عن علی علیه السلام، قال: «المؤذن مؤتمن و الإمام ضامن» الوسائل: ج۴، الباب ۳ من أبواب الأذان و الإقامه، الحدیث ۳.

هرگاه مؤذن شروع به اذان گفتن کرد، انسان می تواند با اذان او نماز بخواند، چرا؟ چون «المؤذن مؤتمن» یعنی قولش حجت است.

البته این مؤذن های زمان سابق را می گوید که از روی افق و مشاهده حسی اذان می گفتند، یعنی افق را می دیدند، آنگاه أذان می گفتند، ولی مؤدنّ های فعلی روی استخراج ریاضی اذان می گویند و در استخراج ریاضی اشتباهاتی رخ می دهد، سابقاً تقویم های ایران را دکتر عباس ریاضی کرمانی استخراج می کرد و در استخراج ایشان، شش دقیقه جلوتر بود، بعداً که تجدید نظر کردند، شش دقیقه عقب کشیدند، ولی ما که مشاهده های خود مان را آوردیم حتی این استخراج فعلی هم کافی نیست، اذان را که شروع می کنند،اقلاً باید دوازده دقیقه بگذرد،تا انسان نماز صبح را بخواند، ولی اذان ظهرش تقریباً مطابق است، اما در اذان صبح استخراج شان اشتباه است.

در هر حال این روایت مؤذّن های را می گوید که روی حس مطالعه می کردند نه روی استخراج ریاضی که دارای اشتباه است.

۳: و روی الصدوق عن إمام الصادق علیه السلام:« أنّه قال فی المؤذّنین أنّهم الأمناء» الوسائل: ج۴، الباب ۳ من أبواب الأذان و الإقامه، الحدیث ۳.

۴: و روی أیضاً باسناده عن بلال، قال سمعت رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم یقول:«المؤذّنون أمناء المؤمنین علی صلاتهم و صومهم و لحومهم و دمائم» الوسائل: ج۴، الباب ۳ من أبواب الأذان و الإقامه، الحدیث۷.

پس طبق متن عروه الوثقی اگر دو عادل گواهی بدهد اشکالی ندارد ولی مشروط به اینکه دو عادل یا یک عادل دیگر مخالف آن نباشد.

فإن قلت

شما چطور می گویید که خبر واحد در موضوعات حجت است و حال آنکه در موثقه ی مسعده بن صدقه حضرت می فرماید:

« و الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لک غير ذلک أو تقوم به البيّنه» الوسائل: ج۱۲، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث۴.

اصل در اشياء حليت است، مگر اينکه انسان علم وجدانى پيدا كند يا دو شاهد گواهى بر حرمت بدهند، حضرت نفرموده «أو تقوم به البيّنه أو يشهد شاهد واحد عادل» اين اشكال هست، آيا ما مى توانيم اين اشكال را حل كنيم يا نه، چون بيّنه عبارت است از عدلين، يعنى دو عادل؟

مرحوم آقائى خوئى در بعضى از نوشته هايش مى فرمايد كه من قبول ندارم كه بيّنه عبارت باشد از دو عادل (عدلين)، بلكه بيّنه به معناى «ما يستبان به» است، مثلاً قرآن كريم مى فرمايد:« لم يكن الّذين كفروا من أهل الكتاب و المشركين منفكّين حتى تأتيهم البيّنه»، بيّنه هم به معناى دو عادل نيست بلكه به معناى «ما يستبان به» است، اين ممكن است با دو عادل محقق بشود و ممكن هم است كه با يک عادل محقق بشود.

ولى ايشان خلط كرده بين بيّنه ى لغوى و بين بيّنه ى اصطلاحى، بيّنه اصطلاحى همان گونه است كه ايشان مى فرماديد، يعنى «ما يستبان به»،« لم يكن الّذين كفروا من أهل الكتاب و لا ـ المشركين منفكّين حتّى تأتيهم البيّنه» كه پيغمبر اكرم است، مى گويد اهل كتاب و مشركين در كفر شان ماندند حتى تأتيهم البيّنه كه وجود رسول خدا و قرانش باشد، اين معناى لغوى بيّنه است،اما معناى اصطلاحى بيّنه عبارت است از: دو عادل، از كجا؟ به قرينه ى اين روايت كه مى فرمايد:

« و الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لک غير ذلک أو تقوم به البيّنه».

این اشکال را چگونه رفع کنیم، چون این یک اشکال مهمی است در مقابل حجیت خبر واحد که حضرت در این روایت دو چیز را ملاک قرار داده است، یکی علم و دیگری بیّنه؟

قبل از جواب دادن این اشکال، یک حدیث دیگر را هم بخوانم، آنگاه از این اشکال جواب می دهم.

و قد ورد فی روایه عبد الله بن سلیمان فی الجبن، قال: «کلّ شیء حلال حتّی یجیئک شاهدان علی أن فیه میته» الوسائل: ج۱۷، الباب۲ من أبواب کیفیه الحکم، الحدیث۱.

قلت

ما ناچاریم که جواب بدهیم و آن اینکه همه ی آنچه را که شما فرمودید درست است، حتّی یستبین، یعنی علم، أو تقوم به البیّنه، یعنی دو شاهد، اما آیا منحصر به این دوتاست یا انحصار ندارد؟

به نظر ما انحصار ندارد، به دلیل اینکه گاهی از اوقات بااقرار درست می شود، یعنی اقرار مسئله را درست می کند و گاهی از اوقات با استصحاب نجاست، بنابراین، می گوییم حضرت در آنجا در مقام حصر نیست، «حتی یستبین أو تقوم به البیّنه».

بله! اگر در مقام حصر بود، حق با شما بود، ولی ممکن است در مقام حصر نباشد، چرا؟ به جهت اینکه گاهی اقرار هم سبب قضاوت و سبب اخذ به حکم است، مثلاًـ بقال می گوید این پنیر نجس است و حال آنکه نه از قبیل «یستبین» است و نه از قبیل«تقوم به البیّنه» می باشد، یا استصحاب نجاست می کنیم، مثلاً فلان لباس یا جیز دیگر سابقاً نجس بود، احتمال می دهیم که شاید آب کشیده باشند، استصحاب نجاست می کنیم، فلذا ناچاریم بگوییم این روایت مسعده بن صدقه یا در روایت عبد الله بن سلمیان، در مقام بیان حصر نیست،حتی کلام رسول الله که فرمود:« إنّما أقضی بالأیمان و البیّنات»، در مقام حصر نیست، بلکه ناظر است به چیز دیگر و آن اینکه :أیها الناس! من با علم نبوی قضاوت نمی کنم، خیال نکنید که من در میان شما با علم غیبی قضاوت می کنم، بلکه به ظاهر قضاوت می کنم، از این رو ممکن است قضاوت من خلاف واقع باشد، زیرا یکی بیّنه دارد و دیگری فاقد بیّنه است، من ناچارم که طبق بیّنه قضاوت کنم هر چند حق در واقع با صاحب بیّنه نباشد.

پس ما دو جواب دادیم، جواب ما از روایت مسعده بن صدقه و روایت عبد الله بن سنان این بود که این دو روایت در مقام بیان انحصار نیست.

جواب ما از حدیث «إنّما أقضی بالأیمان و البیّنات» این بود که قضاوت من از قبیل قضاوت داوودی نیست، بلکه قضاوت من به ظاهر است فلذا می فرماید:« و ربّما یکون بعضکم ألحن (افطن و رساتر) بحجته من بعض، کلمه ی «ألحن» به معنای افطن و گویاتر و رساتر است، یعنی ممکن است بیّنه ودلیلش رسا تر باشد، اما دیگری دلیلش رساتر نباشد، و من طبق رساتر قضاوت می کنم هر چند خلاف واقع باشد.

بنابراین، آن دو روایت در مقام بیان حصر نیست، این روایت اخیر هم در مقام چیز دیگر است و آن اینکه قضاوت من داوودی نیست که به واقع قضاوت می کرد نه به ظاهر، حتی در باره ی صاحب الأمر هم آمده است که با قضاوت داوودی قضاوت می کند، این روایت می خواهد این مطلب را بگوید نه اینکه بگوید خبر واحد و عادل واحد حجت نیست.

بنابراین، فرمایش مرحوم سید حق است، یعنی اگر دو عادل بر عدالت امام جماعت شهادت داد، این حجت است، ولی به شرط اینکه معارض نداشته باشد، یا دو عادل، یا یک عادل.

و عجیب این است که فقهای ما با اینکه می گویند دلیل مهم حجیت خبر واحد بنای عقلاست و غیر از بنای عقلا دلیل مهمی نداریم،عقلا هر گز بین احکام و موضوعات فرق نمی گذارند، ولی مشهور همیشه می گویند خبر واحد در موضوعات حجت نیست، چرا؟ فریب همین روایات را خورده اند و گفته اند در روایت مسعده بن صدقه آمده است که:

«حتی یستبین لک غیر ذلک أو تقوم به البیّنه» یا فریب روایت عبد الله بن سلیمان را خورده اند که می گوید: «حتی یجیک شاهدان» یا فریب قول رسول الله را خورده اند که می فرماید:

« إنّما أقضی بالأیمان و البیّنات»، غافل از اینکه آن دو روایت در مقام بیان حصر نیست و این روایت هم ناظر به این است که من با علم نبوی قضاوت نمی کنم بلکه به ظاهر قضاوت می کند و با قضاوت آن حضرت، «حرام» حلال نمی شود.

المسأله الخامسه عشره

ممکن است کسی بگوید ما از کجا دو نفر عادل پیدا کنیم که شهادت بدهند که این امام جماعت عادل است؟

مرحوم سید می خواهد طرق و راههای دیگر را نشان بدهد، در درجه اول معاشرت بود، یعنی معاشرت سبب شناختن عادل از غیر عادل بود، اگر معاشرت ممکن نیست، سببش دو عادل است به شرط اینکه معارض نداشته باشد.

مرحوم سید علاوه بر طرق و راههای قبلی، پنج راه دیگر برای شناخت عادل از غیر عادل نشان می دهد.

فإذا کان کذلک فیمکن الوصول إلیه بالطریق التالیه التی ذکرها المصنف:

۱. إذا أخبر جماعه غیر معلومین بالعداله، بعداله شخص و حصل الاطمئنان بها.

یعنی نزدیک ده نفر شهادت می دهند که این آدم عادل است بدون اینکه ما این افراد را بشناسیم، ولی احتمال توطئه هم نمی دهیم، و من از گفتار آنان اطمینان پیدا کردم، آیا حجت همان افراد مجهولند یا حجت اطمینان من است؟ «حجت» اطمینان من است، یعنی آنان سبب می شوند که من یک حجتی پیدا کنم.

۲. إذا شهد عادل واحد و حصل الاطمئنان بها. عادل واحدی خبر داد، و حصل الإطمينان بعدله، به نظر من این قید(و حصل الإطمینان) معنا ندارد، چون اگر خبر واحد را حجت بدانیم، دیگر این قید معنا ندارد مگر اینکه خبر واحد را در موضوعات حجت ندانیم، در این صورت باید بگوییم و حصل الإطمینان بها.

۳: إذا اقتدی به عدلان و حصل الاطمئنان بعدله.

دوتا عادل به این آدم اقتدا کردند و ما هم می دانیم که اقتدای شان از روی اجبار و اکراه نیست، یا از روی تقیه نیست، دو عادل وقتی پشت سر یک نفری نماز خواندند، ما از اقتدای دو عادل می توانیم عدالت او را کشف کنیم.

۴. إذا اقتدی جماعه مجهولون ولکن حصل الاطمئنان بها.

فرق چهارمی با اولی این است که در اولی گفتار است، اما در اینجا عمل است.

۵. إذا حصل الوثوق و الاطمئنان من أیّ وجه. من اطمینان پیدا کردم، مرحوم سید می گوید اطمینان دوتا شرط دارد

الف: شرط اولش این است که این آدم اهل خبره و فن باشد، یعنی اهل بخیه و چیز فهم باشد تا فریب نخورد.

ب: شرط دوم این است که خیلی آدم ساده لوح و زود باور نباشد.

متن عروه الوثقی

إذا أخبر جماعه غیر معلومین بالعداله بعدالته و حصل الاطمئنان کفی، بل یکفی الإطمئنان إذا حصل من شهاده عدل واحد(این قید در صورتی درست است که بگوییم خبر واحد حجت نیست و الا این قید زاید است)، و کذا إذا حصل من اقتداء عدلین به، أو من اقتداء جماعه مجهولین به، و الحاصل أنّه یکفی الوثوق و الإطمئنان للشخص من أیّ وجه حصل بشرط کونه (من حصل له الاطمئنان) من أهل الفهم و الخبره و البصیره و المعرفه بالمسائل لا من الجهال (شرط اولش این است که این آدم اهل خبره و فن باشد، یعنی اهل بخیه و چیز فهم باشد تا فریب نخورد)، و لا ممن یحصل به الاطمئنان و الوثوق بأدنی شیء کغالب الناس، شرط دوم این است که خیلی آدم ساده لوح و زود باور نباشد.

ص: ۲۲۹

من با سید در اولی مخالفم،چون اطمینان خودش حجت است، دیگر لازم نیست که اهل خبره و آشنا به مسائل باشد، یعنی اگر آدم متعارفی است چنانچه برایش اطمینان پیدا بشود که فلان امام جماعت عادل است، می تواند پشت سرش نماز بخواند، دیگر لازم نیست که اهل معرفت و اهل فن باشد، بلکه الإطمئنان علم عرفی است و علم هم مطلقاً حجت است، علم منطقی داریم و علم عرفی، علم عرفی بر همگان حجت است، خواه اهل معرفت و اهل فن باشد یا نباشد، اما دومی این گونه نیست،چون آدم ساده لوح و زود باور است که از کمترین چیز برایش اطمینان حاصل می شود، برای چنین کسی این قید لازم است. چرا؟ لإنصراف أدله الحجیه عن هذا النوع، انسانی که از پریدن یک کلاغی برایش علم حاصل می شود، البته از این گونه آدم ها منصرف است، اگر می گویند اطمینان حجت است، اطمینانی را می گویند که مبادی آن برای نوع مردم اطمینان آور باشد، اما این آدم مبادیش برای نوع مردم اطمینان آور نیست.

بحث ما در این دو مسئله به پایان رسید، همان گونه که می دانید هردو مسئله مطلب داشت، در مسئله ی اول مبنای ما عوض شد و گفتیم خبر واحد در موضوعات حجت است، سه روایت را هم توجیه کردیم و گفتیم که روایت مسعده بن صدقه و عبد الله بن سلیمان در مقام حصر نیستند، کلام پیغمبر اکرم را هم معنا کردیم و گفتیم در مقام نفی قضاوت به علم نبوی است، ضمناً گفتیم راه باز است، یعنی اگر معاشرت و دو عادل نبود، پنج راه داریم فلذا مشکلی از این جهت نیست.

ص: ۲۳۰

حکم امامت کسی که خودش را عادل نمی داند کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم امامت کسی که خودش را عادل نمی داند

المسأله السادسه عشر

الأحوط أن لا یتصدّی للإمامه من یعرف نفسه بعدم العداله، و إن کان الأقوی جوازه

انسانی است که خودش را عادل نمی داند،آیا حق دارد که محراب برود و برای مردم امامت کند یا حق ندارد؟

باید در دو مورد بحث کرد، یکی از نظر حکم تکلیفی، یعنی اگر این کار را کرد خلاف شرع است یا نیست، خودش گناه است یا گناه نیست؟

دیگری از نظر حکم وضعی باید بحث کرد که آیا نماز این امام صحیح است یا صحیح نیست؟

پس ما باید در هر دو مورد بحث کنیم.

اما از نظر تکلیف دلیلی بر حرمت نداریم، جز یک روایتی که سیاری آن را نقل کرده است. سیّاری راوی ضعیفی است و کار بدی هم کرده که غالباً روایات تحریف را او نقل کرده است. شاید دو ثلث از روایاتی که میگوید قرآن محرّف است مال سیّاری می باشد. علمای رجال هم او را از نظر عقیده تضعیف کردهاند. او یک روایتی دارد. مرحوم جلد پنجم وسائل در باب یازده از ابواب صلاه جماعت، حدیث ۱۲ نقل کرده است:

«قلت لابی جعفر الثانی (ع):« قوم من موالیک یجتمعون فتحضر (وقت) الصلاه فیقدّم بعضهم فیصلّی بهم جماعه، فقال: إن کان الذی یؤمّ بهم لیس بینه و بین الله طلبه فلیفعل»

هر کس که میداند بین او، و خدا گناهی نیست جلو بیفتد. «طلبه» یعنی خدا از او یک چیزی میخواهد که انجام نداده است، یعنی یا واجبی را ترک کرده و یا حرامی را مرتکب شده که باید توبه کند، هر کس که بین او، و بین خدا طلبهای ندارد پیش بیفتد. این روایت علاوه بر اینکه سندش مشکل است، سیاری مشکل دارد و آدم ضعیفی است و علاوه بر این متنش هم مشکل دارد. چرا؟ چون زیر آسمان خدا جز معصوم چه کسی میتواند بگوید که «لیس بینی و بین الله طلبه».

ص: ۲۳۱

این معنایش این است که باب جماعت بسته شود و فقط انسان به معصوم یا تالی تلو معصوم اقتدا کند.

بنابراین؛ این روایت از نظر سندا ضعیف است و مدلولاً هم مشکل دارد، فلذا نمی توانیم بگوییم این کار حرام است، یعنی

نمی توانیم بگوییم این آدم اگر رفت و جلو ایستاد کار حرامی کرده و گناهی بر گناهانش افزوده است.

به بیان دیگر بعید است که حرمت تکلیفی داشته باشد.

علاوه بر این، اگر این کار حرام بود، بایـد در این مورد روایات زیادی وارد شـده باشـد، چون مورد ابتلاست و چیزی که مورد ابتلا است نباید روایتش منحصر به همین یک روایت باشد.

بنابراین سندش ضعیف است و مضمونش هم مشکل دارد، چون معنایش این است که جماعت تعطیل بشود، از این رو ما فتوا به حرمت نمیدهیم.

مرحوم سید میفرماید «و إن کان الاقوی جوازه»، ولی بهتر این است که این آدم اقامه جماعت نکند.

علی أیّ حال از نظر حکم تکلیفی مشکلی نیست و جایز است.

اما از نظر وضعی، آیا نماز چنین امامی باطل است یا باطل نیست؟ باطل نیست! نمازش نقصی ندارد، چون نه رکوعی را ترک کرده و نه سجودی را، نه ارکان و...،

بله! جماعت باطل است «لأن الشرط هو الطهاره الواقعیه، هو العداله الواقعیه» و فرض این است که این آقا عدالت واقعی ندارد. قهراً جماعت باطل است، اما نمازش صحیح است.

«تظهر الثمره» این امام اگر شک کرد، نمی تواند در رفع شک به مأمومین مراجعه کند چون جماعت باطل است.

ص: ۲۳۲

بقی هنا کلیمتان

این حدیثی که میفرماید «صلّ خلف من تثق بدینه» وثوق میزان است، خب! مردم وثوق دارند و خود این کافی است، فلذا لازم نیست که عدالت واقعی باشد.

و به اصطلاح یقین در اینجا یقین طریقی نیست، بلکه یقین موضوعی است.

جوابش این است که در این موارد یقین، یقین طریقی است نه موضوعی. «صلّ خلف من تثق بدینه»یعنی وثوق شما مطابق واقع باشد.

بنابراین؛ اگر این امام عادل نیست ولو مردم ایشان را عادل میدانند، شرط جماعت محقق نیست. ولذا نمیتواند در شک مراجعه به مأموم کند. نماز مأموم چطور است، یعنی اگر مردم بعد از نماز بفهمند که این امام عادل نبوده، نماز شان صحیح هست یا نیست؟

صحیح است، چرا؟ «لا تعاد الصلاه الا من خمس»، فرض این است که این آدم کاری را ترک نکرده.

إن قلت: امام حمد و سوره را خوانده، جماعت باطل بوده، مأموم هم حمد و سوره را نخوانده «لا مباشره و لا تسبیباً»، مباشرتا که نخوانده، و تسبیبا هم بنا شد که جماعت باطل باشد. جواب این اشکال چیست؟

جوابش این است که این ترک، ترک «عن عذر» است و ترک «عن عذر» موجب بطلان نیست. معذور است، چون خیال میکند امام عادل است و داخل در مستثنی منه است، «لا ـ تعاد الصلاه إلّا من خمس» و این جزء خمس نیست. تم الکلام فی هذه المسئله.

اولاً تکلیفاً حرام نیست و روایت سیاری ضعیف است. وضعاً هم نماز این آقا صحیح است مگر اینکه احکام جماعت را نداشته باشد.

المسئله السابعه عشر

الإمـام الرّاتب فی المسـجد أولی بالإمـامه من غیره و إن کـان غیره أفضـل، لکن الأولی له تقـدیم الأفضل و کـذا صاحب المنزل أولی من غیره المـأذون فی الصـلاه، و إلّـا فلاـ یجوز بـدون إذنه، و الأولی أیضاً تقـدیم الأفضل، و کـذا الهاشـمی أولی من غیره المساوی له فی الصفات.

این مسـئله با مسـئله بعـدی (هجدهم) چه فرقی دارد.«الامام الراتب فی المسـجد أو لا بالامامه من غیره و إن کان غیره افضل منه لکن الاولی له تقـدیم الافضل، و کذا صاحب المنزل اولی من غیره». این با مسـئله بعدی چه فرقی دارد که «اذا تشاح الائمه» دو تـا روحانی هسـتند که با هم مشاحه دارنـد، یکی میگویـد من میخواهم امام بشوم، دیگری هم میگویـد من میخواهم امام بشوم، ولی به شـرط اینکه نزاعشان از قبیل نزاع معنوی باشـد و واقعاً برای درک ثواب باشد. این مسـئله با مسـئله ی هیجدهـم (که بعداً بحث می کنیم) چه فرقی دارد؟

مسـئلهای که الآن بحث میکنیم، مسـئله تشاح نیست، بلکه حکم واقعی است. حکم واقعی این است که همیشه امام راتب بر غیر راتب مقـدم است، مثلاً من در این مسـجد سالهاست که نماز میخوانم هر چند حقی در اینجا ندارم، ظاهرا برای امام حقی ثابت نیست، اما عرفاً ثابت است. حالا کس دیگری میخواهد به جای من نماز بخواند،این درست نیست، چون امام راتب مقدم اسـت بر غیر راتب، دلیلش هم سیره است که بعداً می خوانیم، و هکذا صاحب منزل بر دیگری مقدم است.

اما در مسـئله بعـدی حکم واقعی نیست، حکم این است که اگر دو امام با یکـدیگر اختلاف دارند و هر کدام میخواهند امامت کننـد و دیگری مأموم باشـد. آیا در آنجا ملاک تقـدم چیست؟ ولـذا خواهیم دید که ملاک تقدم در اینجا غیر از ملاک تقدم در مسئله بعد است، هر چند ممکن است در بعضی موارد اجتماع پیدا کنند.

ص: ۲۳۴

در اینجا در درجه اول امام راتب مقدم بر غیر راتب است. آقایان میگویند اگر کسی در مسجدی امام راتب است، حق شرعی ندارد، به این معنا که اگر کس دیگری جلوتر از او آمد و ایستاد، حقی را غصب نکرده است. آقایان شرعاً اینگونه میگویند، اما عرفاً کار بسیار زشت و قبیحی است و اصلاً نماز این آدم مشکل پیدا میکند ، زیرا با این کارش اهانت به امام راتب میکند.

بنابراین؛ خیلی چیزها ممکن است شرعاً حرام نباشد، اما طبق عنوان ثانوی حرام است. فلذا امام راتب مقدم است بر غیر راتب. اما اگر امام راتب بود و دید که یک مجتهدی پشت سر اوست، بهتر این است که مجتهد را مقدم کند، یعنی افضل را مقدم کند، او (امام راتب) اولی است، اما اگر پشت سر او آدم افضلی باشد، شایسته است که افضل را جای خودش بگذارد. ولی به شرط اینکه افضل هم فرصت طلب نباشد و جای امام را برای همیشه بگیرد.

دوم؛ صاحب منزل مقدم بر دیگران است. بلکه اگر صاحب منزل اجازه ندهد، اصلاً نماز باطل است. ولذا صاحب البیت مقدم است، اما صاحب بیت هم عاقل است و اگر در میان بیت آدم افضلی است او را جلو بیندازد و خودش پشت سر او بایستد.

سوم؛ «الهاشمی أولی من غیره» اگر دو نفر هستند که یکی هاشمی و دیگری غیر هاشمی است، هاشمی مقدم است.

مرحوم آقای حکیم نتوانسته ادله ی اینها را درست پیدا کند، حتی مرحوم خوئی هم ادله اینها را پیدا نکرده. ولی ما ادله ی اینها را پیدا کردیم که چرا راتب، صاحب بیت، و هاشمی مقدم است.

ص: ۲۳۵

دلیل تقدّم امام راتب بر غیر راتب

اما اولی الامام الراتب؛ «الامام الراتب فی المسجد أولی بالإمامه من غیره» دلیلش عبارت است از: «ارتکاز المتشرعه بین العقلاء، و ما فی الحدیث صاحب الفراش أحقّ بفراشه و صاحب المسجد أحقّ بمسجده» مراد از صاحب مسجد، امام جماعت است نه بانی مجسد، دلیلش همان روایت رضوی است.

دلیل تقدّم صاحب منزل بر غیر خودش

دومی؛ «صاحب المنزل اولی من غیره المأذون فی الصلاه»، دلیل این مسئله چیست؟ «قوله علیه السلام است که می فرماید: « لا یتقدمنّ احدکم الرجل فی منزله». الوسائل: ج۵، الباب ۲۸ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۱.

دلیل تقدّم هاشمی بر غیر هاشمی

سوم؛ «الهاشمی أولی من غیره»، این را از بحار پیدا کردم و آن را اهل سنت نقل کرده است «قدّموا قریشاً و لا تقدّموها» البته اگر قریش افضلیت دارد، بنی هاشم که شاخهای از قریش است به طریق اولی افضلیت دارند.

در هر صورت از این مسئله فارغ شدیم و الآن وارد مسئله هجدهم میشویم.

المسئله الثامنه عشر

«اذا تشاح الائمه رغبه فی ثواب الإمامه – این خیلی مشکل است که واقعاً جنگ برای ثواب نماز باشد – لا لغرض دنیوی، رجّه. در درجه ی اول هفت تا مرجح بیان می کند:

۱. « رجّح من قدّمه المأمومون جمیعهم تقدّیماً ناشئاً عن ترجیح شرعی لا لأغراض دنیوی». دو تا امام میجنگند، کدام مقدم هستند؟ فردی که مردم آن را میخواهند، ولی به شرط اینکه مردم هم که میخواهند، روی عصبیت نخواهند. فرض کنید که مأمومین همه ترک هستند و بگویند که امام ما باید حتما ترک باشد، این درست نیست. باید از روی عصبیت نباشد، بلکه از روی ملاک باشد. مثلاً بگویند این آقا سید است، این آقا فاضل است و ...

۲. « و إن اختلفوا فـأراد كـل منهم تقـديم شـخص فالأـولى ترجيـح الفقيه الجـامع للشـرائط خصوصـاً اذا انضم إليه شـده التقوى والورع» هر دو طرفدار دارد. هر كدام مجتهد است او مقدم بر مقلّد است.

۳. «فإن لم يكن» هيچكدام مجتهد نيستند يا هر دو مجتهد هستند، كسى كه قرائتش افضل است «فالأولى تقديم الأجود قرائه» او را مقدم كنند.

۴. «ثمّ الأفقه فى احكام الصلاه» اگر هر دو اجودند، كدامشان احكام صلاه را بهتر بلند، او را مقدم كنند.

۵. اگر احكام صـلاه را هر دو بلدند، ببينند كدام فقه را خوب بلد است، از اول طهارت تا آخر ديات. «فالافقه فى سائر الاحكام غير الصلاه».

۶. اگر هر دو فقيه هسـتند يا هر دويشان هيـچ چيز بلـد نيسـتند « ثمّ الاسنّ فى الإسـلام» در روايت دارد «الاقدم فى الهجره» ولى سيد ميگويد كسى كه بيشتر سن دارد.

۷. «ثم من كان ارجح فى سائر الجهات الشرعيه» بالاخره مرجّح زياد است.

ادله اينها چيست؟ مرحوم خوئى و حكيم نتوانستهاند دانه به دانه ادله را بياورند. ولكن ما با گشتن، توانستيم براى هر كدام يك دليلى پيدا كنيم، هر چند ادلهى شان قوى نيست.

المرجّح الأول: يقـدّم من قـدّمه المـأمومون جميعهم تقـديماً ناشـئاً عن ترجيـح شـرعى لا لأغراض دنيويه، و يـدّل عليه حـديث المناهى قال: و روى حسين بن زيد عن الصادق عليه السلام عن آبائه فى حديث المناهى قال:

«و نهى أن يؤمّ الرجل قوماً إلّا باذنهم»

حـديث مناهى چيست؟ مرحوم صـدوق در اول جلـد چهارم «من لا يحضـره الفقيه» حـديث مناهى را آورده است، واقعاً جزء از علوم اهل بيت است. ميگويـد « و روى عن شـعيب بن واقب عن الحسـين بن زيـد عن الصادق جعفر بن محمد عن ابيه عن آبائه عن امير المؤمنين على بن ابى طـالب عليهم السـلام- قـال: «نهى رسول الله... عن يؤمّ الرّجـل قوماً الا بازنهم»؛ ذيلش را هم ببينيد «من أمّ قومـاً بـاذنهم و هم به راضون فاقتصـد بهم فى حضوره و احسن صـلاته و بقيامه و قرائته و ركوعه و سـجوده و قعوده فله مثل اجر القوم» خدا به اين امام اجر مأموم را ميدهد «و لا ينقص من اجورهم شيئ».

المرجّح الثانی: «إن اختلفوا فاراد کلّ منهم تقدیم شخص فالاولی تقدیم الفقیه الجامع خصوصا اذا انضم أليه شده التقوی والورع»،

و لعلّ وجهه ما ورد فی فضل الفقها من أنّهم امناء الله و أنهم ورثه الانبیاء کانبیاء بنی اسرائیل» پیغمبر فرمود «علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل» این ظاهرا میتواند باشد. ولی «لا یخفی» حضرت امام در مسجد محمدیه که درس میگفت، ایشان میگفت به نظر من علماء امتی ائمه را می گوید نه علماء دیگر.

المرجّح الثالث

همهیشان فقیه هستند، چه کار کنند؟ اقرأ را مقدم کند. «إن رسول الله قال یتقدم القوم اقرئهم بالقرآن»

المرجح الرابع: کسی که احکام نماز را بلد است، آن هم دلیلش همین است، یعنی افقه است، افقه در اینجا هم می تواند دلیل باشد،گاهی افقه در همه ی ابواب فقه است و گاهی فقط در باب صلات افقه است.

اما اگر آمدیم و هر دو در احکام صلاه وارد هستند. مسلماً آن کس که در همه احکام افقه است مقدمتر است. چرا؟ به همان دلیلی که گفت «فقهاء امتی...» همان دلیل بر این است که فقیه مقدم بر فرد عادی است.

المرجح الخامس: «عن ابی عبیده قدّم اذا کانوا متساویین فی القرائه قدّم اقدمهم للهجره» زود تر از مکه به مدینه آمده، ولی ملاک نیست بلکه کنایه از اسلام است. کسی که جلوتر به مدینه آمده «اقدم اسلاماً».

المرجّح السادس: مرجحات دیگر. حضرت فرمود «قدموا افضلکم و قدّموا خیارکم».

در عین حالی که بعضی از روایات، سندش ضعیف است، ولی ما توانستیم برای فرمایش شیخ ادله پیدا کنیم.

ص: ۲۳۸

ما هو المرجّحات عند التشاح الأئمه؟ كتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:ما هو المرجّحات عند التشاح الأئمه؟

مرحوم سید هنگامی که ائمه جماعات با همدیگر تشاح دارند، مرجّحاتی را به ترتیب ذکر نمود، یعنی در حدود هفت مرجّح را متذکر شد.

ولی مشکلی در اینجا وجود دارد و آن این است که ما یک مرجّحات دیگری نیز داریم، مثلاً انسانی است که متحلّی و متخلق به اخلاق حسنه است، اما امام دیگر هر چند عادل است، ولی این اخلاق حسنه را ندارد، یا فرض کنید امامی است که در میان مردم نفوذ کلمه دارد، فلذا اگر پشت سر او نماز بخوانیم مقام او را حفظ کردیم و او بهتر می تواند امر به معروف و نهی از منکر کند، یا نسب عالی دارد، یعنی هر چند سید نیست ولی سلسه نسبش یک سلسله ی عالیه است، مثلاً نسب او همگی اهل علم و فضل بوده اند و حال آنکه دیگری از نظر نسب این گونه نیست.

بنابراین، غیر از آن مرجّحات قبلی، یک مرجّحات دیگری نیز داریم که عبارتند از :

الف: فضائل اخلاقی، ب: نفوذ کلمه، ج: نسب عالی .

اگر ما اینها را هم جزء مرجحات بگیریم و رعایت کنیم، آن ترتیب از بین می رود.

یا فرض کنید یک آدمی داریم اسن است، یعنی هفتاد سالش است، اما یک امام دیگری داریم که چهل سال دارد و متحلّی و متخلق به اخلاق حسنه است، مسلّماً باید این رامقدم بر اسن کرد،در است است که «اسنّ» بیشتر «لا ـ إله إلّا الله» گفته و نماز خوانده و عمر بیشتری در اسلام کرده،اما این مرد آنچنان متحلّی به اخلاق حسنه است که مثلش را کمتر می شود پیدا کرد.

ص: ۲۳۹

بنابراین، اگر اینها را هم ما مرجّحات حساب کنیم و مقدم کنیم، آن نظام بهم می خورد، مسلّماً کسی که متحلی و متخلق به اخلاق حسنه است مقدم بر اسن در اسلام است یا کسی که پشت سرش نماز می خوانیم که نفوذ بیشتری دارد و بهتر می تواند امر به معروف کند، چون همیشه مخالف ها از عالمی می ترسند که در جامعه نفوذ کلمه داشته باشد،ما اگر پشت سرش نماز بخوانیم،نفوذ کلمه اش بیشتر می شود، این چنین امامی مسلما مقدم است بر اسن در اسلام، حالا چه کنیم، از این طرف روایات درجه بندی کرد و منحصر کرد به هفت تا، از طرف دیگر اگر بخواهیم به این مرجّحات دیگر عمل کنیم، آن درجه بندی از بین می رود،پس چه کنیم؟

مرحوم سید می فرماید: آن درجه بندی مال صورت تشاح است، یعنی در جایی که امامان جماعت با همدیگر تشاح دارند و هر کدام می گوید:« أنا»، اما در غیر صورت تشاح، آن درجه بندی مطرح نیست بلکه الأفضل فالأفضل مطرح است، می خواهد

با این مراتب موافقت بکند یا نکند.

«علی أیّ حال» مرحوم سید در بحث امروز یک حرف تازه می زند و می فرماید درست است که آن «تشاح» درجه بندی بود که همان هفت تا باشد، ولی یک مشت مرجّحاتی داریم که بر آن درجات سایه می اندازد، ککون الإمام متحلّیاً بالأخلاق الحسنه، أو کون الإمام ذا نسب طیّب طاهر، أو کون الإمام صاحب نفوذ الکلمه، اگر اینها را رعایت کنیم، مسلّماً بر برخی از آن مرجّحات مقدم هستند مانند أسن فی الإسلام، پس چه کنیم؟

مرحوم سید می گوید ناچاریم که بگوییم آن درجه بندی مال تشاح است یا تشاح ائمه ی جماعت یا تشاح مامومین.

ص: ۲۴۰

دیدگاه استاد سبحانی

ولی من یـک نظری دارم و آن این است که ظـاهراً آن روایـات اطلاق دارنـد، یعنی هم تشاح را می گیرنـد و هم غیر تشاح را، فلـذا آن جمعی را که مرحوم سـید می گوید، چندان صـحیح به نظر نمی رسد، چون آن روایات ندارد که «إذا تشاحا»، بلکه ما تشـاح را بـه آنهـا وصـل کردیم، بلکه آنهـا مطلـق هسـتند، یعنی هم تشـاح را می گیرنـد و هم غیر تشـاح را، پس چه کنیم؟ از روایات درجه بنـدی به دست نمی آید، البته باید دوباره روایات را مطالعه کرد که آیا این درجه بندی از آنها به دست می آید یا نه؟

اصلًا بگوییم درجه بندی نیست.

مرحوم سـید از این راه فرار می کنـد و می گویـد آن درجه بنـدی هـا مـال تشاح است، یعنی در غیر تشاح درجه بنـدی نیست، مؤمنین باید الأفضل فالأفضل را بگیرند.

متن عروه الوثقی

و المرجّحات الشـرعیه مضافاً إلی ما ذکر کثیره لابدّ من تحصیل الأولی، و ربما یوجب ذلک (ذلک، یعنی رعایت مرجّحاتی که گفتیم و من سه تا را گفتم که عبارتند از:

۱- التحلّی بالأخلاق الحسنه، ۲- النسب العالی،

۳- نفوذ الکلمه) خلاـف الـترتیب المـذکوره، چرا؟ چون اخلاـق حسـنه مقـدم بر أسن است، پس چه کنیم؟ بـا جمله ی «مع أنّه یحتمل إختصاص الترتیب المذکور بصوره التشاح بین الأئمه أو بین المأمومین لا مطلقاً- این درجه بندی فقط مال تشاح است نه مـال غیر تشـاح. یعنی در غیر تشـاح این درجه بنـدی نیست، بایـد چه کنـد؟ فالأـولی للمـأموم مع تعـدد الجماعه ملاحظه جمیع الجهات فی تلک کالجماعه من حیث الإمام، و من حیث أهل الجماعه من حیث تقواهم و من حیث تحلّیهم بالأخلاق الحسـنه و من حیث انتسابهم إلی بیت شریف و من حیث نفوذ کلمتهم.

مرحوم سید به این نتیجه رسید که این درجه بندی در تشاح است نه در غیر تشاح، بلکه الأولی فالأولی. اصلًا درجه بندی از آن روایات استفاده نمی شود.

المسأله التاسعه عشر

در این مسئله دو فرع وجود دارد:

فرع اول

آیا این مرجّحاتی که ما گفتیم، جنبه ی الزامی دارد یا جنبه ی استحبابی؟ از کتاب مبسوط مرحوم شیخ طوسی استفاده می شود که جنبه ی الزامی دارد نه جنبه ی استحبابی.

یعنی این درجه بندی الزامی است، مثلًا اگر دو امام است، که یکی هفتاد سالش است و دیگری پنجاه سالش، هفتاد ساله مقدم بر پنجاه ساله است، یعنی حق نداریم بر پنجاه ساله اقتدا کنیم.

کلام علّامه در باب مرجّحات

ولی مرحوم علامه می فرماید اینها جنبه ی الزامی ندارند، بلکه جنبه ی استحبابی دارند، یعنی مستحب است و ظاهراً حق هم با مرحوم علامه است، چرا؟ چون هیچ وقت سیره بر این جاری نیست که مته بر خشخاش بگذارد و بگوید یکی اسن است و دیگری غیر أسن، یکی سید است و دیگری شیخ، حتماً سید بر شیخ مقدم است، البته افضلیت است، اما الزامی نیست به گونه ای که جماعت باطل بشود.

به بیان دیگر الزام از آن روایات استفاده نمی شود، علاوه بر اینکه لسان روایات، لسان استحباب است، سیره هم بر این جاری است، یعنی در تمام جهان اسلام این مرجّحات را مرجّحات الزامی نشمرده اند.

فرع دوم

فرع دیگر این است که همگی قبول داریم که امام راتب بر غیر امام راتب افضلیت دارد، ولی بحث این است که الزامی هم است یا الزامی نیست به گونه ای که با وجود امام راتب، غیر راتب ن تواند امامت کند؟

مرحوم سید می فرماید راتبیت ایجاد حق نمی کند، بلکه هر کس که زودتر آمد و در محراب ایستاد، او حق امامت دارد.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی ما عرض می کنیم که این فرمایش شما تا حدودی حق است، یعنی امام راتب سر قفلی ندارد، اما از نظر عنوان ثانوی، این کار حرام است، یعنی با وجود امام راتب، اگر کسی بیاید و او را عقب بزند و خودش بجای او نماز بخواند، یکنوع اهانت به اوست، اما به شرط اینکه آن امام اعراض نکرده باشد.

علاوه بر این، این کار «یدلّ علی نفسانیه سیئه» و می رساند این قدر نفسانیت دارد فلذا آدمی که سال ها در این مسجد نماز می خواند، او را عقب می زند و خودش می خواند.

بنابراین، حرف مرحوم علامه به عنوان اولی درست است نه به عنوان ثانوی، البته مرحوم سید دو جار را استثنا می کند:

۱: جایی که مسجد ملک امام راتب باشد، البته بنابراین که وقف موقت جایز است، من این خانه ام را وقف موقت کردم. پس اگر ملک امام راتب باشد، نماز امام غیر راتب باطل است .

۲: یا ملک کس دیگر است، فقط به امام راتب اجازه داده، یعنی به غیر راتب اجازه نداده، ایشان این دو جا را استثنا می کند، ولی ما می گوییم هم جا را استثنا کنید، اما به شرط اینکه عنوان اولی نباشد، بلکه عنوان ثانوی باشد.

متن عروه الوثقی

فرع اول: الترجّیحات المذکوره إنّما هی من باب الأفضلیه و الإستحباب، لا علی وجه اللزوم و الإیجاب. چرا؟ دلیل ما سیره شد، السیره العملیه بین المسلمین، اینها را رعایت نمی کنند.

فرع دوم: حتی فی أولویه الإمام الرّاتب الّذی هو صاحب المسجد، فلا یحرم مزاحمه الغیر له و إن کان مفضولاً من سائر الجهات أیضاً، هر چند این شیخ است و «راتب» سید، این فقیه نیست و آن فقیه است، در عین حال می تواند مزاحمت کند، کی می تواند مزاحمت کند؟ إذا کان المسجد وقفاً(لله).

بله! در صورت نمی تواند مزاحمت بکند، لا ـ ملکاً له (راتب)، و لا ـ ملکاً لمن لم یأذن لغیره(راتب) فی الإمامه. این دو نفر را استثنا می کند، بقیه اشکالی ندارد، ولی ما گفتیم که امروز مسئله چنین نیست، بلکه امروز عنوان ثانوی است، حتماً نباید مزاحمت کند، چون این کار اهانت بر امام راتب است.

المسأله العشرون

مرحوم سید در این مسئله می فرماید امامت ده نفر مکروه است، از این ده نفر، چهار نفرش را بحث کردیم که عبارت بودند از: ابرص، اجذم، المحدود بالحد الشرعی، چهارمی کسی بود که مردم او را دوست ندارند.

از جمله کسانی که نماز خواندن پشت سر آنان مکروه است، ولی به نظر من بعضی از آنها حرام است هر چند مرحوم سید می فرماید مکروه است، در هر حال آنچه که باقی مانده عبارتند از:

۱: الأغلف، یعنی آدمی که ختنه نشده است، ختنه یک سنت ابراهیمی است و برای هر مسلمانی واجب است که ختنه بشود، شخصی که ختنه نشده، یعنی پدر و مادرش او را ختنه نکرده، حالا که بزرگ شده بدون ختنه باقی مانده و حال آنکه می تواند خودش را ختنه کند، این آدم در حقیقت یک واجبی را ترک کرده و تارک الواجب فاسق است و به فاسق نمی شود اقتدا کرد، با این حال چطور بگوییم این مکروه است، علی الظاهر باید بگوییم اقتدا بر اغلف حرام و جماعت باطل است. چرا؟ لأنّه ترک سنّه الهیه واجبه، البته در صورتی که ختنه کردن در سن بالا ـ خطرناک نباشد به گونه ای که باعث مرگ او بشود. شاید به همین خاطر است که مرحوم سید می فرماید مکروه است نه حرام.

ص: ۲۴۴

دیدگاه استاد سبحانی

ولی به نظر من جماعت پشت سر غیر مختون باطل است، لأنّه فاسق، وقتی فاسق شد، نمی توانیم پشت سر او اقتدا کنیم، علاوه براین، روایت هم داریم، اصبغ بن نباته می گوید:

سمعت أمیر المؤمنین علیه السلام: « ستّه لا ینبغی أن یأمّوا الناس،...، إلی قال: و الأغلف»

صاحب حدائق می فرماید کلمه ی «لا ـ ینبغی» در قرآن و سنت به معنای حرمت است، این مطلب یکی از ابتکارات صاحب حدائق است، ایشان می گوید «لا ینبغی» کنایه از کراهت نیست بلکه به معنای حرمت است و در اینجا هم به معنای حرمت می باشد.

ب: و من یکره المأمومنین إمامته، به نظر من روایاتی که در این مورد است، مربوط به خلفا و فرمانداران خلفای اموی و عباسی است که خود شان را به مردم تحمیل کرده بودند

روی الصدوق قال: قال رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم:« ثمانیه لا یقبل الله لهم صلاه إلی أن قال: و إمام قوم یصلّی بهم و هم له کارهون» الوسائل: ج۵، الباب ۲۷ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۱.

همان گونه که عرض کردم کراهت نباید کراهتی مزاجی باشد، بلکه کراهتی ملاکی باشد.

۲: وعن أبی عبد الله علیه السلام: «أربعه لا تقبل لهم صلاه، إلی أن قال: و الرّجل یؤمّ القوم وهم له کارهون» الوسائل: ج۵، الباب ۲۷ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۳.

مسلّماً اگر این کرهت ها در باره بنی أمیّه و بنی عباس باشد، حرمت است، اما اگر در باره ی آنها نیست،کراهت است نه حرمت.

۳: إمامه الحائک (بافنده)

۴: إمامه الحجّام (حجامت کننده)

۵: إمامه الدّباغ.

امامت اینها نیز مکروه است، چرا مکروه است، مگر عمل و کار ضد ارزش است؟

عمل و کار ضد ارزش نیست، علت کراهت امامت این طوائف آلوده بودن آنان است، یعنی این روایات از قبیل قضایای خارجیه است نه قضایای حقیقیه، معلوم می شود که در آن زمان این گونه افراد، افراد آلوده بوده اند.

مستحبات جماعت کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مستحبات جماعت

بحث ما در باره ی مستحبات جماعت و مکروهات آن است، یعنی نماز جماعت برای خودش مستحباتی دارد و مکروهاتی.

مرحوم سید می فرماید مستحبات نماز جماعت اموری است، یعنی چند چیز در نماز جماعت مستحب است،ایشان (سید) در امر اول حدود شش فرع را متذکر می شود.

مرحوم سید می فرماید مستحب این است که اگر ماموم یک نفر است، سمت راست امام قرار بگیرد، و اگر بیشتر باشند، خلف امام قرار بگیرند. پس اگر ماموم یک نفر بود، سمت راست امام قرار بگیرد نه خلف او، سمت راست هم فرق نمی کند که فاصله اش زیاد تر باشد یا کمتر، گفتیم اگر چهار انگشت هم فاصله باشد کافی است، مهم این است که در یمین و سمت راست امام باشد.

تاریخچه ی مسئله

این مسئله از قدیم الأیام در میان فقهای ما مطرح بوده است، فلذا مرحوم شیخ در کتاب «الخلاف» آن را مطرح می کند، علامه نیز در کتاب «تذکره الفقهاء» و منتهی مطرح می نماید، ولی ظاهر لسان و عبارت شیخ این است که واجب است، یعنی ظاهر کلام شیخ این است که اگر ماموم یک نفر است، واجب است که سمت راست امام بایستد نه اینکه پشت سر امام قرار بگیرد، بلکه باید سمت راست امام بایستد.

ص: ۲۴۶

اما علامه حلّی در کتاب تذکره و منتهی و غالب علمای شیعه می گویند که مستحب است، یعنی جنبه ی استحبابی دارد نه جنبه

ی وجوبی و لزومی، مشهور در میان فقهای شیعه همین است.

در میان فقهای شیعه (از قدما) کسی که اصرار می ورزد ابن جنید است ، و از متاخرین هم صاحب حدائق است و از معاصرین حضرت آیه الله خوئی است.

اگر این چند نفر را منها کنیم، سایر فقها فتوا به لزوم نداده اند.

البته بعید نیست که از عبارت خلاف شیخ طوسی نیز استفاده لزوم بشود، ولی از فقها کسانی که خیلی سینه می زنند، ابن جنید، صاحب حدائق و آیه الله خوئی است، ما اگر بخواهیم تصمیم بگیریم باید بدانیم که فقه علم منقول است نه علم معقول، فلذا انسان نخست نصوص و روایات را بخواند و سپس تصمیم بگیرد.

قبل از آنکه سراغ روایات و نصوص برویم، اقوال علما را می خوانیم و سپس به بررسی روایات و نصوص می پردازیم.

عبارت شیخ طوسی در کتاب خلاف

قال الشیخ: إذا أمّ رجل رجلًا قام المأموم علی یمین الإمام و به قال جمیع الفقهاء (فقهای اهل سنت) و ذهب سعید بن المسیّب إلی أنّه یقف علی یساره (امام) ، و قال النخعی: یقف وراءه (پشت سر امام می ایستد) إلی أن یجی ء مأموم فیصلی معه (تا یک نفر دیگر بیاید و به جماعت بپیوندد) فأن رکع الأمام قبل أن یجیء مأموم آخر تقدّم ووقف علی یمینه.

بنابر این، ابراهیم نخعی خیلی مخالف نیست چون می گوید پشت سر امام بایستد، اگر کس دیگر آمد، دو نفری پشت سر امام بایستند و اگر کس دیگر نیامد، فوراً سمت امام بیاید.

ص: ۲۴۷

پس اهل سنت سه قول پیدا کردند:

الف؛ سمت راست و یمین امام بایستد،

ب؛ سمت چپ و یسار امام قرار بگیرد،

ج؛ بایستد تا نتیجه چه می شود، یعنی اگر کس دیگر نیامد، آنگاه جانب راست امام بایستد.

ثم استدل الشیخ بما رواه عبد الله بن عباس قال:« بتّ عند خالتی أم میمونه ، فجاء رسول الله فصلّی فوقفت علی یساره (پیغمبر) فأخذنی بیمینه و أدرانی من ورائه حتی صیرنی علی یمینه».

یعنی حضرت با دست راستش مرا گرفت و چرخاند و آورد سمت یمین و راستش.

دیدگاه علامه در کتاب المنتهی

و قال العلامه: یستحب أن یقف المأموم الواحد عن یمین الإمام، ذهب إلیه أکثر أهل العلم و قال سعید بن المسیّب یقیمه عن یساره، و قال النخعی یقیمه وراءه إلی أن یرکع فإذا جاء أحد (فبها) و إلّا أقامه الأمام عن یمینه ، ثم استدل بروایه ابن عباس ، و ما روی عن جابر بن عبد الله قال:« سرت مع رسول الله فی غزوه فقام یصلّی، فتواضأت ثمّ جئت حتّی قمت عن یسار رسول الله فأخذ بیدی فأدارنی حتّی أقامنی عن یمینه، فجاء جبّار بن صخر حتی قام علی یساره فأخذنا بیدیه جمیعاً حتّی أقامنا خلفه»

باید دانست که کلمه ی «عن» در این روایات حرف نیست بلکه اسم است و به معنای «جانب».

کلام علّامه در کتاب التذکره

و ذکر فی التذکره نحو ما ذکره فی المنتهی، حیث قال: المأموم أن کان واحداً ذکراً استحب أن یقف عن یمین الإمام عند علمائنا.

ص: ۲۴۸

و حکی العلامه فی المختلف عن ابن الجنید القول بالبطلان مع المخالفه و وصفه فی المدارک بأنّه ضعیف.

کلام صاحب حدائق

صاحب حدائق اخباری مسلک است و این مسئله در حدود نه روایت دارد که می گویند ماموم واحد نباید سمت چپ، یعنی طرف یسار امام بایستد، آنگاه ایشان می فرماید من نمی دانم که چرا آقایان با این روایات مخالفت می کنند در حالی که روایات صریح داریم که در خلف امام و یسار امام نباشد بلکه در سمت راست امام بایستد

قد خالف صاحب الحدائق من المتأخرین فقال: لا أعرف لما ذکره الأصحاب من الإستحباب هنا مستنداً سوی الإجماع الذی ادعاه فی المنتهی، و لا اعرف لحکم السید صاحب المدارک بضعف قول ابن الجنید، و جهاً مع عدم الدلیل علی خلافه و قیام الأدله و تکاثرها علی ما نقلوه عنه إلی أن قال: و جمیع ما حضرنی من روایات هذه المسأله علی کثرتها و تعددها لا إشاره فی شیء منها فضلاً عن الدلاله إلی الاستحباب، بل المتبادر من سیاقها هو الوجوب.

تا اینجا جغرافیای مسئله روشن شد که در چه حدی است، مشهور قائل به استحباب هستند، چند نفر دیگر (مانند صاحب حدائق، ابن جنید و آیه الله خوئی) قائل به وجوب می باشند.

و ممن وافقه من الأعلام السید الخوئی فأنّه بعد ما نقل روایات المسأله قال: إنّ رفع الید عن ظاهر هذه الأخبار فی الوجوب یحتاج إلی الدلیل فأن العباده توفیقیه ولم تثبت المشروعیه بغیر هذه الکیفیه بعد الأمر بها فی هذه النصوص . أقول لا شک أن ظاهر الروایات یؤید القول بالوجوب، و إلیک ما یلی :

ص: ۲۴۹

۱. محمّد بن الحسن الطوسی (متوفای ۴۶۰،) باسناده عن الحسین بن سعید الأهوازی صحیحه صفوان(صفوان بن یحیی، صفوان غیر منصرف است) عن العلاء (علا بن رضی) عن محمد (محمد بن مسلم، به چه دلیل این محمد،همان محمد بن مسلم است؟ چون راویه ی محمد بن مسلم، علاء بن الرضی است) عن أحدهما قال:« الرجلان یؤمّ أحدهما صاحبه، یقوم عن یمینه ، فإن کانوا أکثر من ذلک قاموا خلفه».الوسائل: ج ۵، الباب ۲۶ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۱، همین روایت در شماره ۷ نیز هست، تفاوتش این است که روایت اول را شیخ نقل کرده، روایت هفتم را صدوق نقل نموده است.

۲: محمّد بن علیّ بن الحسین باسناده عن محمد بن مسلم، عن أبی جعفر علیه السلام «أنّه سئل عن الرّجل یؤمّ الرجلین، قال:یتقدمهما و لا یقوم بینهما، و عن الرّجلین یصلّیان جماعه، قال: نعم یجعله عن یمینه» الوسائل: ج ۵، الباب ۲۶ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۷. این دو روایت در حقیقت یک روایت هستند.

۳. محمّد بن یعقوب(متوفای ۳۲۹) عن جماعه (این جماعت چهار گروهند در کلیات فی العلم الرجال مراجعه شود)، عن أحمد بن محمد(ظاهراً عیسی است)،عن الحسین بن سعید،عن فضاله، عن حمّاد بن عثمان، عن إبراهیم بن میمون، عن أبی عبد الله علیه السلام (سند خوب است) : «فی الرجل یؤمّ النساء لیس معهن رجل فی الفریضه؟ قال:

« نعم، و أن کان معه صبی فلیقم إلی جانبه» . الوسائل: ج ۵، الباب ۲۶ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۵.

۴: و عن الحسن بن ظریف، عن الحسین بن علوان (زیدی مذهب است) عن جعفر، عن أبیه،عن علیّ علیه السلام أنّه کان یقول: «المرأه خلف الرّجل صفّ (زن پشت سر امام می ایستد) و لا یکون الرّجل خلف الرّجل صفّاً،إنّما یکون الرّجل إلی جنب الرّجل عن یمینه» الوسائل: ج ۵، الباب ۲۶ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۱۲.

اگر ما این روایایت را حجت بدانیم کما اینکه اسناد شان هم صحیح است، ظاهراً حمل بر وجوب می شود، منتها باید دید که معارض دارند یا معارض ندارند؟

معارض دارند، منتها اگر معارض ها دلالت شان تمام باشد.

روایات معارض

معارض ها دو طائفه هستند:

الطائفه الأولی: ما دلّ علی جواز قیام المأموم فی الصفّ وحده و منها:

۱: محمّد بن الحسن (شیخ طوسی متوفای ۴۶۰) باسناده عن سعد بن عبد الله(چرا باسناده گفت؟ چون سعد در سال۳۰۱، یا ۲۹۹ فوت کرده، بینهما فاصله خیلی زیاد است، ناچار است که سندش را به کتاب سعد نقل کند، فلذا مثل عصر و زمان نیست، چون ما از طریق وجاده نقل می کنیم، وجاده از وجد، یجد وجاده گرفته شده، یعنی در کافی می بینیم و نقل روایت می کنیم، الآن این کار صحیح است، اما در زمان سابق که کتاب ها سندش قطعی نبود، وجاده صحیح نبود، از این رو شیخ طوسی ناچار این کتاب را بر شیخی خوانده و یا شیخی بر او خوانده است، یا شیخی کتاب را تصحیح کرده تا برسد به سعد بن عبد الله قمی) عن موسی بن الحسین، عنن أیّوب بن نوع، عن صفوان بن یحیی، عن سعید بن عبد الله الأعرج (صحیحه است) سألت أبا عبد الله علیه السلام «عن الرّجل یدخل المسجد لیصلّی مع الإمام فیجد الصفّ متضائقاً(می بیند صف ها پر است، یعنی در هیچ یکی از صفّ ها جا نیست، نه در صف اولی جاست و نه در سایر صفوف، حضرت می فرماید خودش به تنهای صف تشکیل بدهد) بأهله فیقوم وحده حتی یفرغ الإمام من الصلاه، أیجوز ذلک له؟ قال: نعم لا بأس» الوسائل: ج۵، الباب ۵۷ من ابواب صلاه الجماعه، الحدیث ۱.

بـا این روایت می خواهنـد بگوینـد که «تـک» اشـکالی نـدارد، ولی خود شـما می دانیـد که این روایت ربطی به محل بحث ما ندارد، چون بحث ما در جایی است که یک ماموم باشد، در یک چنین موردی، نباید ماموم پشت سر امام بایستد، بلکه باید در سمت راست امـام قرار بگیرد، این غیر از آن روایت است که می گویـد صـف هـا پر است و او خودش به تنهـایی یـک صـف تشکیل می دهد.

بنابراین، این روایت معارض صحیح برای روایات قبلی نیست.

۲: و عنه(یعنی عن سـعد بن عبـد الله)، عن أیّوب بن نوح، عن محمّـد بن الفضـیل، عن أبی الصـباح قال: «سألت أبا عبـد الله علیه السـلام عن الرّجل یقوم فی الصفّ وحـده، فقال: لا بأس، إنّما یبـدو واحـد بعـد واحد» الوسائل: ج۵، الباب ۵۷ من ابواب صلاه الجماعه، الحدیث۲.

این روایت هم نمی تواند معارض باشد، چون این روایت می گوید لازم نیست که شـما منتظر بنشـینید، یعنی شـما بایسـتد، کم کم دیگران هم خواهد آمد فلذا تا آمدن دیگران، این آدم صف را تشکیل می دهد.

بنابراین؛ اگر روایات قبلی قوی باشند، این روایات معارض نیست.

الطائفه الثانیه:ما دلّ علی أنّ الإمام یحول الواقف فی یساره إلی یمینه

روایاتی که می گوید اگر ماموم سـمت چپ امام بایسـتد، امام از پشت سـر دست ماموم را می گیرد، از یسار می گیرد و طرف یمین می آورد، این چطـور دلالـت بر جـواز می کنـد؟ چون معلوم می شود که نمـاز این آدم صـحیح بوده و الاـ اگر در یسـار ایستادن باطل باشد، و یمین واجب باشد، اصلاً نماز این آدم باطل بوده و حضرت چه گونه می تواند باطل را صحیح کند؟!

روایات طائفه ی دوم

۱: محمّد بن یعقوب (الکلینی متوفای ۳۲۹) عن محمّد بن یحیی (عطّار قمی، ثقه است)، عن أحمد بن محمّد (یا أحمد بن محمد بن خالد است یا أحمد بن محمّد بن عیسی می باشد) قال: ذکر الحسین، یعنی ابن سعید اهوازی:« أنّه أمر من یسأله عن رجل صلّی إلی جانب رجل فقام عن یساره و هو لا یعلم ثمّ علم و هو فی صلاته، کیف یصنع؟ قال: یحوّله عن یمینه» الوسائل: ج۵، الباب۲۴ من ابواب صلاه الجماعه، الحدیث۱. کلمه ی «عن» در اینجا یا به معنای «إلی» است یا اسم است و به معنای «جانب»،یعنی «یحوّله جانب یمینه».

۲: محمّد بن الحسن باسناده عن أحمد بن محمّد بن عیسی، عن علی بن أحمد بن أشیم، عن الحسین بن یسار المدائنی أنّه سمع من یسأل الرضا علیه السلام «عن رجل صلّی إلی جانب رجل فقام عن یساره و هو لا یعلم ثم علم و هو فی الصلاه کیف یصنع؟ قال: یحوّله عن یمینه» الوسائل: ج۵، الباب۲۴ من ابواب صلاه الجماعه، الحدیث۲.

ما تا اینجا روایات معارض را خواندیم، در جلسه ی آینده نظر خود را در باره این روایات خواهیم گفت.

مستحبات جماعت کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مستحبات جماعت

بحث ما در این بود که اگر ماموم واحد باشد، شکی نیست که اگر در طرف یمین امام بایستد مستحب و افضل است، منتها بحث در این است که علاوه بر افضلیت، وجوب هم دارد یا نه؟

از میان متقدمین جناب ابن جنید قائل به وجوب است، در میان علمای اخباری مرحوم صاحب حدائق نیز قائل به وجوب است، اما در میان متأخرین حضرت آقای خوئی نیز قائل به وجوب می باشد، حالا احتیاط وجوبی یا وجوب، ظاهراً نظر ایشان وجوب است نه احتیاط وجوبی.

ص: ۲۵۳

روایاتی را که خواندیم این است:

۱: ما روی عن الحسین الأهوازی أنّه أمر من یسأله (یسأله الإمام) عن رجل صلّی إلی جانب رجل فقام عن یساره (در سمت چپ امام ایستاد، مسلّماً وقتی سمت چپ امام بایستد، دست راست ماموم برابر است با دست چپ امام) و هو لا یعلم ثمّ علم (ضمیر هو لا_ یعلم، به امام بر می گردد، ولی مرحوم آیه الله خوئی آن را به ماموم بر گردانده است) و هو (امام) فی صلاته، کیف یصنع؟ قال علیه السلام:«یحوّله عن یمینه». ضمیر «یحوّله» قرینه این است که ضمائر « وهو، لا یعلم، ثمّ علم» به امام بر می گردد.

۲: ما رواه الحسین یسار المدائنی أنّه سمع من یسأله الرّضا علیه السلام عن رجل صلّی إلی جانب رجل فقام عن یساره و هو لا

یعلم، ثمّ علم و هو فی الصلاه، کیف یصنع؟ قال: یحوّله عن یمینه»

این دو روایت به یک مضمون هستند، حاصل هردو این است که امام متوجه نیست، ماموم آمده و سمت چپ امام ایستاده، بعد از توجه به اینکه ماموم سمت چپ او ایستاده، دست او را می گیرد و طرف راست خودش می چرخاند، یعنی او را در سمت راست خود قرار می دهد. پس تمام ضمائر به امام بر گشت نه به ماموم.

فرض در جایی است که هردو در حال نماز هستند، یعنی هم ماموم در حال نماز است و هم امام.

اینها دلیل استحباب هستند، چون اگر واقعاً لازم بود که در یمینش بایستد، بخشی از نماز در حال یسار بوده، معلوم می شود مستحب است، چون اگر واجب بود، باید نمازش باطل باشد، مگر اینکه بگوییم شرطیت این، ذکری است، علمی و واقعی نیست، یک چیز های داریم که شرط واقعی است، یک چیز های هم داریم که شرط ذکری است، یعنی مادامی که نمی داند، اشکالی ندارد، اما وقتی فهمید، حتماً باید آن را بیاورد، اگر این باشد، دیگر استدلال کافی نیست، این دلیل کسانی بود که می گویند مستحب است.

ص: ۲۵۴

دیدگاه آیه الله خوئی

نظر ایشان این است که اصلاً این دو روایت مربوط به مسئله ی ما نیست هر چند صاحب وسائل تحت این عنوان ذکر کرده است، بنا شد که عنوان صاحب وسائل به روایت ظهور نمی دهد، خیلی ها خیال می کنند چون وسائل تحت این عنوان نوشته است، پس این روایت مربوط به این عنوان است، ولی ایشان می فرماید عنوان صاحب وسائل،دلیل بر ظهور روایت در مدعای وسائل نیست، این روایت در جایی است که یک نفر ایستاده بود، یا نشسته و یا خوابیده بود بدون اینکه نماز بخواند، من آمدم سمت چپ او ایستادم، می فرماید چه مانع دارد؟ چون یکی از احکام اسلام این است که اگر یک نفر جلوتر از من باشد،قائم باشد یا قاعد و یا نائم باشد، من سمت چپ او قرار نگیرم بلکه سمت راست او بایستم، اصلاً این روایت ناظر به آنجا نیست که رجل دوم،مصلّی است، بلکه رجل دوم یا ایستاده یا نشسته بود بدون اینکه نماز بخواند، یکی از مستحبات اسلام این است که اگر کسی جلوتر شد، من سمت چپ او بایستم، مستحب است که آ ن شخص دست مرا بگیرد و در سمت راست خودش قرار بدهد، اگر این باشد، دیگر اصلاً روایت مربوط به مسئله ی ما نیست.

ولی ایشان (آیه الله خوئی) روایت را چنین معنا می کند و می فرماید:

ثمّ إنّ السید الخوئی ذکر أنّ الروایه ناظره إلی بیان حکم آخر و هو الاجتناب عن وقوف المصلّی فی یسار شخص و إن لم یکن مصلیاً (هرچند او نماز نمی خواند، ولی سمت چپ او قرار نگیرم) و لعل ذلک مکروه و إلّا فلا حرمه فیه قطعاً و بما أن مثل هذا الموقف (من اگر سمت چپ کسی بایستم،دست راستم مقابل دست چپ اوست) یستدعی أن یکون ذلک الشخص عن یمین المصلّی (یسار او،با یمین من مساوی است) بطبیعه الحال، فمن هنا أجاب الإمام علیه السلام بقوله:« یحوّله عن یمینه» -دست راست مرا می گیرد و طرف راست خودش می آورد- حذراً عن کراهیه هذا الموقف، فقوله: و هو لا یعلم، أی المصلّی لا یعلم بوقوفه عن یسار شخص آخر و هو الّذی یحوّل ذاک الشخص بعد علمه به، لا ـ أنّ ذلک الشخص إمام و هو لا یعلم بوقوف المأموم عن یساره و الإمام یحوّل المأموم، إذ لم یفرض شیء من ذلک فی الروایه».مستند العروه:/۴۵۵. ایشان همه ی ضمائر را به ماموم بر گرداند،تمام آنچه که ایشان می فرماید خلاف ظاهر است، ظاهر این است که آن شخص امام است نه کس دیگر که نماز نمی خواند و بی کار نشسته است. فلذا ما دوباره آن دو روایت را می خوانیم:

۱: مـا روی عن الحسـین الأـهوازی أنّه أمر من یسأله (یسأله الإمام) عن رجل صـلّی إلی جانب رجل فقام عن یساره و هو لا یعلم ثمّ علم (ضـمیر هو لا یعلم، معنا نـدارد که به ماموم بر گردد، ولی مرحوم آیه الله خوئی آن را به ماموم بر گردانـده است) و هو (امام) فی صـلاته، کیف یصـنع؟ قال علیه السـلام:«یحوّله عن یمینه». ضمیر «یحوّله» قرینه این است که ضمائر « وهو، لا یعلم، ثمّ علم» به امام بر می گردد. ما ضـمیر «هو» را به امام بر گردانـدیم، ولی ایشان به ماموم بر می گردانـد. چرا؟ چون می خواهد آن طرف را مصلّی معرفی نکند بلکه غیر مصلّی معرفی نماید، و

این خلاف ظاهر است، چون ظاهر این است که آن آقا نماز می خواند و من هم جاهل به مسـئله بودم و آمدم ایستادم. امام هم غافل بود، بعداً متوجه شد که کسی پشت سر او اقامه کرده.

اینگونه که ایشان معنا می کند همه را می خواهد به مأموم بزند، ما می خواهیم (فی الصلاه) را به امام را بزنیم.

بنابراین؛ این دلیل بر اسـتحباب است، چون بخشـی از نمازش سـمت چپ بوده، از این رو حضـرت نفرموده که اعاده کند بلکه فرموده برگردد این طرف، و این علامت استحباب است (هذا آیه الاستحباب).

الفرع الثانی

«لو کـان المـأموم امرأه وقفت خلف الامـام علی الجـانب الأـیمن بحیث یکون سـجودها محاذیاً لرکبه الإمام أو قـدمه» تا به حال مأموم مـذکر بود و یک نفر، حالا اگر آمـدیم و مأموم ما یک نفر زن است. او هم بیاید پشت سـر امام بایسـتد، مثل مرد نباشد، مرد می آمـد بغل دست امام می ایسـتاد، اما زن خلف می ایسـتد. خلف ایمن بایسـتد، منتها خلف سه حالت دارد، خلف ایمن، خلف یسار، خلف محاذی، ولی او خلف ایمن بایستد، سجده گاهش هم به سه گونه است: ممکن است سجده گاهش با رکبه ی امـام مسـاوی باشـد، رکبه به معنـای زانوست، ممکن است سـجده گـاهش بـا قـدم امام مساوی باشـد و ممکن هم هست که سجده گاهش پشت سر امام باشد، سه نوع روایت داریم.

پس اولاً محاذی نایستد، سمت چپ هم نایستد، خلف یسار، خلف محاذی نباشد، و خلف ایمن سه گونه است: گاهی ممکن است جلوتر باشد و سجده گاهش با رکبه امام باشد، سجده گاهش با موضع قدم، ممکن است سجده گاهش جلوتر ازقدم امام باشد، هر سه روایت دارد. و ما از اختلاف روایات می فهمیم که مسئله جنبه استحبابی دارد، والا اگر استحبابی نبود که این همه اختلاف معنا نداشت.

پس هر موقع دیدیم در یک مسئله کیفیت عبادت مختلف است، ما از او استحباب را کشف می کنیم ، مثلاً «بین العمرتین»، آقایان بحث دارند بین العمرتین که هر روز بشود دو عمره را آورد، گاهی می گوید بین العمرتین یک ماه باشد، گاهی می گویند بین العمرتین ده روز، و گاهی می گویند هر روز فقط یک عمره، ما می گوییم هر روز می شود چند عمره را بجا بیاورد. چرا؟ چون روایات مختلف است و اختلاف روایات حاکی از مراتب استحباب است. بهتر این است که هر ماه انسان یک دانه را بیاورد. اما اگر هر ده روز یکبار آورد، یا در یک روز دو تا آورد مانعی وجود ندارد.

أما ما روی عن ائمه اهل البیت (ع): سه گونه است:

۱.فتارتاً یدّل علی أنّها تقف خلفه عن یمینه و سجودها مع رکبتی الامام،

۲.علی هذه الحال لکن سجودها مع قدمیه، ۳. وقوفها خلف الإمام. فلذا ما همه را می خوانیم.

اول بنا شد که سجده گاهش با زانوی امام مساوی باشد، این در جلد پنجم باب صلاه جماعت نیست و در جلد سوم مکان مصلّی است.

«أما الأول: أی ما یدل علی أن سجودها یکون محاذیا لرکبه الامام فیدل علیه صحیحه هشام بن سالم: «الرجل اذا أمّ المرأه کانت خلفه عن یمینه، سجودها مع رکبته»

اما الثانی: سجده گاهش موضع قدم باشد.

«و باسناده عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن الحسین بن سعید، عن ابان بن عثمان عن الفوید بن یسار، «قلت لأبی عبدالله علیه السلام أصلّی المکتوبه بامّ علی، قال نعم! تکون عن یمینک یکون سجودها بجذاء قدمیک» الوسائل: ج۵، الباب ۱۹ من أبواب صلاه الجماعه،الحدیث۲.

اما الثالث: سجده گاهش بعد از قدمین باشد.

محمد بن یعقوب کلینی، عن محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد، عن محمد بن سنان، عن ابن مسکان» به اینها می گویند:«عبادله» روایت ضعیف است، به چند نفر عبادله می گویند: عبدالله بن مسکان، عبدالله بن سنان و عبدالله بن مغیره، به اینها می گویند عبادله،که جمع عبد الله است، « عن ابی العباس البقباق، قال:« سألت اباعبدالله عن الرجل یؤمّ المرأه فی بیته؟ فقال: تقوم وراءه »

ازاینکه روایات مختلف است، می فهمیم که همه اینها مستحب است. تم الکلام فی الفرع الثانی.

الفرع الثالث

«لو کنّ أزید وقفن خلفه» یک زن نیست، همسایه ها جمع شده اند تا پشت سر یک عالم در خانه اش نماز بخوانند. در اینجا یک حرف بیشتر نیست و آن اینکه همه یشان پشت امام می ایستند. «و یدلّ علی ذلک ما رواه مغیره أن قیاس عن ابی عبدالله المرأتان صفّ والثلاثه صفّ»، قانون کلی این است که اگر موقع صف شد، صف همیشه خلف الإمام بایستد، در واقع امام در اینجا صغری را گفته،کبری خودش معلوم است، یعنی کلّ صفّ یقف خلف الإمام.

«أضف إی ذلک ما دلّ علی أنّ المأموم إذا تجاوز»، اگر ماموم مرد باشد، پشت سر امام است تا چه رسد به زن، یعنی زن به طریق اولی باید پشت سر امام بایستد.

ص: ۲۵۸

پس از دو راه پیش آمدیم، اولاً حضرت صغری را گفته،معلوم می شود که کبری مسلم بوده، دیگری هم اولویت است،وقتی که مرد متعدد است، قهراً پشت سر امام است، زن به طریق اولی.

الفرع الرابع: لو کان المأموم رجلًا و امرأه،

اگر ماموم یک مرد و یک زن یا چند زن بود، رجل سمت راست امام قرار می گیرد و زن ها هم پشت سر امام، خواه زن یک نفر باشد یا چند نفر.

لو کان رجلاً ـ و امرأه واحده أو أکثر وقف الرّجل عن یمین الإمام و المرأه خلفه، و یدلّ علیه معتبره القاسم بن الولید (معتبره گفتم، چون قاسم توثیق نشده، هر کجا که توثیق نشود، ولی قرائن بر وثاقتش دلالت کند، به او می گوییم معتبره) ،قال سألته عن الرّجل یصلّی مع الرّجل الواحد معهما النساء،؟ قال: علیه السلام: یقوم الرّجل إلی جنب الرّجل و یتخلفن ا لنساء خلفهما»

الخامس: لو کان المأموم رجالاً و نساء،اضطف الرجال خلف الإمام و النساء خلف الرّجال.

این مسئله مبنی بر این است که زن در حال فرادا، باید پشت سر مرد باشد یا اینکه ده ذراع دور تر بایستد، یا پشت سر مرد بایستد.

اگر در فرادا گفتیم،زن یا باید فاصله داشته باشد یا پشت سر امام بایستد، در اینجا هم می گوییم مرد ها جلوتر و زن ها پشت سر بایستند.

اما اگر گفتیم مستحب است، در این صورت ممکن است صف مردان با صف زنان کنار هم باشند، ولی افضل این است که صف مرد جلوتر باشد و صف زن بعد.

پیغمبر اکرم می فرمود که زنان پشت سر مردان بایستند،حتّی می فرمود سر خود شان را جلوتر از سجده بر ندارند، یعنی اول مردان سر از سجده بردارند و سپس زنان، چرا؟ چون در آن زمان، دنیا یک دنیای فقر بود، از این رو ممکن بود کسی شلوار نداشته باشد، برای اینکه عورتینش معلوم نباشد،حضرت یک چنین دستوری فرمود.

الفرع السادس: فی إمامه النساء للنساء.

این را سابقاً خواندیم و گفتیم زن اگر بخواهد برای زنان امامت کند،نباید جلوتر بایستد، بلکه باید در وسط شان بایستد. در حقیقت ماموم و امام در یک خط مساوی هستند،نه اینکه زن جلوتر باشد.

متن عروه الوثقی

أمّا المستحبات فأمور: و فیه فروع ستّه:

۱: أن یقف المأموم عن یمین الإمام إن کان رجلًا واحداً. و خلفه إن کانوا أکثر.

۲: و لو کان المأموم امرأه واحده وقفت خلف الإمام علی الجانب الأیمن بحیث یکون سجودها محاذیاً لرکبه الإمام أو قدمه، أو بعد القدم.

۳: و لو کنّ أزید وقفن خلفه،

۴: و لو کان رجلًا وحداً و امرأه واحده أو أکثر وقف الرّجل عن یمین الإمام و المرأه خلفه،

۵: ولو کانوا رجالاً و نساء اصطفّوا خلفه، و اصطفّت النساء خلفهم، بل الأحوط مراعات المذکورات، هذا إذا کان الإمام رجلًا،

۶: و أمّا فی جماعه النساء فالأولی وقوفهنّ صفّاً واحداً أو أزید من غیر أن تبرز إمامهن من بینهنّ.

مستحبات جماعت کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مستحبات جماعت

بحث ما در باره ی مستحبات صلات جماعت است، مرحوم سید در این فصل چهارده مستحب را برای نماز جماعت بیان کرده، که امر اولش فروع ششگانه داشت، یعنی تمام فروع ششگانه مربوط به امر اول بود، یکی از آنها این بود که اگر ماموم واحد است، در سمت راست امام بایستد، اینک سایر مستحبات را (که در ضمن امر دوم بیان شده است) می خوانیم.

ص: ۲۶۰

الأمر الثانی: أن یقف الإمام وسط الصف

امر دوم این است که در جماعت، بهتر این است که امام در وسط بایستد، چرا؟ برای اینکه همه ی افراد مامومین او را ببینند، اگر در یک گوشه ای بایستد که آن طرف دیگر صف نباشد، یعنی صف همه اش متوجه این طرف باشد، ممکن است که جمعی او را نبینند، اما اگر امام در وسط بایستد، تمام مامومین اورا خواهند دید.

ولی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که راوی می گوید ما در خانه ی آن حضرت بودیم و نماز جماعت بر گزار شد، و حال آنکه امام در زاویه بیت ایستاده بود.

باید دانست که این معارض نیست، زیرا این از قبیل فعل است، وجهش معلوم نیست، شاید خانه ی امام به گونه ای بوده است که اگر می خواسـتند جماعت منعقد کنند و رو به قبله باشند، ناچار امام باید در زاویه بایستد، خلاصه ما نمی توانیم فعل امام را بر این روایات مقدم کنیم، قانون کلی این است که فعل لسان و زبان ندارد، یعنی نمی گوید بر اینکه در زاویه ایستادن مستحب است،چون لعل خانه ی حضرت به گونه ای بوده است که امام مجبور بوده که در زاویه بایستد.

کلام علامه در المنتهی

قال العلامه: یستحب أن یقف الإمام فی مقابله وسط الصف لیتساوی نسبه المأمومین إلیه فیمکنهم المتابعه و قد روی الجمهور عن النبی أنه قال :«وسطوا الإمام و سدّوا الخلل» الوسائل: ج، الباب ۲۰ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۱

و أما مرفوع علی بن ابراهیم الهاشمی قال: «رأیت أبا عبد الله یصلّی بقوم و هو إلی زاویه بیته بقرب الحائط و کلّهم عن یمینه و لیس علی یساره أحد» الوسائل: ج، الباب۲۳ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۶. لا ینا فی ما ذکرنا لأن الفعل لا یدّل علی أزید من الجواز و لا ینا فی استحباب غیره و لعل الظروف صارت سبباً لوقوف الإمام فی زاویه بیته لا الاستحباب.

ص: ۲۶۱

الأمر الثالث: أن يكون فی الصفّ الأول أهل الفضل

مستحب سوم این است که اهل فضل و دانش در صف اول جماعت بایستند، یعنی کسانی که قرائت شان صحیح است و علاوه بر این، اهـل فضـل دانش هسـتند، بهتر است که در صف اول بایسـتند، چرا؟ اهل سـنت این روایت را دارنـد که: «خیر صـفوف الرّجال أوّلها و شرّها آخرها...»

البتـه مـا معنـای ایـن روایت را درست نمی فهمیم، یعنی نمی دانیم که چرا اولش خیر و آخرش شـر است، نهـایت چیزی که در توجیه آن می توان گفت این است که صف اول اکثر ثواباً است، یعنی صف اول ثوابش بیشتر است و صف آخر اقلّ ثواباً می باشد،یعنی ثوابش کمتر است.

قال فی المنتهی: و أفضل الصفوف أولها فیختص به أهل الفضل استحباباً و هو قول عامه أهل العلم، روی الجمهور عن رسول الله قال:« خیر صفوف الرجال أولها و شرّها آخرها...الخ» المنتهی:۶/۲۵۲.

یـدلّ علیه طرقنا صـحیح جابر بن یزیـد عن الباقر علیه السـلام قال:«لیکن الـذین یلون الإمام أولی الأحلام(صاحبان عقل) منکم و النهی، فإن نیسـی الإمام أو تعایا قوموه، و أفضل الصـفوف أوّلها، و أفضل أوّلها ما دنا من الإمام» و یدّ علیه مرفوع سـهل بن زیاد قال علیه السلام:

«فضل میامن الصفوف علی میاسرها کفضل الجماعه علی الفرد» الوسائل:ج۵، الباب ۸ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۲.

هذا فی غیر صلاه الجنازه . و أما فیها فأفضل الصفوف آخرها. و یدّ علیه مرفوع سهل بن زیاد قال علیه السلام:

متن عروه الوثقی

الثالث: کأن یکون فی الصفّ الأول، ممّن له مزیه فی العلم و الکمال، و العقل، و الورع و التقوی، و أن یکون یمینه لأفضلهم فی الصفّ الأول- صف اول مال افضل هاست، یمینش مال افضل أفضل هاست، این قسمتش در روایت نیست، در روایت فقط این مقدار است که در صف اول، اهل فضل بایستند، اما اینکه در یمین امام افضل أفضل ها بایستند، این قسمتش در روایت نیامده است-، فإنّه أفضل الصـفوف. چون در روایت این گونه است: « لیکن الذین یلون الأمام أولی الأحلام منکم، و النهی، فأن نسـی الأمام أو تعایا قوّموه، و أفضل الصفوف أوّلها، و أفضل أوّلها ما دنا من الأمام».

ص: ۲۶۲

الأمر الرابع: الوقوف فی القرب من الإمام

و یدلّ علیه صحیح جابر المتقدم حیث جاء فیه قوله:«وأفضل أوّلها ما دنا من الإمام».

هر چه انسان به امام نزدیکتر باشد، ثوابش بیشتر است، این را از روایت جابر فهمیدیم

و یدل علیه صحیح جابر المتقدم حیث جاء فیه قوله:« و أفضل أولها ما دنا من الإمام».

الأمر الخامس: الوقوف فی میامن الصفوف أفضل من میاسرها

و یدّ علیه مرفوع سهل بن زیاد قال علیه السلام:

«فضل میامن الصفوف علی میاسرها کفضل الجماعه علی الفرد» الوسائل:ج۵، الباب ۸ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۲.

سمت راست صفوف جماعت، بهتر از سمت چپ آن است، یعنی مستحب است که انسان در سمت راست صفوف جماعت بایستد، دلیلش هم روایت است، روایتش عبارت است از مرفوعه ی سهل بن زیاد است.

نکته: ما با اصطلاح خودمان، وارد کتاب اهل سنت می شویم و لذا دچار اشتباه می شویم، کلمه ی «رفعه، و مرفوعه» در اصطلاح ما به منزله ی مرسل است و نشانه ی ضعف روایت می باشد، و حال آنکه در اصطلاح اهل سنت به منزله مسند است و علامت قوت و کمال

روایت می باشد، فلذا می گویند: هذا الحدیث مرفوع، لا موقوف، اگر حدیث به خود پیغمبر رسید، می گویند مرفوع، اما اگر به صحابی برسد نه پیغمبر، به او می گویند موقوف، آنها مرفوع را در مقابل موقوف به کار می برند، ولی ما مرفوع را به منزله مرسل می دانیم.

در عین حالی که این مسائل را عرض کردیم، ولی در جنازه مسئله عکس است، یعنی هر چه عقب تر بایستیم، فضلیتش زیادتر است.

و يـدل عليه مرفوع سـهل بن زيـاد قال:« فضل ميامن الصـفوف على مياسـرها كفضل الجماعه على الفرد» و ضـعف السـند منجبر بالتسامح فى أدله السنن.

هذا فى غير الجنازه، فأن أفضل الصفوف فيها آخرها لقولهم :«خير الصفوف المقدم و خير الصفوف فى الجنائز المؤخر».

الأمر السادس : إقامه الصفوف و اعتدالها و سدّ الفرج الواقع فيها و المحاذاه بين المناكب

یکی از مستحبابت صلات جماعت این است که صف ها معتدل باشند، یعنی کج و کوله و دارای انحراف نباشند.

به بیان دیگر صف ها نامرتب و نامنظم نباشند، علاوه براین، تا صف کاملاً پر نشده، صف دوم بسته نشود.

ثالثاً؛ مناکب و دوش های ماموم محاذی یکدیگر باشند، یعنی مقدم و موخر نباشد.

و یدل علیه مرسل الصدوق قال: قال رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم :

« أقيموا صـفوفكم فإنّى أراكم من خلف كما أراكم من قـدّامى، و من بين يـدى ، و لا تخالفوا فيخالف الله ين قلوبكم».الوسائل: ج ۵، الباب ۷۰ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ۵.

مراد از کلمه ی «و لا تخالطوا» این است که عقب تر و دیگری جلوتر نایستند.

وروى أبو سعيد الخدرى عن رسول الله صلّى الله عليه و آله قال:« إذا قمتم إلى الصلاه فاعدلوا صفوفكم و أقيموها.

وسـوّا الفرج، و إذا قــال إمــامكم: الله أكــبر، فقولـوا: الله أكبر، و إذا قــال: ســمع الله لمـن حمــده، فقولـوا: اللّهـم ربّنــا ولك الحمد».الوسائل: ج۵، الباب ۷۰ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ۶.

ويدل على المحاذاه بين المناكب ما روى عنه صلّى الله عليه و آله: «سووا بين صفوفكم، و حاذوا بين مناكبكم لا يستحوذ عليكم الشيطان». الوسائل: ج ۵، الباب ۷۰ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ۴. همه ی اینها از مستحبات صلات جماعت هستند.

الأمر السابع: تقارب الصفوف بعضها من بعض

یکی از مستحبات صلات جماعت این است که بین صف ها زیاد فاصله نباشد.

ویدل علیه صحیح زراره الّذی تقدم نقله عن المشایخ الثلاثه ففیها: « ینبغی للصّفوف أن تکون تامه متواصله بعضها إلی بعض، و لا یکون بین الصفین ما لا یتخطی ویکون قدر ذلک مسقط جسد إنسان إذا سجد» .الوسائل: ج ۵،الباب ۶۲ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۱. یعنی بین سجدگاه صف متاخر و پاهای صف متقدم، نباید بیش از یک قدم بلند باشد

الأمر الثامن: أن یصلّی الإمام بصلاه أضعف من خلفه

مستحب این است که امام نماز را به سرعت بخواند و زیاد طول ندهد، یعنی حال جماعت را در نظر بگیرد و اضعف مامومین را مد نظر قرار بدهد.

ویدل علیه حدیث السکونی عن جعفر عن أبیه عن علی علیه السلام قال: «آخر ما فارقت علیه حبیب قلبی أن قال: یا علیّ إذا صلیت فصلّ صلاه أضعف من خلفک». الوسائل: ج ۵، الباب ۶۹ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۲.

إلّا إذا علم حبّ التطویل من جمیع المأمومین، لإطلاق ما دلّ علی استحباب إطاله الرکوع و السجود والدعاء بقدر القراءه أو أزید و اختیار ذلک علی إطاله القراءه،(قرائت را سبک و کم کند، اما دعا را بیشتر نماید، عکس اهل سنت که قرائت را طول می دهند و دعای دست را خیلی سبک و مختصر انجام می دهند)

الأمر التاسع: اشتمال المأموم المسبوق بالتسبیح

رکعت اول ماموم، و سوم امام است، ماموم باید حمد را بخواند، فلذا او هم حمد وسوره را خواند و حال آنکه امام هنوز مشغول خواندن قرائت است، در اینجا ماموم چه کار کند؟ ماموم تسبیح را بگوید، یعنی بگوید سبحان الله،سبحان الله،تا امام قرائت را تمام نکرده، ماموم همین ذکر را بگوید،ولی این مسئله خیلی کم اتفاق می افتد که ماموم قرائت را تمام کند و حال آنکه امام هنوز سه تسبیحه را تمام نکرده باشد، ولذا احتمال دارد که این روایت مربوط به این بحث نباشد که سید آورده است، بلکه مربوط به صلات پشت سر مخالف، من پشت سر مخالف نماز می خوانم، حمد و سوره خواندم، و حال آنکه او هنوز حمد و سوره را نخوانده، من در اینجا باید مشغول تسبیح بشوم و سبحان الله بگویم

إذا ائتم المـأموم بـالركعه الثـالثه الّتى يجب فيهـا القراءه فأتمهـا قبـل أن يفرغ الإمام فيسـتحب أن يشـتغل بتمجيـد الله و ثنائه، ففى صحيحه زراره قال قلت لأبى عبد الله عليه السـلام:«أكون مع الإمام فافرغ من القراءه قبل أن يفرغ؟ قال: ابق آيه و مجّد الله و اثنى عليه فإذا فرغ فاقرأ الآيه وأركع»الوسائل: ج ۵، الباب۳۵ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ۱.

ولى صـاحب وسائـل مى گويـد ممكن است كه اين روايت نـاظر به اين مثـال ما نباشـد كه ماموم اولش است و حال آنكه امام ركعت سوم را مى خواند، بلكه هردو در ركعت اول هسـتند، منتها بنا شد كه ما پشت سـر مخالف حمد و سوره را بخوانيم، من خواندم، و حال آنكه او هنوز تمام نكرده ، حضـرت آنجا را مى گويد، اگر مطلب اين گونه باشد، ديگر اين براى ما اسـتحباب درست نمى كند.

نعم حمل صاحب الوسائل هـذه الروايه و تاليتها على من صـلّى خلف من لا يقتدى به، ففرغ من القراءه قبله، اسـتحب له ذكر الله إلى أن يفرغ الإمام، و لا صله لهذه الروايات عنده بالمأموم المسبوق و قد اقتدى بمن يقتدى به.

الأمر العاشر: يستحب بقاء الإمام على هيئه المصلّى حتّى يفرغ من خلفه من صلاتهم

امام سـلام آخر را گفت و حال آنكه برخى از مامومين هنوز در تشـهد هسـتند و برخى هم يک ركعت عقب هسـتند، مستحب است كه امـام از محراب بلنـد نشود، بلكه به همـان حـالت نمـازى بمانـد، يعنى به چپ و راست خودش نگـاه نكنـد تـا همه ى مامومين از نماز فارغ بشوند، آن عظمت صلات جماعت محفوظ باشد.

ویـدل علیه مـا رواه الحلبی عن أبی عبـد الله علیه السـلام قـال: «لاـ ینبغی للإمام أن ینتقل (أن ینتفل) إذا سـلم حتّی یتمّ من خلفه الصـلاه» لوسائل: ج ۲۵، الباب ۲من أبواب التعقیب، الحـدیث ۲. خصوصـاً اگر امام مسافر باشـد و ماموم حاضـر، صبر کنـد که ماموم دو رکعت دیگرش را هم بخواند.

الأمر الحادی عشر: اسماع الإمام من خلفه

امام بلند نماز بخواند خصوصاً تشـهد را، این هم روایت دارد، من بعضـی از ائمه جماعت رادیده ام که تشـهد را آهسـته و آرام می خواند، سلام را بلند می گوید، و حال آنکه باید همه ی تشهد را بلند بخواند:

و یدلّ علیه صـحیح حفص بن البختری عن أبی عبد الله علیه السـلام قال: «ینبغی للإمام أن یسـمع من خلفه التشـهد و لا یسمعون هم شـیئاً یعنی الشـهادتین و یسـمعهم أیضـاً السـلام علینـا و علی عبـاد الله الصـالحین» الوسائـل: ج۵، البـاب ۵۲ من ابواب صـلاه الجماعه، الحدیث۱.

الأمر الثانی عشر: إطاله الرکوع إذا أحس بدخول شخص بمقدار ضعف ما کان یرکع

امام به رکوع رفته، ولی احساس می کنـد که هنوز ماموم می خواهـد پشت سـر او اقتـدا کند، در اینجا مسـتحب است امامی که وارد رکوع شده، رکوع مقداری طول بدهد تا او به رکوع برسد و این کار منافات با قصد قربت ندارد.

اما در روایت داریم که به مقـدار دو برابر رکوع طول بدهد، البته این در جایی است که ماموم آماده باشد، در اینجاست که دو برابر رکوع طول بدهـد، ولی در جایی که هنوز صـدای کفش ماموم به گوش می رسد، می تواند رکوع را بیشتر طول بدهد تا طرف به جماعت برسد.

و یـدلّ علیه ما رواه جابر الجعفی قال قلت لأبی جعفر علیه السـلام:« إنّی أؤمّ قوماً فأرکع فیـدخل الناس وأنان راکع، فکم أنتظر؟ فقـال: »مـا أعجب مـا تسأل عنه یا جابر، انتظر مثلی رکوعک، فإن آنقطعوا و إلّا فارفع رأسک» الوسائل: ج۵، الباب ۵۰ من ابواب صلاه الجماعه، الحدیث۱.

الأمر الثالث عشر: تحمید المأموم عند فراغ الإمام من الفاتحه

هر گاه امام جماعت از خوانـد حمد فارغ شد و گفت «و الضالّین» ماومین بگویند: الحمد الله ربّ العالمین» یعنی شـکر خدا را که از جمله ی ضـالین نشـدیم، «مغضوب علیهم» یهودنـد ، ضـالین هم نصـاری هسـتند، ولی اهـل سـنت بعـد از فراغ حمـد می گویند:«آمن» و حال آنکه آمن گفتن از نظر ما مبطل نماز است.

متن روایت امر سیزدهم

و یدلّ علیه صـحیح جمیل عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «إذا کنت خلف إمام فقرأ الحمد و فرغ من قرائتها فقل أنت: «الحمد لله ربّ العالمین» الوسائل: ج۵، الباب ۷۰ من ابواب صلاه الجماعه، الحدیث۱.

الأمر الرابع عشر: قیام المأمومین عند قول المؤذن:« قد قامت الصلاه»

یعنی هر گاه مؤذن گفت:قد قامت الصلاه» ماومین فوراً بلند شوند، یعنی معطل نشوند.

و یدلّ علیه صحیح حفص بن سالم أنّه سأل أبا عبد الله علیه السلام:«إذ قال المؤذن قد قامت الصلاه،أیقوم الناس علی أرجلهم أو یجلسون حتّی یجی إمامهم؟ قـال علیه السـلام: «لا»، بل یقومون علی أرجلهم، فإن جاء إمامهم و إلّا فلیؤخـذ بیـد رجل من القوم فیقدّم» الوسائل: ج۵، الباب ۴۲ من ابواب صلاه الجماعه، الحدیث۱.

مکروهات صلات جماعت کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مکروهات صلات جماعت

از مستحبات صلات جماعت فارغ شدیم، اینک می پردازیم به مکروهات آن، مکروهاتی که مرحوم سید متذکر شده است، در حدود شش تاست، یکی از مکروهات این است انسان با اینکه در صف های جلوتر جا است، برای خودش صف جداگانه تشکیل بدهد،

بله! اگر در صف های جلوتر جا نباشد، انسان ناچار است که در صف عقب بایستد، ولی با وجود جا در صف های جلوتر، مکروه است که انسان برای خودش یک صف جداگانه تشکیل بدهد.

متن عروه الوثقی

و أمّا المکروهات فأمور أیضاً:

أحدها: وقوف المأموم وحده فی صف وحده مع وجود موضع فی الصفوف، و مع امتلائها فلیقف آخر الصفوف أو حذاء الإمام.

یعنی پشت سر آخرین صف، برای خودش یک صف جداگانه تشکیل بدهد.

ولی روایات اصلاً کلمه ی «فلیقف آخر الصفوف»را ندارد، بلکه می گویند اگر جای خالی نیست،مقابل امام بایستد، یعنی در یک نقطه و جایی بایستد که اگر یک خطی را بکشند، به محراب بخورد، یعنی به جای بخورد که امام در آنجا ایستاده است.

عبارت علامه در کتاب منتهی المطلب

قال العلامه : ولو وقف المأموم وحده صحّت صلاته، لکن الأولی له الدّخول فی الصفّ، - معلوم می شود که علمای ما مکروه می دانند- ذهب إلیه علماؤنا أجمع و هو قول الحسن البصری و مالک و الأوزاعی و الشافعی و أصحاب الرأی- مراد از اصحاب رأی، ابوحنیفه و پیروانش هستند - و قال النخعی ابراهیم نخعی- و الحکم- حکم بن عتیبه- و الحسن بن صالح و إسحاق و أحمد احمد بن حنبل- و ابن المنذر: « لو صلّی وحده رکعه کامله بطلت صلاته».

ص: ۲۶۹

یعنی حتی اگر رکعت را کامل بخواند باطل است، پس مسئله این شد که ما قائل به کراهت شدیم ، ولی دیگران دو قولند، حسن بصری، مالک، اوزاعی، شافعی و اصحاب رأی با ما موافق هستند، ولی بقیه می گویند یک دقیقه، دو دقیقه تا صف تشکیل بشود اشکال ندارد، اما اگر یک رکعت تنها با امام نماز بخواند،نمازش باطل است.

و یدل علی الجواز ما رواه سعید الأعرج قال: «سألت أبا عبد الله عن الرجل یأتی الصلاه فلا یجد فی الصف مقاماً، أیقوم وحده حتی یفرغ من صلاته؟

قال: نعم، لا بأس، يقوم بحذاء الإمام» .

بایـد دانست که این روایت نـاظر به مسـئله ی مـا نیست، مسـئله ی ما جایی است که در صف مقـدم جا باشـد، ولی این روایت جایی را می گوید که در صف مقدم جا نیست.

أمـا ما یـدلّ علی المنع فما رواه الشـیخ عن السـکونی، عن جعفر ، عن أبیه ، قال:«قال أمیر المؤمنین علیهم السـلام: قال رسول الله صلّی الله علیه و آله:« لا تکوننّ فی العیکل، قلت: و ما العیکل؟ قال: أن تصلی خلف الصفوف وحدک» الوسائل: ۵، الباب۵۸ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۱.

عجیب این است که مـا در لغت معنـای منـاسبی برای کلمه ی«عیکـل» نیـافتیم، در بعضـی از نسـخه هـا به جـای «عیکـل»،کلمه ی«فسـکل» آمده است، «فسـکل» این است که مسابقه ی اسب دوانی باشد، انسان آخر برسد، به نفر آخر می گویند: «فسـکل»، یعنی در لغت عرب به آن فسـکل می گویند، حضـرت تشبیه می کند کسـی را که آخر صف می ایستد،مانند اهل مسابقه است که همه ی جلو هستند، ولی این یک دانه در آخر آمده است.

بنابراین، نه کلمه ی عیکل درست است و نه عسکل، بلکه فسکل درست است.

قال المجلسی فی ملاذالاخیار شرح تهذیب است-: فی أکثر نسخ التهذیب؛ العیکل و فی بعضها العثکل ، و لم أر لهما معنی مناسباً فی اللغه و فی القاموس «اعتکل» أی اعتزل.

و فی مجمع البحرین: ماده عثکل قال فی نسخه نسکل ، و فی الطبعه القدیمه من المجمع : فسکل، و هذا هو المناسب للحدیث ، قال : الفسکل الذی یجیء فی الحلبه آخر الخیل. کلمه ی «حلبه» به مسابقه اسب دوانی می گویند. پس معلوم می شود که روایت «فسکل» است.

حدیث اول جایی را می گفت که جا نباشد، ولی این حدیث مطلق است، یعنی اعم از اینکه جا باشد یا جا نباشد، ممکن است این حدیث هم منصرف بدانیم به جایی که جا باشد و الا اگر جا نباشد، معنا ندارد که این آدم از جماعت محروم بماند.

بنابراین، هردو حدیث شاهد عرض ما نیست، یعنی با آنکه آقایان می گویند این دو حدیث شاهد عرض ماست، ولی این دو روایت مربوط به جایی است که در صف جلوتر جا باشد، اولی صریح است، دومی منصرف است به آن، فلذا انسان باید احتیاط کند، یعنی اگر واقعاً جلوتر جا هست، احتیاط کند،احتیاطش هم وجوبی است، به این معنا که در همان جای خالی صف بایستد نه اینکه به تنهایی برای خودش یک صف جداگانه تشکیل بدهد.

هر چند علامه حلی در کتاب المنتهی می گویند اصحاب می گویند که مکروه است عبارت علامه این بود که قبلاً خواندیم:

«ولو وقف المأموم وحده صحّت صلاته، لکن الأولی له الدّخول فی الصفّ، ذهب إلیه علماؤنا أجمع.

اگر اجماعی در کار باشد،ما هم تسلیم اجماع هستیم، اما ظاهراً اجماعی در کار نیست و به این اجماعات علامه هم نمی شود اعتماد کرد.

بنابراین، بهتر این است که اگر جا باشد، در همان صف جلوتر بایستد، و اگر جا نباشد،احتیاطاً تک وا نایستد، چرا؟ چون شک در اصل مشروعیت داریم، یعنی نمی دانیم که یک چنین جماعتی مشروع است یا نه؟

اگر اجماعی در کار باشد،ما هم حرفی نداریم و تابع اجماع هستیم، اما اگر اجماع نباشد، این دو روایت شاهد عرض ما نیست، چون این دو روایت ناظر به آنجاست که در صف جلوتر جا نیست، و حال آنکه بحث ما درجایی است که در صف جلوتر جا باشد. بنابراین،این دو روایت دلیل بر جواز نیست.

به بیان دیگر اگر کسی اجماع علامه را پذیرفت، که چه بهتر،اما اگر نپذفت،احتیاط واجب این است که تک صف تشکیل ندهد. چرا؟ چون شک در اصل مشروعیت است، یعنی نمی دانیم که آیا چنین جماعتی مشروع است یا مشروع نیست.

الثانی: التنفل بعد قول المؤذن:« قد قامت الصلاه»

مرحوم سید می گوید: «بل عند الشروع فی الإقامه»، فرض کنید که مؤذن گفت: «قد قامت الصلاه»،من می خواهم دو رکعت نافله بخوانم، می گویند مکروه است،وقتی مؤذن گفت:« قد قامت الصلاه»، از خواندن نافله صرف نظر کن، مرحوم سید می گوید، هنگامی که امام شروع کرد به اقامه و گفت : «الله أکبر»، تنفل مکروه است.

متن عروه الوثقی

الثانی: التنفل بد قول المؤذن: قد قامت الصلاه، بل عند الشروع فی الإقامه.

شرح متن عروه

ص: ۲۷۲

یکره التنفل بعد قول المقیم:« قد قامت الصلاه» علی المشهور، و نقل(کراهت) عن الشیخ فی النهایه و ابن حمزه أنّهما منعا ذلک و حمل الشهید کلامهما علی مالو کانت الجماعه واجبه و کان ذلک یؤدّی إلی فواتها.

و یدل علی الکراهه صحیح عمر بن یزید أنّه سأل أبا عبد الله علیه السلام عن الروایه یروون أنّه لا ینبغی أن یتطوع فی وقت فریضه ، ما حدّ هذا الوقت ؟ قال:« إذا أخذ المقیم فی الإقامه» فرمایش مرحوم سید درست است، یعنی شروع کرد به «الله أکبر»،نه اینکه گفت: قد قامت الصلاه.

. فقال له: إن الناس یختلفون فی الإقامه؟قال: «المقیم الذی تصلی معه».

یکی اقامه را طول می دهد و دیگری تند می خواند، فرمود هر کس بستگی به امامش دارد.

و قد حمل المصنّف الروایه علی شروع المقیم فی الإقامه، لا قوله : قد قامت الصلاه.

ظاهراً حرف سید درست است.

آیا این روایت «لا ینبغی أن یتطوع فی وقت الفریضه» اگر گفتیم «لا ینبغی» ظهور در کراهت دارد، مسلماً مکروه است،اما اگر مثل صاحب حدائق قائل شدیم بر اینکه «لا ینبغی» ظهور در حرمت دارد، آن وقت بگوییم این «تطوع» حرام است، ولی این مشکل است، چون اصل جماعت مستحب است، مفوّت مستحب نمی تواند حرام ب شود، مگر اینکه جماعت واجب باشد مانند نماز جمعه.

سومین مکروه در صلات جماعت این است که امام فقط خودش را دعا کند.

متن عروه الوثقی

الثالث: أن یخصّ الإمام نفسه بالدعاء إذا اخترع الدعاء من عند نفسه

ص: ۲۷۳

کراهت دارد که امام فقط خودش را دعا کند و بگوید اللهم اغفر ذنوبی، یا بگوید اللّهم ارزقنی ولداً باراً صالحاً، نباید دیگران را محروم از دعا کند، مگر اینکه دعای منصوص بخواند، در این فرض همان منصوص را بخواند، ولی مرحوم آیه الله بروجردی می فرمود، باید همان منصوص را هم که به صورت متکلم وحده وارد شده است، به صورت متکلم مع الغیر بخواند.

ولی در سیوطی ابن مالک در متن ابتدا فقط خودش را دعا می کند، شارع می گوید علت اینکه ایشان ابتدا خودش را دعا می کند، اقتداءً بالنبی، چون «إذا دعی بدأ بنفسه»،

در جواب باید گفت، آن در جایی بوده که هم خودش را دعا می کند و هم دیگران را، منتها ابتدا خودش را دعا می کند و سپس دیگران را، و حال آنکه محل بحث ما در جایی است که فقط خودش را دعا می کند بدون اینکه دیگران را دعا کند و این گونه دعا کردن کراهت دارد.

روی الصدوق فی الفقیه مرسلا أن رسول الله قال:«من صلّی بقوم فاختص نفسه بالدعاء دونهم فقد خانهم». الوسائل: ۵، الباب ۲۱ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۱.

و رواه الشیخ فی التهذیب مسندا بدون أن یذکر لفظه « دونهم» .

و خص المصنف تبعا للمحدث البحرانی- الحکم المذکور بالدعاء الذی یخترعه الإمام من نفسه، أما لو أراد الدعاء ببعض الادعیه المرویه عنهم علیهم السلام فالظاهر الإتیان به علی الکیفیه الوارده تحصیلا لفضیله الإتیان به علی الوجه المنقول .

و یمکن أن یؤخذ بالإطلاق الحدیث و بالتالی یخرجه عن التخصیص إلی صوره الجمع کما علیه سید مشایخنا المحقق البروجردی فی تعلیقته علی العروه.

الرابع: التکلّم بعد قول المؤذن: قد قامت الصلاه در اینجا دو فرع وجود دارد:

فرع اول

فرع اول این است که اگر مؤذن بگوید: «قد قامت الصلاه»، مامومین می تواند حرف بزنند یا نه؟

فرع دوم

فرع دوم این است که شخص نمازش را فرادا می خواند، آیا می تواند در وسط اقامه حرف بزند یا نه؟ این خودش خیلی مهم است. مسلّماً اولی مکروه است، یعنی وقتی مؤذن گفت: «قد قامت الصلاه»، مکروه است که مامومین حرف بزنند، منتها حرف زدن مامومین اقامه مؤذن را باطل نمی کند.

«إنّما الکلام» اگر شخص نمازش را فرادا می خواند،آیا می تواند در وسط اقامه حرف بزند یا نه؟

آقایان می گویند مکروه است، ولی من احتیاط می کنم و می گویم اقامه را باطل می کند، فلذا باید اقامه را از سر بگیرد.

البته در اینجا دو دسته روایات دارد،گروهی جایز می دانند و گروهی هم جایز نمی دانند.

عبارت محقق در شرائع الإسلام

قال المحقق: إذا قال المؤذن قد قامت الصلاه، کره الکلام کراهیه مغلّظه إلّا ما یتعلق بتدبیر المصلّین» شرائع الإسلام: ج۱/۷۶. مگر اینکه مربوط به مصلین باشد.

کلام صاحب مدارک الأحکام

و قال صاحب المدارک : القول بالکراهه مذهب الأکثر و قال الشیخان فی المقنعه و التهذیب و السید المرتضی فی المصباح: إذا قال الإمام قد قامت الصّلاه، حرم الکلام لا ما یتعلق بالصّلاه من تسویه صفّ أو تقدیم إمام.

و أما الکراهه فهی وجه الجمع بین ما ظاهره الحرمه و ما ظاهره الجواز. بحث در جایی است که مؤذن اذان می گوید نه دیگران.

ص: ۲۷۵

أما الأول (حرمت): فیدل علیه صحیحه ابن أبی عمیر قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یتکلّم فی الإقامه، قال: « نعم فإذا قال المؤذن قد قامت الصلاه فقد حرم الکلام علی أهل المسجد إلّا أن یکونوا قد اجتمعوا من شتی و لیس لهم إمام فلا بأس أن یقول بعضهم لبعض: تقدم یا فلان» االوسائل: ج۴، الباب ۱۰ من أبواب الأذان و الإقامه، الحدیث۷.

و أما الثانی (أی الجواز) فیدل علی صحیحه حماد بن عثمان قال:« سألت أبا عبد الله عن الرجل أیتکلم بعدما یقیم؟ قال : « نعم» ، و نحوه روایه الحسن بن شهاب». االوسائل: ج۴، الباب ۱۰ من أبواب الأذان و الإقامه، الحدیث۹، و ۱۰.

البته ظاهراً کراهت است، کلمه ی« حرم»به معنای محرومیت است نه به معنای حرمت شرعی.

علاوه براین، هنوز نه ماموم وارد نماز شده و نه امام، چرا حرام باشد، فلذا کراهت قوی است، چرا؟ به دو جهت: اولاً حرف زدن من، اقامه شما را باطل نمی کند، ثانیاً، هنوز من وارد نماز نشده ام، امام نیز وارد نماز نشده، بنابراین، اگر حرف بزنم، حرف زدن کراهت دارد نه اینکه حرام باشد، چون حرمتش دلیل قوی می خواهد، علاوه براین، لعل مراد از حرم، محرومیت باشد نه حرام شرعی.

و أما فی غیر الجماعه فالتّکلّم مکروه أیضا و یدلّ علیه صحیحه محمد بن مسلم قال: قال أبو عبد الله :« لا تتکلّم إذا أقمت الصلاه، فإنّک إذا تکلّمت أعدت الإقامه». االوسائل: ج۴، الباب ۱۰ من أبواب الأذان و الإقامه، الحدیث۳. ولی این حدیث را حمل بر کراهت کرده اند نه حرمت.

و حمل علی الکراهه لما رواه حماد بن عثمان فی الصحاح:« أنّه سأل أبا عبد الله علیه السلام عن الر جل یتکلم بعد ما یقیم ، قال:« نعم». االوسائل: ج۴، الباب ۱۰ من أبواب الأذان و الإقامه، الحدیث۹.

ولی مـن فکر می کنـم که این دومی راجع به فرادی نباشـد بلکه راجع به جمـاعت است، قهراً همـان روایت اول حجت است، چون دوتـا روایت داشتیم، یکی این بود که: « لاـ تتکلّم إذا أقمت الصـلاه، فإنّـک إذا تکلّمت أعـدت الإقامه». این فرادی را می گویـد، ولی دومی صـریح در فرادی نیست، یعنی احتمال دارد که مربوط به جماعت باشـد، چون می فرماید: « أنّه سأل أبا عبد الله علیه السلام عن الر جل یتکلّم بعد ما یقیم – ممکن است همان اقامه ی مؤذن باشد ، قال:« نعم».

و لـذا مـا احتیـاط کردیم و گفتیم اگر کسـی در اثنای اقامه حرف زد، بایـد اقامه را از سـر بگیرد،البته بنابر اینکه اقامه ی فرادی واجب است،چون محل بحث است که آیا فرادی اقامه دارد یا نه، اذان دارد یا نه؟

اگر گفتیم فرادی اذان و اقامه دارد، پس اگر کسـی در وسط آنها حرف زد، بایـد از سـر بگیرد و اعاده کند، این دومی احتمال دارد که راجع به مؤذن باشد.

السادس: إئتمام الحاضر بالمسافر و العکس

ششـمین چیزی که در جماعت کراهت دارد این است که حاضـر به مسافر یا مسافر به حاضـر اقتدا کند، اما به شـرط اینکه نماز شان واحـد باشـد و از نظر قصـر و اتمام هم با هم مختلف باشـند، می فرماید این مکروه است. هردو نماز ظهر می خوانند، یکی تمام می خواند،دیگری شکسته، یا به عکس، آقایان می گویند،این مکروه است.

ولی آن گونه که سـید می فرمایـد چنـدان قطعی و مسـلم نیست، یعنی مسـلّم نیست که هردو طرف مکروه باشـد، بله! اگر امـام مسافر باشد و ماموم حاضـر، در اینجا مکروه است، ولی عکسـش معلوم نیست که مکروه باشد، یعنی امام حاضـر و ماموم مسافر باشد.

بنابراین،محور کراهت در جایی است که نماز شان ماهیتش واحده باشد، یعنی هردو نماز ظهر را می خوانند یا هردو نماز عصر را می خوانند، اختلاف شان در قصر و اتمام است، اما اگر هردو نماز مغرب یا نماز صبح را می خوانند، در اینجا نمی توان گفت که کراهت دارد هر چند یکی مسافر و دیگری حاضر است. چون اختلاف در قصر و اتمام ندارند. البته این مسئله چهار فرع دارد که دوتایش را الآن خواندیم،دوتای دیگرش را در جلسه ی آینده می خوانیم.

متن عروه الوثقی

السادس: إئتمام الحاضر علی المسافر و العکس،مع اختلاف صلاتهما قصراً و تماماً، و أما مع عدم الإختلاف کالائتمام فی الصبح و المغرب- فلا کراهه.

شرح متن عروه

الفرع الأول: ائتمام الحاضر بالمسافر و العکس

قال الشیخ فی الخلاف،یکره أن یؤمّ المسافر المقیم و المقیم المسافر و لیس بمفسد للصلاه و به قال أبو حنیفه، و قال الشافعی یجوز للمسافر أن یقتدی بالمقیم لأنّه یلزمه التمام إذا صلّی خلفه و یکره أن یصلّی المقیم خلف المسافر»الخلاف:۱/ ۵۶۰. المسأله ۳۱۱.

جناب شافعی مبنایش این است که اگر مسافر پشت سر حاضر نماز بخواند، می تواند نمازش را تمام بخواند، فتوا به غیر «ما أنزل الله» داده است و لذا می گوید اگر مسافر پشت سر حاضر نماز بخواند، مشکلی نیست. چرا؟ چون مسافر می تواند متم باشد، یعنی چهار رکعت بخواند، اما عکسش مکروه است،یعنی اینکه «امام» مسافر باشد، مقتدی و ماموم حاضر، ماموم نمی تواند نمازش را شکسته بخواند.

و أورد العلّامه المسأله فی التذکره بالعباره ذاتها.

و ذکر المحقق کراهه ائتمام الحاضر بالمسافر دون العکس، ما نیز همین قول را معتقدیم.

ص: ۲۷۸

اما جواز الإقتدا فقد فرغنا عنه فی المسأله الثالثه من مسائل الفصل الأول.در آنجا گفتیم در جماعت لازم نیست که وحدت صلات باشد.

و أمّا الکراهه فلخبر أبی العباس الفضل بن عبد الملک عنن أبی عبد الله علیه السلام قال: «لا یؤمّ الحضری، المسافر، و لا المسافر الحضری، فإن ابتلی بشیء من ذلک فأمّ قوماً حضریین (حاضرین) فإذا أتمّ الرکعتین سلّم ثم أخذ بید بعضهم فقدّمه فأمّهم و إذا صلّی المسافر خلف قوم حضور فلیتمّ صلاته رکعتین و یسلّم» الوسائل: ج۵،الباب ۱۸ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۶.

البته این دلالت بر هردو می کند، ولی روایت خبر است، یعنی أبی العباس توثیق نشده است.

و نظیره ما رواه أبوبصیر قال: قال أبو عبد الله علیه السلام: «لا یصلّی المسافر مع المقیم، فإن صلّی فلینصرف (أی فلیسلّم) فی الرکعتین» الوسائل: ج۵،الباب ۱۸ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۳.

فتوا دادن به اینکه هردو مکروه است، مشکل است. چون اولی خبر است،دومی هم «لا یصلّی المسافر مع المقیم،» همان مسئله را می گوید که ما هم گرفتاریم، که غالباً ماموم ها مسافرند و امام حاضر، و «لعلّ» این برای این است که نوعاً مردم آگاه به مسئله نیستند، امام که بلند می شود تا رکعت سومی و چهارمی را بخواند، آنان هم بلند می شوند و با امام همراهی می کنند، اگر این توجیه ما را قبول کردید، پس باید فرق بگذاریم بین کون الإمام مسافراً یکره، و بین کونه (امام) مقیماً لا یکره.

علاوه براین، پیغمبر اکرم صلّی الله علیه و آله که در مسجد نماز می خواند، و این همه اعراب از خارج می آمدند و به آن حضرت اقتدا می کردند،آیا حضرت آنان را منع می کردند؟! و لذا فتوا دادن به آن صورت مکروه است، بله! عکسش درست که مسافر نباید امام باشد، چون اگر امام باشد، کارش مشکل می شود.

الفرع الثانی: عدم الکراهه عند عدم الإختلاف کالائتمام فی الصبح و المغرب.

یعنی هردو نماز مغرب یا نماز صبح را می خوانند.

ولـذک لظهـور النصـوص فی أنّ منـاط الکراه هو اختلاـف صـلاتهما من حیث عـدد الرکعـات دون أن یکون للحضور و السـفر مدخلیه فی الکراهه.

یعنی مسافر بودن و حاضـر بودن، مـدخلیت در کراهت نـدارد،بلکه کم و زیادش مدخلیت دارد، البته باز هم باید دقت کرد که آیـا مطلقـا مکروه است یـا فقط یک صورت کراهت دارد و آن صورتی است که امام مسافر باشـد و دیگران حاضـر. و اما اگر امام حاضر باشد،باید برای این روایات یک فکری کرد.

مکروهات صلات جماعت کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مکروهات صلات جماعت

یکی از مکروهات جماعت این است که امام و ماموم از نظر عدد رکعات اختلاف داشـته باشـند، مثلًا امام حاضر است و ماموم مسـافر، یـا بالعکس، البته معنای کراهت در اینجا اقلّ ثواباً است، مسافر به مسافر اقتـدا کنـد بهتر از این است که به حاضـر اقتـدا نمایـد، یا اگر حاضـر به حاضـر اقتـدا کنـد، بهتر از این است که به مسافر اقتدا نماید، ولی سه مورد اسـتثنا شده است، منتها باید فرق این سه مورد را از همدیگر جدا کنیم:

الف: اولی این است که یکی حاضـر و دیگری مسافر است، منتها اختلاف در عدد رکعات ندارند، یعنی هردو نماز صبح را می خوانند یا هردو نماز مغرب را می خوانند، پس حاضر و مسافر هستند ولی در عدد رکعات اختلافی ندارند.

ب: ماهیت نماز های شان یکی است، اما باز اختلافی در عدد رکعات ندارند،

ص: ۲۸۰

اولی این بود که مـاهیت نمـاز شـان یکی است و قهراً اختلاـف در رکعات شان هم نیست، دومی این است که در همان ظهر و عصر به همدیگر اقتدا می کنند، اما عدد رکعات شان یکی است.

سوال

حـال جای این پرسـش به میان می آیـد که چطور می شود که یکی مسافر و دیگری حاضـر باشـند وهردو به همـدیگر در نماز ظهر و عصر اقتدا کنند و در عین حال عدد رکعات شان هم یکی باشد؟

جواب

جوابش این است که یکی قاضی است و دیگری مسافر، یعنی ماموم (حاضر) نماز قضای ظهر و عصر خودش را (که در سفر از او فوت شده) اقتدا می کند به امامی که مسافر است، در اینجا هردو (ماموم و امام) حاضر و مسافرند، یعنی امام مسافر و ماموم حاضر است، اما اختلاف در عدد رکعات ندارند.

پس اولی این شد که در مغرب و صبح به همدیگر اقتدا می کنند که بالذات اختلاف در رکعات نیست، اما در دومی در ظهر و عصر بهم اقتدا می کنند، منتها در بالعرض اختلاف در رکعات نیست. چطور بالعرض؟ چون یکی(ماموم) قاضی است دیگری(امام) مسافر است، ماموم دو رکعت قاضی نماز ظهر و عصر را می خواند، دیگری مسافر است و نماز ظهر و عصرش را اداءً می خواند.

ج: نقصان در نماز، مربوط به قصر و اتمام نباشد، نماز های شما کم و زیاد دارد، منتها کم و زیادش مربوط به قصر اتمام نیست، مثلاً شخص مسافر است و می خواهد قضای نماز صبح خودش را به ظهر امام اقتدا کند، یعنی امام نماز ظهرش اداءً می خواند، ولی ماموم نماز قضای صبح خودش را به نماز ظهر امام (که چهار رکعت است) اقتدا می کند. اینجا اقتدا کردن مانعی ندارد، چون اختلاف در رکعات مربوط به قصر و اتمام نیست،بلکه اولی صبح است و دیگری ظهر، یکی قاضی است و دیگری مؤدّی.

ص: ۲۸۱

الفرع الثانی: عدم الکراهه عند عدم الاختلاف کالائتمام فی الصبح و المغرب

یعنی هردو نماز صبح یا نماز مغرب را می خوانند، اینجا اشکالی ندارد چون اختلاف در رکعات ندارند.

الفرع الثالث: عدم الکراهه فی غیر الصبح و المغرب إذا لم یکن اختلاف

امام مسافر است و ماموم قاضی، هردو نماز ظهر را می خوانند، یعنی هردو نفر شان نماز ظهر را دو رکعتی می خوانند، منتها با این تفاوت که امام مسافر است و ماموم قاضی.

کائتمام القاضی علی المؤدّی و بالعکس مثلاً- إذا کان فی ذمّه المأموم(حاضر) صلاه رکعتین قضاء ظهر ماموم (حاضر) می خواهد دو رکعت قضای نماز ظهر را بخواند- فله أن یتمّ بالمسافر فی ظهر،امام مسافر است و دو رکعت نماز ظهر را اداءً می خواند.

الفرع الرابع: عد الکراهه إذا کان نقصان الفرضین مستنداً إلی غیر القصر و التمام

فرق سومی با چهارم این است که در سومی ماهیت صلات شان یکی بود، یعنی هردو ظهر را می خواندند، منتهای یکی قضای نماز ظهر را می خواند و دیگری مسافر است به صورت اداء می خواند نه قضا.

ولی در چهارمی اصلاً ماهیت نماز ها مختلف است.

و هذا کما صلّی المسافر القاضی الصبح بظهر الإمام الحاضر أو بالمغرب، أو صلّی المغرب بالعشاء.

فرقش با سومی روشن است، چون در سومی نماز هردو ظهر بود، منتها مال یکی قضا بود و از دیگری اداء، یکی حاضر بود و قضای نماز ظهرش دو رکعت بود(که در سفر از او قضا شده بود)،دیگری مسافر بود و ادائش دو رکعت بود.

ولی در اینجا این گونه نیست، بلکه یکی حاضر است و دیگری مسافر، حاضر می خواهد نماز صبح خودش را اقتدا کند به نماز ظهر مسافر. چرا کراهت ندارد؟ ظاهراً کراهت مبنایش این است که اختلاف در رکعات از نظر قصر و اتمام باشد و اما اگر اختلاف در رکعات از باب قصر و اتمام نباشد، مانعی ندارد، یکی نماز صبح را می خواند دو رکعت، و او نماز را چهار رکعت می خواند، اختلاف شان مربوط به قصر و اتمام نیست بلکه مربوط به طبیعت نماز است.

و هذا کما صلّی المسافر القاضی الصبح بظهر الإمام الحاضر أو بالمغرب، أو صلّی المغرب بالعشاء.

پس نماز یکی دو رکعت و نماز دیگری چهار رکعت است،اختلاف شان مربوط به قصر و اتمام نیست بلکه مربوط به ماهیت نماز است، یعنی ماهیت نماز صبح دو رکعت است و حال آنکه ماهیت نماز ظهر چهار رکعت می باشد.

المسأله الأولی

یجوز لکلّ من الإمام و المأموم انتهاء صلاته قبل الآخر بأن کان مقصِّراً و الآخر متمّاً أو کان المأموم مسبوقاً، أن لا یسلّم و ینتظر الآخر حتّی یتمّ صلاته و یصل إلی التسلیم فیسلّم معه خصوصاً للمأموم الخ،

فرض کنید جناب زید در مسجد اعظم امام جماعت است و نمازش هم چهار رکعتی می باشد ، جناب عمرو مامومی است که مسبوق است، یعنی در رکعت دوم زید رسیده است، زید در رکعت چهارم است و می خواهد تشهد را بخواند، او (عمرو) ناچار است که بلند شود و یک رکعت باقی مانده را هم بخواند، در اینجا بهتر این است که جناب زید که امام است صبر کند تا جناب عمرو یک رکعت باقی مانده خود را بخواند و به تسلیم برسد و سلام را با هم بگویند.

البته فرض هم این است که هردو حاضرند نه مسافر، یعنی هم امام حاضر است و هم ماموم.

اما اگر امام مسافر است و ماموم حاضر، امام باید سر دو رکعت باید سلام کند، می گوید امام سلام را ندهد، بلکه صبر کند تا ماموم دو رکعت دیگرش را هم بخواند و هر وقت به سلام رسید، آنگاه هردو با هم سلام نماز را بدهند و نماز را تمام کنند، اما به شرط اینکه هیئت صلاتی را بهم نزنند.

پس در جایی که هم امام حاضر است و هم ماموم،منتها ماموم یک رکعت عقب تر از امام است، امام باید در سلام نماز صبر کند تا ماموم به او برسد و سپس سلام نماز راباهم بدهند.

اما اگر امام مسافر است و ماموم حاضر، امام باید سر دو رکعتی بنشیند و سلام بدهد، می گوید موقع سلام صبر کند تا ماموم دو رکعت باقی مانده خود را بخواند و به سلام برسد و آنگاه هردو سلام نماز را بدهند و نماز را تمام کنند.

ولی مرحوم سید در اینجا یک قیدی می زند و می گوید به شرط اینکه هیئت صلاتی بهم نخورد،فرض کنید که امام است و مسافر، به سلام نماز رسید، ماموم بلند شد که دو رکعت باقی مانده را بیاورد، ولی آن قدر به این دو رکعت طول می دهد که حالت صلاتی از بین می رود، در اینجا احوط این است که امام صبر نکند بلکه سلام نماز را بدهد و از حالت صلاتی بیرون بیاید، مرحوم سید این قید را زده است،اما اینکه آیا این قید درست است یا نه؟ بعد از خواندن متن روشن می شود.

متن عروه الوثقی

یجوز لکلّ من الإمام و المأموم عند انتهاء صـلاته قبل الآخر بأن کان (امام) مقصـراً و الآخر (ماموم) متمّاً أو کان المأموم مسـبوقاً هردو حاضـرند نه مسافر، یعنی هم امام حاضر است و هم ماموم،- أن لا یسلّم و ینتظر الآخر حتی یتمّ صلاته و یصل إلی التسلیم فیسلّم معه خصوصاً للمأموم اگر ماموم جلوتر باشد و امام عقب، فرض کنید امام حاضر و ماموم مسافر است،- إذا اشتغل بالذکر و الحمد و نحوهما إلی أن یصل الإمام.

ولی مرحوم سـید این قید را می زند و می گوید: الأحوط الاقتصار علی صوره لا تفوّت الموالاه، و أما مع فواتها ففیه إشکال من غیر فرق بین کون المنتظر هو الإمام أو المأموم.

دیدگاه آیه الله خوئی

مرحوم آیه الله خوئی ایرادی دارد و می فرمایـد با فرض اینکه امام حاضـر است، ماموم مسافر است، هنگام تشـهد خواندن،وقتی که هردو گفتند «اللّهم صلّ علی محمد و آل محمد» امام برای رکعت سوم و چهارم بلند شد، ماموم چون مسافر است، سـلام را نگویـد، بلکه شـروع کنـد به خواندن سایر اذکار، و مادامی که ذکر می گوید از حالت صـلاتی بیرون نمی شود، فلذا اگر ذکر بگوید و صبر کند تا امام به او برسد، آنگاه سلام نماز را همراه امام بگوید و نماز را تمام کند،این هیچ اشکالی ندارد.

بله! اگر سـاکت بنشـیند و چیزی نگویـد و فقط منتظر امام بمانـد، ممکن است بگوییم از هیئت صـلاتی بیرون می شود، اما اگر ذاکر باشد، هیئت صلاتی محفوظ است.

ولی من این فرمایش ایشان را نمی پذیرم، زیرا هیئت صلاتی برای خودش یک شکل خاصی دارد، آنچنان هم نیست که انسان تسبیح در دست بگیرد و صد صلوات بفرستد و باز هم بگوییم این آدم در حال صلات است،

بنابراین، حق با مرحوم سید است، یعنی ذکر سبب نمی شود که هئیت صلاتی محفوظ باشد، هیئت صلاتی برای خودش یک هیئت خاص و حد خاص دارد.

دلیل مسئله

در این زمینه دوتا روایت داریم که عبارتند از:

۱: صحیحه علی بن جعفر عن أخیه موسی علیه السلام قال: سألته عن إمام مقیم أمّ قوماً مسافرین، کیف یصلّی المسافرون؟ قال علیه السلام: «رکعتین، ثمّ یسلّمون و یقعدون و یقوم الإمام فیتمّ صلاته،فإذا سلّم و أنصرف، و انصرفوا»الوسائل: ج ۵، الباب ۱۸ من أبواب صلاه الجماعه،الحدیث۹.

ما ناچاریم که بگوییم مراد از «یسلّمون» السلام علیك أیها النبی است، چون ما دوتا سلام داریم:

الف: سلام مندوب، ب: سلام خروجی، سلام مندوب را می گوید،اما سلام خروجی را منتظر می شود ولذا عبارت را چنین معنا می کنیم:

قال: «رکعتین ثمّ یسلّمون- یعنی سلام مندوب را می گوید- و یقوم الإمام فیتمّ صلاته، فإذا سلّم و انصرف، انصرفوا»

وقتی امام سلام را گفت، مامومین سلام واجب را می گویند.

بنابراین؛ مراد از سلام اول، سلام مندوب و مستحب است و مراد از انصراف، تسلیم واجب است،«انصرف» همان تسلیم واجب را می گوید.

۲: ما رواه حماد بن عثمان قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن المسافر یصلّی خلف المقیم؟ قال:«یصلّی رکعتین و یمضی حیث شاء» الوسائل: ج ۵، الباب ۱۸ من أبواب صلاه الجماعه،الحدیث۲.

روایت حماد بن عثمان می گوید که ماموم نماز خود را تمام می کند و سراغ کار خودش می رود و منتظر امام نمی ماند.

ولی ما می گوییم این دوتا با همدیگر منافات ندارند، چون اولی مستحب است، دومی هم بیان جواز است.

ص: ۲۸۶

فهو محمول علی بیان القدر الواجب فلا ینافی القدر المستحب، أعنی الإنتظار.

پس ما این گونه معنا کردیم که مراد از :«یسلّمون» سلام مندوب و مستحب است و مراد از انصرف هم صلات واجب است، ولی برخی از دوستان می گویند که مراد از «انصرف» این است که نماز را تمام کند و از مسجد بیرون برود، باید دید که این نظر با روایت مطابق است یا نه؟

ولی فهم فقهای ما از روایت همین است که من بیان کردم، یعنی مراد از «یسلّمون» سلام مستحب است و مراد از انصرف هم سلام واجب می باشد.

اما برخی می گویند آن تسلیم را بگوید و بنشیند، منتها هئیت جماعت را بهم نزند.

بعید نیست که این نظر هم درست باشد، اگراین درست باشد، مسئله هیچ دلیلی نخواهد داشت مگر یک استیناس های.

در هر حال سلام بر نبی مستحب است، آن دوتای دیگر مخرج است.

اگر نظر این دوست گرامی درست باشد، دیگر روایت دلیلی ندارد مگر استیناس، استیناس یعنی از اینجا و آنجا یک وجوهی درست کنیم،صاحب جواهر از اینجا و آنجا یک وجوهی را درست کرده که اولیش بد نیست.

قبلاً گفتیم که ماموم وظیفه اش در رکعت سوم و چهارم خواندن حمد است و امام تسبیحات را می خواند، ماموم حمد و سوره را خواند و دید که امام هنوز تسبیحات را تمام نکرده، گفتیم ماموم آخرین آیه را نخواند تا اینکه امام تسبیحات را تمام کند،آنگاه ایشان آخرین آیه را هم بخواند.

و یمکن الإستئناس لما ذکر بالأمور التالیه:

الأول: ما مرّ فی المندوب التاسع من اشتغال المأموم بتمجید الله و التسبیح و التهلیل، إذا أکمل(ماموم) القراءه قبل الرکوع الإمام،و یبقی آیه من قراءته لیرکع به، کما مرّ. این استیناس خوب است.

ولی استیناس دوم چندان خوب نیست، چون عین مدعاست.

الثانی: ما یستفاد من مسأله ائتمام الحاضر بالمسافر حیث صرحوا بجواز انتظار الإمام حتّی یسلّم المأموم فیسلّم معه، بمعنی أنّ الإمام یبقی جالساً حتّی یتمّ المأموم صلاته، فیسلّما معاً، این استیناس عین خود همین مسئله است و حال آنکه ما می خواهیم برای مسئله خود دلیل بتراشیم. این در حقیقت عین مدعاست نه اینکه استیناس جدیدی باشد.

علی ای حال مشهور تکیه به همان روایت کرده اند و این استیناس ها یکنوع موید مسئله هستند

در هر حال مرحوم سید می فرماید امام و ماموم اگر بخواهند صبر کنند،باید به گونه ای باشد که هیئت صلاتی بهم نخورد،اما اگر خیلی طول بدهند،ممکن است از حالت صلاتی بیرون بیایند،هر چند آیه الله خوئی می گوید اگر مشغول ذکر باشند از حالت صلاتی بیرون نمی آیند.

ولی من گفتم هئیت صلاتی برای خودش یک هیئت خاصی دارد و اگر زیاد طول بکشد،عرف نمی پذیرند که هنوز از هیئت صلاتی بیرون نیامده است، بلکه ممکن است بگوییم از هیئت صلاتی بیرون شده است.

المسأله الثانیه

إذا شک المأموم - بعد السجده الثانیه من الإمام- أنّه سجد مع السجدتین أو واحده یجب علیه الإتیان بأخری إذا لم یتجاوز المحل.

شخص به امامی اقتدا کرد، امام سر از سجده برداشت، او نیز سر از سجده برداشت، یقین دارد که سجده دوم امام بود، ولی نسبت به خودش شک می کند که آیا سجده دومش یا سجده اولش؟

ص: ۲۸۸

آیا در اینجا انسان می تواند به آن قاعده عمل کند که یرجع المأموم فی شکه إلی الإمام؟

مسئله از این قرار است که ماموم گاهی علم به متابعت دارد، یعنی واقعاً می خواست کاملاً از امام متابعت کند و از اول هم بنای متابعت را گذاشته بود و عملاً- هم متابعت می کرد، ولی در اینجا احتمال می دهد که عقب مانده باشد، اگر بنای بر متابعت داشته است، در اینجا یرجع المأموم إلی الإمام فی رفع شکه.

امام اگر علم به متابعت ندارد، بلکه احتمال می دهد که ممکن است از امام عقب مانده باشد یا جلو رفته باشد، در یک چنین موردی نمی شود به آن قاعده عمل کرد. چرا؟ لأنّ المتیقن من رجوع المأموم فی شکّه إلی الإمام، احراز المتابعه،و این آدم متابعت را احراز نکرده است.

به بیان دیگر وجوب رجوع به امام، موضوعش علم به متابعت است، فلذا مادامی که موضوع را احراز نکردیم، نمی توانیم به آن قاعده رجوع کنیم. قاعده این بود که یرجع المأموم فی شکوکه إلی الإمام و الإمام إلی المأموم.

پس اول باید موضوع را احراز کنیم و ثابت کنیم که من در صدد احراز بودم به گونه ای که اگر تخلف هم بکنم، تخلف من شاذ است، اما اگر در صدد متابعت نبودم، در اینجا نمی توانیم به آن قاعده عمل کنیم.

إذا شک المأموم - بعد السجده الثانیه من الإمام- أنّه سجد مع السجدتین أو واحده یجب علیه الإتیان بأخری إذا لم یتجاوز المحل.

این فتوای مرحوم سید است، ولی ما قائل به تفصیل هستیم، یعنی اگر موضوع را احراز کردیم و گفتیم که أنّه بصدد المتابعه، آن قاعده جاری است، اما اگر متابعت محرز نیست، یعنی از اول عقب و جلو می شدیم،در اینجا چون موضوع محرز نیست، فلذا نمی توانیم به آن قاعده مراجعه و عمل کنیم. این تفصیل مال من بود و دیگران نیز همین تفصیل را دارند.

ص: ۲۸۹

مرحوم سید مطلقا می گوید می تواند به آن قاعده مراجعه کند، چون شک در محل است، ولی ما و دیگران قائل به تفصیل هستیم.

شرح

إذا کان المأموم عالماً بأنّه تابع الإمام فی أفعاله و لم یتخلف عنه فیها، و مع ذلک یشکّ فی أنّه هل سجد سجده واحده أو ثنتین، ففی ذلک یرجع إلی الإمام لما فی صحیحه أبی حفص البختری عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «لیس علی الإمام سهو، و لا علی من خلف الإمام سهو» الوسائل: ج۸،الباب ۲۴ من أبواب الخلل فی الصلاه، الحدیث ۳.

و قریب منه مرسله إبراهیم بن هاشم فی نوادره ففیها: «ولیس علی من خلف الإمام سهو، إذا لم یسه الإمام» الوسائل: ج۸،الباب ۲۴ من أبواب الخلل فی الصلاه، الحدیث ۸.

و أمّا إذا کان شاکّاً فی المتابعه و أنّه هل تابع الإمام فی سجدتیه و ما بیده سجده ثانیه أو تخلف عنها سهواً، فهذه الأولی له، و الثانیه للإمام، فالمرجع فی هذا المجال قاعده الشک فی المحل، فیجب علیه سجده أخری.

وجه عدم الرجوع إلی القاعده الماضیه آنجا که علم به متابعت ندارد- لا علی من خلف الإمام هو أنّ القدر المتیقن من الحدیث بما أحرز الموضوع، أی علم المتابعه و شکّ فی فعله لأجل عدم العلم بفعل الإمام، فإذا علم أخذ به، اما إذا شکّ فی المتابعه و احتمل أنّه تخلف عن الإمام، وأنّه سجد سجدتین و هو سجد سجده واحده، ففی هذا الفرض المرجع هو القاعده الشک فی المحل،و بعباره أخری حفظ الإمام إنّما یقوم مقام حفظ المأموم إذا کانت المتابعه و المشارکه فی العمل أمراً مسلّماً دون لو احتمل التخلف، اگر احتمال تخلف داد، فلا یعدّ فعل الإمام کاشفاً عن فعل المأموم.

ص: ۲۹۰

وظیفه شخصـــی که نماز مغرب را به عشای امام اقتدا کرده و در حال قیام شک می کند که آیا رکعت سوم امام است یا رکعت چهارمش، چیست؟ کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وظیفه شخصـی که نماز مغرب را به عشای امام اقتدا کرده و در حال قیام شک می کند که آیا رکعت سوم امام اسـت یا رکعت چهارمش، چیست؟

امـامی در حال خوانـدن صـلات عشا است، ماموم هم صـلات مغرب را می خوانـد و هردو هم در حال قیام هسـتند، ماموم نمی داند که رکعت سوم امام است تا با امام متابعت کند، به این معنا که برود به سـجده، تشـهد را بخواند و از امام جدا بشود، منتها امام برای رکعت چهارم بلند می شود، ایشان هم می نشیند برای خواندن تشهد.

یا رکعت چهارم امام است و این اشـتباهاً بلند شده، باید بشـکند و تشهد را بخواند، در این حالتی که در حال قیام است و چنین شکی هم بر او عارض شده، چه کند؟

بایـد صبر کنـد، یعنی در حـال قیـام بمانـد تا امام به رکوع و سـجود برود، اگر دیـد که امام برای تشـهد نشـست، می فهمـد که رکعت چهارم امام بوده، این باید فوراً بنشیند و سلام بدهد.

اما اگر دید که امام بعد از سجدتین بر خاست، می فهمد که این رکعت سوم امام بوده، قهراً رکوع و سجود می کند و تشهد را می خواند.

خلاـصه بایـد در این حـالت قیـام بایسـتد تـا وضع امـام روشن شود که آیـا امام در رکعت چهارم است یا در رکعت سوم؟ اگر فهمیـد که امـام در چهارم بوده، این آدم (ماموم) قیام را می شـکند، اما اگر امام در سوم بوده، او (ماموم) قهراً رکوع می کنـد، سجود و تشـهد را انجام می دهد و از نماز فارغ می شود، غایه ما فی الباب در برخی از حالات باید سجده سهو کند، کی؟ اگر بفهمد که رکعت چهارم امام بوده و این بی خود و بدون جهت بلند شده، هم برای قیام باید سجده سهو کند و هم برای «بحول الله و قوته»، این یک راه طبیعی است،، یعنی راه دیگر از این راه نـدارد، البته این مقـدار مکث ضـرر به هیئت صـلاتی نمی زند که بایسـتد، تا آینده روشن شود که آیا رکعت چهارم امام بوده، قهراً می نشیند، یا سوم امام بوده، قهراً می رود رکوع و سجود و تشهد و کار را تمام می کند.

ص: ۲۹۱

متن عروه الوثقی

المسـأله الثـالثه: إذا اقتـدی المغرب بعشـاء الإمام و شکّ فی حال القیام أنّه فی الرابعه أو الثالثه ینتظر (در حال قیام و ایسـتاده می مانـد) حتّی یـأتی الإمـام الرکوع و السـجدتین حتّی یتبیّن له الحال فإن کان (امام) فی ا لثالثه أتی بالبقیه و صـحت الصـلاه، و إن کان (امام) فی الرابعه یجلس و یتشـهّد و یسلّم، ثمّ یسجد سجدتی السهو لکّل واحد من الزیادات (چون دوتا زیادی دارد، یکی

قیام است و دیگری بحول الله) من قوله: بحول الله، و القیام، و التسبیحات إن أتی بها أو ببعضها.

حتی ممکن است خواندن تسبیحات یا بعضی از آن سجده سهو داشته باشد، یعنی طرف در حال ایستاده می گوید: «سبحان الله و الحمد لله»،این هم ممکن است سجده سهو داشته باشد،کی سجده سهو دارد؟ اگر رکعت چهارم امام باشد، اما اگر رکعت سوم امام باشد، اصلًا سجده سهو ندارد.

البته من در حاشیه خود گفته ام ما دلیل نداریم که: «لکلّ زیاده سجده السهو» حتی زیادی که از قبیل اذکار باشد، مثلًا «سبحان الله و الحمد لله» جزء اذکار است، اذکار سهوی قطعاً سجده سهو ندارد، اصولاً اینکه مشهور است که: «لکلّ زیاده و نقیصه سجدتا السهو» این مبنی بر احتیاط است و الا برخی از زیادی ها سجده سهو دارد نه همه.

باید دانست که چون ما در این مسئله روایت نداشتیم، فلذا آن را فقط از روی قواعد تمام کردیم.

المسأله الرابعه

فرض کنید من مردی را عادل می دانستم و به او اقتدا می کردم و پشت سرش نماز می خواندم، ولی متاسفانه از او گناه کبیره صادر شده مانند دروغ گفتن و غیبت کردن، در این صورت نمی توانم پشت سرش نماز بخوانم، چرا؟ چون ملکه در این حالت زائل شد، قبلًا گفتیم که عدالت از مقوله ملکه است نه از مقوله احوال که بیاید و برود. یعنی چیزی است که ریشه در درون انسان دارد ولذا این آدم موقعی که گناه می کند موقع گناه کردن ناراحت است و یکنوع زجر باطنی دارد، گناه می کند، هوا و هوس است، اما در باطن یک زجز نفسی دارد که چرا این گناه را مرتکب می شود، یکنوع گرفتگی داخلی در او ایجاد می شود،اگر بعداً نادم شد و استغفار کرد، ملکه بر می گردد، این فرمایش آقایان است.

به بیان دیگر آنان می گوینـد با یک گناه کبیره، ملکه از بین می می رود و زایل می شود، بعـداً اگر اسـتغفار کرد، ملکه بر می گردد.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی من در اینجا یک نظر دیگری دارم و آن این است که ملکه ای که با یک گناه از بین برود، نمی توان به آن ملکه گفت یا آن را ملکه نامیـد، زیرا ملکه، «حـاله راسـخه فی النفس»، یعنی ملکه یک حالتی است که ریشه در نفس انسان دارد، مثلاً انسان نسـبت به فرزنـدان خودش محبت دارد، این محبت یـک ملکه است، ولی گاهی همین انسان فرزنـدش را یک پس گردنی هم می زند، این پس گردنی دلیل بر این نیست که این آدم نسـبت به فرزندش محبت ندارد،یا کسـی ملکه ی شعر دارد، اما گاهی قفل می شود به گونه ای که حتی یک شعر هم نمی تواند بگوید، نتوانستن یک شعر، دلیل بر این نیست که این آدم ملکه شعر نـدارد، فلـذا به نظر من گنـاه کردن ملکه را از بین نمی برد، غـایه مـا فی الباب نمی توانیم پشت سـرش نماز بخوانیم مگر اینکه توبه کند، نماز نخواندن پشت سـرش صـحیح است مگر اینکه توبه کند، یعنی ما نمی توانیم پشت سر چنین آدمی نماز بخوانیم مگر اینکه توبه کند، اما اینکه بگوییم یکدانه گناه ملکه را از بین برود، معلوم می شود که این ملکه نبوده بلکه احوالی بوده که آنـاً رفـت. ملکـه ای که بـا یـک گنـاه از بین برود، او ملکه نیست، دلیـل بر اینکه از بین نمی رود، آقایـان می گوینـد فـوراً که پشـیمان شـد، ملکه بر می گردد، ولی ما می گوییم ملکه هست، ولی چون فلان گناه کبیره را مرتکب شده ، ارتکاب این گناه مانع از اقتدا است، ولی ملکه سـر جای خودش باقی است، مگر اینکه توبه کند، ولذا من همیشه قبل از نماز می گوییم «اسـتغفر الله من جمیع ما کره الله»، یا هر موقع کسـی پیش من طلاق بدهد، من می گویم: « من کان له ذنب فلیسـتغفر الله» ملکه سر جای خودش هست، ولی گاهی از اوقات گناه دارد و گناه مانع از نفوذ صیغه طلاق است.

بله! در نتیجه یکی هستیم،آدمی که گناه کرد،نمی شود پشت سر او نماز خواند، ولی بگوییم عادل نیست و ملکه از بین رفته و با استغفار ملکه بر می گشته، معلوم می شود که ما ملکه را خوب نشناختیم، ملکه همانند یک درخت چنار است که ریشه در درون زمین دارد و در درون زمین چنگ می اندازد، به گونه ای که به این زودی کنده نمی شود، ملکه در نفس انسان جایگاه بزرگی دارد، مگر اینکه خدای نکرده این آدم برود و با افراد بد و زشت رفاقت کند و پشت سر هم گناه کند، در آنجا ملکه از بین می رود و طرف جزء فساق می شود، اما اینکه یک گناه ملکه را از بین ببرد،این بعید است، البته نتیجه یکسان است، ملکه سر جایش هست، غایه ما فی الباب اقتدا جایز نیست.

نکته

البته انسان نباید از خودش وسواس به خرج بدهد و آدم وسواسی باشد، فلذا اگر ما در یک مجلسی دیدیم کسی را که پشت سرش نماز می خواندیم به غیبت گوش می دهد، فوراً حکم به فسق او نکنیم، بلکه باید توجیه کنیم و بگوییم لعلّ مجوز دارد و لعلّ اکراه دارد، یا اگر دروغی از او صادر شد، باز فوراً حکم به فسق او نکنیم، بلکه بگوییم حتماً مجوز داشته، یا سهواً این دروغ را گفته، بالأخره به گونه ای او را توجیه کنیم، البته در این صورت مانع از اقتدا نیست. اگر امکان حمل بر صحت باشد، در این صورت مانع از اقتدا نیست.

المسأله الرابعه

إذا رأى من عادل كبيره، لا يجوز الصلاه خلفه إلّا أن يتوب مع فرض بقاء الملكه فيه، فيخرج عن العداله بالمعصيه و يعود إليها (عدالت) بمجرد التوبه.

ص: ۲۹۴

این فرمایش مرحوم سید با عرض من تقریباً منطبق تر است، یعنی ملکه از بین نمی رود، بلکه اثر ملکه (که عدالت است) از بین می رود، ملکه سر جای خودش باقی است، اما اثرش که عدالت است از بین می رود و با توبه بر می گردد، ولی من پوست کنده گفتم، ملکه سر جایش هست، ولی نمی شود پشت سر این آدم نماز خواند.

المسأله الخامسه

إذا رأى الإمام يصلّى و لم يعلم أنّها من اليوميه أو من النوافل لا يصح الاقتداء به، و كذا

در این «مسئله» بحث بر سر این است که مردی و امامی نماز می خواند و من می دانم که نماز فریضه را می خواند، ولی من نمی دانم که فریضه اش، فریضه ی یومیه است یا فریضه غیر یومیه، مگر فریضه غیر یومیه داریم؟

بله! مانند صلات طواف، صلات آیات، اینها فریضه هستند، اما یومیه نیستند.

به بیان دیگر ما احراز کردیم که:« أنّها صلاه فریضه»، ولی نمی دانیم که جزء فرائض یومیه است یا جزء فرائض غیر یومیه؟ نمی شود به او اقتدا کرد، چرا؟ چون شک در موضوع و شک در مصداق است و در شک در مصداق تمسک به عام جایز نیست، به من گفت: «صلّ خلف الإمام فی الصلوات الخمس»، و نمی دانم که جزء خمس است یا جزء خمس نیست، با شک در موضوع نمی شود به عموم عام تمسک کرد،شبهه شبهه ی مصداقیه است و در شبهه ی مصداقیه تمسک به عام صحیح نیست.

و كذا إذا احتمل أنّها من الفرائض الّتی لا يصحّ اقتداء اليوميه بها،

پس دو فرع است:

الف: یک فرع این است که من نمی توانم به نافله اقتدا کنم.

ب: فرع دیگر این است که من نمی توانم فرائض یومیه را به فرائض غیر یومیه اقتـدا کنم، فرض کنیـد امامی در محراب مسـجد ایسـتاده و مشـغول نماز خوانـدن است و من نمی دانم که نماز ظهر را می خواند یا هشت رکعت نماز نوافل، در اینجا نمی شود به او اقتـدا کرد، یا امامی است که در محراب ایسـتاده و مشـغول خواندن نماز است، ولی نمی دانم که نماز آیات می خواند یا نماز ظهر، نمی شود به او اقتدا کرد، در هیچکدام نمی شود به او اقتدا کرد،چرا؟ چون شبهه، شبهه ی مصداقیه است و در شبهه ی مصداقیه تمسک به عام جایز نیست.

مثال

مولا به من گفت:« اکرم العلماء»، شخصی یک چیزی بر سرش پیچیده است، ولی من نمی دانم این آدم عالم است یا نخود بریز ؟

آیا من می توانم بگویم:« هذا عالم یجب اکرامه؟» نمی توانم ، چون شـبهه، شـبهه مصداقیه است، این غیر از آن مسئله ای است که می گویند شـبهه ی مصداقیه مخصـص، آن یک مسئله ی دیگری است،این خیلی واضح تر است، در شبهات مصداقیه عام، نمی شود به عام تمسک کرد،آن یک مسـئله ی دیگری است، که شـبهه مصداقیه مخصـص باشد، مولا فرموده:« اکرم العلماء»، سپس فرموده:

« لا تکرم الفساق من العلماء»، و من می دانم که فلان شخص عالم است،ولی نمی دانم که عادل است یا فاسق؟

به این می گوینـد شـبهه ای مصـداقیه مخصّـِص، این جای بحث است، اما اولی جای بحث نیست که در شـبهه ی مصـداقیه عام نمی شود تمسک کرد.

بله! فرع دیگر روشن است، فرع دیگر این است که می دانم که یومیه را می خوانـد، ولی نمی دانم که ظهر است یا عصـر، لازم نیست، می دانم که نمـاز یومیه است، ولی نمی دانم مغرب است یـا عشاء، یا می دانم یومیه است ولی نمی دانم اداست یا قضا؟ همین مقداری که یومیه بود و احراز شد، بقیه صفات احرازش لازم نیست، پس در این مسئله ی ما سه فرع داشتیم:

الف: باید احراز کنم که طرف نماز فریضه می خواند، اما اگر احتمال نافله بدهم، نمی توانم اقتدا کنم.

ب: می دانم فریضه است،ولی نمی دانم یومیه است یا یومیه نیست؟نمی شود اقتدا کرد.

ج: می دانم یومیه است، ولی خصوصیاتش را نمی دانم، یعنی نمی دانم ظهر است یا عصر، مغرب است یا عشا، ادا است یا قضا؟ اینجا می شود اقتدا کرد.

المسأله الخامسه: إذا رأى الإمام يصلّى و لم يعلم أنّها من اليوميه أو من النوافل لا يصحّ الاقتداء به (چون جماعت در نوافل نیست بلکه بدعت است) و كذا إذا احتمل أنّها من الفرائض الّتى لا يصحّ اقتداء اليوميه بها، مانند نماز آیات و عیدین،

و إن علم أنّها من اليوميه لكن لم يدر أنّها أيّه صلاه من الخمس، أو أنّها أداء أو قضاء، أو أنّها قصر أو تمام لا بأس بالاقتداء و لا يجب إحراز ذلك قبل الدّخول كما لا يجب إحراز أنّه فى أىّ ركعه كما مرّ .

پس در این مسئله سه فرع وجود دارد:

۱: اگر احتمال نافله بدهد،نمی تواند اقتدا کند، چون جماعت در نوافل جزء بدع است،

۲: یقین دارم که فریضه است، اما احتمال می دهم که یومیه نباشد، باز نمی توانم اقتدا کنم، چون در یومیه باید به یومیه اقتدا کرد، شک در مصداق است،

۳: هردو یومیه است، خصوصیاتش مهم نیست، صبر می کنم در آینده روشن می شود که آیا اداست یا قضا، قصر است یا تمام.

المسأله السادسه

مسئله ی ششم این است که در جماعت زیادی رکن مبطل نیست، «لا ـ تعاد الصلاه إلّا من خمس، الطهور، والوقت، القبله و الركوع و السجود». رکوع و سجود زیادیش مبطل است مگر در جماعت، مسئله این است، حال اگر من یک بار رکوع را زیاد کردم، روایاتش شاملش است، اما اگر در رکعت واحده دوبار رکوع کنم، یعنی دو رکوع زیادی بکنم، یکی قبل از رکوع و دیگری بعد از رکوع، مثلاً ـ خیال کردم که امام رکوع رفته، من هم رکوع رفتم، دیدم که امام هنوز «و لم يكن له كفواً» را می خواند، سر برداشتم و با امام رفتم به رکوع، سپس خیال کردم که امام سر برداشته، فلذا من هم سر از رکوع برداشتم، ولی دیدم که هنوز امام در رکوع است و می گوید:« سبحان ربّى العظيم»، من هم دو مرتبه به رکوع رفتم، پس من یک رکوع واجب انجام دادم و دوتا زیادی، آیا اگر من در رکعت واحده دو رکوع زیادی و اضافی داشته باشم، یک رکوع متنی و دو رکوع اضافی، که در مجموع می شود سه رکوع، منتها یکی جزء واجبات است و دوتای دیگرش زیادی است.

آیا در رکعت واحده، اضافه و زیادی یک رکوع مغتفر است یا اضافه دو رکوع هم مغتفر است؟

اینجا باید سرغ روایت برویم و ببینیم که از روایت زیادی واحده استفاده می شود یا اکثر؟

در سجده هم می شود چهار سجده اضافه کرد، چطور؟ مثلاً من خیال کردم امام به سجده رفته، من نیز به سجده رفتم، دیدم که هنوز امام سجده نکرده فلذا بر خاستم، دو مرتبه با امام به سجده رفتم، این سجده واجب است، خیال کردم سر از سجده بر داشته، من هم سر از سجده برداشتم، دیدم که هنوز سر از سجده بر نداشته، دو مرتبه رفتم سجده، عین همین را در سجده دوم بجا آوردم که در یک نماز شش تا سجده انجام دادم که دوتایش واجب و چهار تای دیگرش زیادی است، آیا از روایات استفاده می شود که زیادی یک رکوع مغتفر است یا زیادی یک سجده، یا اینکه زیادی رکوع «إلی ما شاء الله» مغتفر است زیادی سجده إلی ما شاء الله مغتفر است؟

متن عروه الوثقی

المسأله السادسه: القدر المتیقن من اغتفار زیاده الرکوع للمتابعه سهواً زیادته مرّه واحده فی کل رکعه، و أما إذا زاد فی رکعه واحده أزید من مرّه کأن رفع رأسه قبل الإمام سهواً ثم عاد للمتابعه ثم رفع أیضاً سهواً ثم عاد فیشکل الاغتفار، فلا یترک الاحتیاط حینئذ باعاده الصلاه بعد الإتمام، و کذا فی زیاده السجده، القدر المتیقن اغتفار زیاده سجدتین فی رکعه، و أما إذا زاد أربع فمشکل.

مسئله را از روی روایت باید فهمید، «فقه» علم منقول است، فلذا نخست به آیات قرآن و روایات مراجعه کرد، و سپس به کلمات فقها، ولی چون این مسئله چندان ریشه دار نیست، کلمات قدما در اینجا مهم نیست، فقط دوتا روایت را می خوانم و حال آنکه روایات خیلی بیش از این است:

ص: ۲۹۸

۱: و باسناده (اسناد صدوق) عن أحمد بن محمّد، عن الحسن بن عليّ بن يقطين، عن أخيه الحسين، عن أبيه عليّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن علیه السلام عن الرّجل يركع مع الإمام يقتدی به ثمّ يرفع رأسه قبل الإمام؟ قال: يعيد بركوعه معه» الوسائل: ج۵، الباب ۴۸ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ۳،

۲: محمّد بن عی بن الحسين (صدوق) باسناده عن الفضيل بن يسار (سندش را به فضيل در آخر كتاب نقل كرده است) أنّه سأل أبا عبد الله علیه السلام عن رجل صلّى مع إمام يأتمّ به (یعنی شیعه است) ثم رفع رأسه من السجود قبل أن يرفع الامام رأسه من السجود، قال: فليسجد» الوسائل: ج۵، الباب ۴۸ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث۱.

آیا بگوییم جواب امام (علیه السلام) اطلاق دارد، یعنی هر چند این کار مکرر بشود، مرحوم آیه الله خوئی می فرماید: اگر یکی قبل از سجده واقعی باشد و دومی هم بعد از سجده واقعی باشد، اشکال ندارد، یکی قبل از رکوع واقعی باشد و دیگری بعد از رکوع واقعی.

خلاصه در وسط رکوع و سجود واقعی اگر متوسط بشود، می فرماید روایت آنجا را می گیرد. اما اگر به قدری گیج و غیر جامع الحواس باشد، قبل از رکوع واقعی دوبار رکوع کند، می گوید آنجا را نمی گیرد، شاید حرف بدی نباشد که دوبار قبل از امام رکوع کند، اما اگر یک رکوع قبل از رکوع امام باشد، دومی هم بعد از رکوع امام باشد، در وسط رکوع واقعی متوسط باشد، می فرماید در اینجا مشکلی نیست، ولی در عین حال ممکن است این روایات اطلاق داشته باشد، اما روایت: «لا تعاد الصلاه إلّا من خمس» اطلاق دارد، خرج یک رکوع، خرج یک سجود، در بقیه آنهم اطلاق دارد، اگر این اطلاق دارد، آنهم اطلاق دارد، آنچنان نیست که به این صافی بگوییم، این اطلاق دارد، ولی آن روایت قبلی اطلاق ندارد، بلکه آنهم اطلاق دارد، خرج الرکوع الزائد مبطل ، السجود الزائد مبطل عمداً و سهواً إلّا یکبار، آن قدر مسلم است، در بقیه اطلاق آن را می گیریم.

بنابراین، هم آنطرف اطلاق دارد و هم اینطرف ممکن است اطلاق داشته باشد، ولذا آنچه که سید فرموده احوط این است که این آدم نمازش را تمام کند، بعداً برود دو مرتبه اعاده کند.

آیا در جایی که امام نماز واجب و ماموم نماز احتیاطی می خوانند، احکام جماعت جاری است یا نه؟ کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا در جایی که امام نماز واجب و ماموم نماز احتیاطی می خوانند، احکام جماعت جاری است یا نه؟

یکی از مسائل مسلم این است که اگر امام در جماعت شک کند، می تواند به ماموم مراجعه کند، کما اینکه در جماعت اگر رکنی اضافه شد، مغتفر است. پس از احکام جماعت دو چیز مسلم است:

الف: رجوع امام و ماموم به همدیگر عند الشک،

ب: اگر رکنی اضافه شد، در حال انفراد مبطل است، اما در حال جماعت مبطل نیست، آقایان این دو چیز را مسلم گرفته اند و ما نیز مسلم گرفتیم، یعنی رجوع کل من الإمام و المأموم عند الشك، اغتفار زیاده الرکن فی الجماعه، خواه امام زیاد کند یا ماموم.

حال بحث در این است که اگر آمدیم امام نماز واجب می خواند، و لی ماموم نماز احتیاطی می خواند(یصلّی احتیاطاً)، مثلاً احتمال می دهد که نماز قبلی او باطل باشد، فلذا نماز احتیاطی می خواند. آیا اینها می توانند در این دو حکم به همدیگر مراجعه کنند، یعنی در شک به همدیگر مراجعه کنند یا اینکه در زیادی رکن مغتفر باشند؟

دیدگاه صاحب عروه الوثقی

مرحوم سید می فرماید نمی توانند به همدیگر مراجعه کنند، یعنی اگر امام نمازش نماز واقعی و ماموم نمازش نماز احتیاطی است، در این دو صورت حق ندارند که یکی به دیگری مراجعه کنند، علاوه بر این زیادی رکن هم مغتفر نیست.

ص: ۳۰۰

پس مسئله ی ما این است که نماز امام واقعی است و نماز ماموم احتیاطی ، آیا اینها می توانند در شک به همدیگر مراجعه کنند، آیا زیادی رکن مغتفر است یا مغتفر نیست؟

مرحوم سید می گوید نه حق مراجعه دارند و نه زیادی رکن مغتفر است. چرا؟ به جهت اینکه این حکم مال جایی است که جماعت محقق بشود، جماعت در جایی محقق می شود که هردو نماز واجب را بخوانند، هر چند نماز امام نماز واجب است، ولی ماموم نمازش احتیاطی می باشد ، یعنی ممکن است نماز قبلی او صحیح بوده و این نماز چیزی عاطل و باطل باشد.

بنابراین، چون جماعت محقق نیست، یعنی علم به تحقق جماعت نداریم، فلذا نمی توانیم احکام جماعت را بار کنیم و بگوییم

در مقام شک به همـدیگر مراجعه کنند، یا زیادی رکن مغتفر است. چرا؟ چون علم به تحقق جماعت نداریم، چرا؟ احتمال می دهیم نماز قبلی ماموم صحیح باشد، این نماز یک چیزی عاطل و باطلی باشد.

بله! اگر نماز قبلی او باطل باشد، این نمازش صحیح است، اما اگر نماز قبلی او صحیح باشد،این نمازش یک کار لغوی است،البته عقلاً باید انجام بدهد، ولی چون علم به تحقق عنوان جماعت نداریم، قهراً نه در شک به همدیگر رجوع می کنند، و نه زیادی رکن در اینجا مغتفر است.

آنگاه مرحوم سید یک مطلبی دارند که من مطلب ایشان را به صورت «ان قلت» بیان می کنم.

إن قلت: چطور شما در جایی که نماز هردو به امر ظاهری باشد، فرض کنید که من هم استصحاب طهارت حدثی می کنم، امام هم استصحاب طهارت حدثی می کند، هردو نفری نماز می خوانیم، در اینجا می فرمایید که اگر هردو به استصحاب الطهاره نماز بخوانند، هم حق دارند که در شک به همدیگر مراجعه کنند و هم حق دارند که زیادی رکن مغتفر باشد.

چه فرق است بین جایی که هردو امر شان امر ظاهر است و بین ما نحن فیه؟ ما نحن فیه این است که یک طرف نمازش واقعی است و طرف دیگر نمازش احتیاطی می باشد نه واقعی.

چه فرق است بین این صورت و آن صورت؟

قلت: در جواب می فرماید بین دوتا فرق زیادی وجود دارد، چون در «ما نحن فیه» علم به امر نداریم، یعنی امام علم به امر دارد، ولی ماموم علم به امر ندارد، اگر نماز قبلی او درست و صحیح باشد، این نمازش یک کار لغو است، بله! اگر نماز قبلی او باطل باشد، علم به امر دارد، یعنی این نمازش امر دارد و چون علم به امر نداریم، از این رو نمی توانیم بگوییم جماعت محقق است.

اما آنجا که هردو به استصحاب الطهاره نماز می خوانند، یعنی هم امام و هم ماموم به استصحاب الطهاره نماز می خوانند، علم به امر دارند، هر چند امر شان امر ظاهری باشد، چون هردو امر ظاهری دارند، فلذا هم در شک به همدیگر مراجعه می کنند و هم زیادی رکن مغتفر است.

پس اگر امام نمازش واقعی و صحیح است و ماموم نمازش احتیاطی ، در اینجا هم نمی توانند به همدیگر رجوع کنند و هم زیادی رکن مغتفر نیست.

اما اگر هردو نفر نماز شان با استصحاب طهارت باشد، در آنجا می توانند به همدیگر مراجعه کنند و زیادی رکن هم مغتفر است، فرق شان هم این است که در «ما نحن فیه» صلات احتیاطی ماموم امر ندارد، اما اگر هردو به استصحاب طهارت نماز بخوانند، اگر هم هردو محدث باشند، باز هم امر دارند هر چند امر شان امر ظاهری است

متن عروه الوثقی

المسأله السابعه:إذا کان الإمام یصلّی اداءاً أو قضاء اً یقینیاً و المأموم منحصراً بمن یصلّی احتیاطاً یشکل اجراء حکم الجماعه من اغتفار زیاده الرکن، ورجوع الشاکّ منهما إلی الآخر و نحوه، لعدم احراز کونها صلاه، نعم لوکان الإمام أو المأموم، أو کلاهما یصلّی باستصحاب الطهاره لا بأس بجریان حکم الجماعه لأنّه و إن کان لم یحرز کونها صلاه واقعیه لاحتمال کون الاستصحاب مخالفاً للواقع إلّا أنّه حکم شرعی ظاهری، بخلاف الإحتیاط فإنّه ارشادی احتیاط، امر ارشادی است، - و لیس حکماً ظاهریاً،- در رسائل خواندیم که اوامر احتیاطی همه اش ارشادی است، چرا اوامر احتیاطی ارشادی است؟ چون حکم عقل است و چیزی که حکم عقل باشد، امرش ارشادی است، به دلیل اینکه اگر من احتیاط نکنم، دوتا چوب نمی خورم، یک چوب مال واقع، دیگری هم مال احتیاط،- و کذا لو شکّ احدهما فی الاتیان برکن بعد تجاوز المحل این در جایی است که امر ظاهری باشد- لو شکّ احدهما فی الاتیان برکن بعد تجاوز المحل - این می تواند رجوع کند، کی؟ اگر نماز شان امر ظاهری داشته باشد فإنّه حینئذ و إن لم یحرز بحسب الواقع کونها صلاه لکن مفاد قاعده التجاوز أیضاً حکم شرعی فهی فی ظاهر الشرع صلاه.

تا اینجا هم متن را خواندیم و هم آن را شرح دادیم.

نظر آیه الله بروجردی

مرحوم آیه الله بروجردی در اینجا یک حاشیه دارد و می فرماید: اینکه مرحوم مصنّف فرموده هیچکدام نمی توانند به همدیگر مراجعه کنند درست نیست، بلکه امام حق ندارد به ماموم مراجعه کند، ولی ماموم می تواند به امام مراجعه کند. چرا؟ چون دلیل شما این بود که احراز نکردیم که صلات است، صلات بودن را احراز نکردیم، این دلیل فقط در ناحیه ماموم است،اما در ناحیه ی امام احراز کردیم که أنّه صلاه.

ص: ۳۰۳

بنابراین؛ اگر ماموم شک کند،می تواند به امام مراجعه کند،ولی اگر امام شک کند نمی تواند به ماموم مراجعه کند، چون دلیلی که در متن آورد و گفت: «لعدم احراز کونها صلاه» این تعلیل فقط در ناحیه ی ماموم است نه در ناحیه ی امام.

توضیح آیه الله خوئی

مرحوم آیه الله خوئی این را توضیح داده است و می گوید ظاهراً اشتباه از قلم مصنّف است که می گوید هیچکدام در شک در رکعات نمی توانند به همدیگر مراجعه کنند، نه امام به ماموم و نه ماموم به امام، در حالی که فقط امام حق رجوع به ماموم ندارد نه ماموم، «لأنّه لم یحرز أنّ صلاه المأموم صلاه» چون احتمال دارد که لغو باشد، اما ماموم حق دارد که به امام مراجعه کند، چرا؟ لأنّ صلاه الإمام صلاه صحیحه واقعاً.

اشکال استاد سبحانی بر کلام آیه الله بروجردی و خوئی

ما از این دو بزرگوار سوال می کنیم که آیا میزان صلات صحیح است، یا میزان صلات صحیح جماعت است، ظاهراً بین این دوتا خلط شده، یعنی هر چند عبارت مرحوم سید تعلیلش این است که:« لعدم احراز کونها صلاه»، و حال آنکه تنها عدم احراز صلات کافی نیست، لعدم احراز صلاه الجماعه صحیحه میزان است، چون این از آثار جماعت است.

بنابراین،مجرد اینکه صلات امام صحیح است،این سبب مراجعه نمی شود، بلکه علاوه بر صحت، باید جماعت هم منعقد بشود و حال آنکه جماعت منعقد نیست و لذا مرحوم سید فرمود: «و المأموم منحصراً بمن یصلّی صلاه الاحتیاط»، و الا اگر کنار این ماموم، یک ماموم دیگری باشد که او نماز واقعی می خواند نه احتیاطی، در آنجا به همدیگر مراجعه می کنند.

ص: ۳۰۴

من فکر می کنم که اشکال آیه الله بروجردی و خوئی وارد نیست چون میزان در رجوع در شک در رکعات،جماعت نیست،هم چنین اغتفار رکن از آثار صلات صحیح نیست، بلکه از آثار صلات صححی است که عنوان جماعت داشته باشد،اینجا هر چند صلات امام صحیح است، اما عنوان جماعت به خودش ندارد و چون عنوان جماعتش محرز نیست، فلذا آثار جماعت هم مترتب نخواهد بود، یعنی نه به همدیگر می توانند مراجعه کنند و نه زیادی رکن مغتفر است.

بله! در عین حالی که ما این اشکال را کردیم، ولی در یکجا من مراجعه را صحیح می دانم، یعنی می توانند در رکعات به همدیگر مراجعه بکنند،امام می تواند به ماموم مراجعه بکند و بالعکس،اما در اغتفار رکن نمی توانند به همدیگر مراجعه کند، چون اغتفار رکن از آثار جماعت است و جماعت هنوز منعقد نیست چون شک در انعقاد داریم و لذا اگر احدهما رکنی را زیاد کرد،نماز شان باطل است.

اما در شک در رکعات می توان قائل به مراجعه شد، منتها نه از راه رجوع المأموم إلی الإمام أو الإمام إلی المأموم، بلکه از راه دیگر و آن این است که ماموم به امام مراجعه کند، چرا؟ چون اگر نماز قبلی او درست باشد که اصلاً این نمازش، نماز لغوی است، فلذا اگر رجوع هم کرده باشد، باز هم ضرری نمی کند چون نماز قبلی او درست است، اما اگر نماز قبلی او باطل باشد، در اینجا اگر مراجعه بکند، در حقیقت جماعت محقق می شود، چرا؟ چون نماز اولش باطل است و این نمازش صحیح می شود، قهراً جماعت منعقد است فلذا مراجعه می کند.

پس بایـد فرق بگـذاریم بین زیـادی رکن و بین رجوع، زیـادی رکن احتیاج دارد که ما عنوان جماعت را احراز کنیم، جماعت هنوز محرز نیست، امـا در شـکوک مـانع نـدارد، چرا؟ زیرا اگر اولش صـحیح باشـد، این لغو است، اگر اولش باطل است، این نمازش صحیح است و جماعت هم منعقد است قهراً مراجعه می کند.

یلاحظ علیهما (آیه الله بروجردی و خوئی):

أنّ الموضوع للرّجوع و الاغتفـار لیس الصـلاه الصـحیحه حتّی یفرّق بین الإمام و المأموم، حیث إنّ صـلاه الإمام صـحیحه فیرجع المأموم إلیها دون صلاه المأموم فإنّها مشکوکه الصحه فلا یجوز لإمام الرجوع إلیه.

بل الموضوع للرجوع هو الصلاه الصحیحه جماعه بانعقادها بین الإمام و المأموم و من المعلوم أنّ المحرز هو صحّه صلاه الإمام و أمّا انعقاد الجماعه بین الإمام و المأموم فهی غیر محرزه و إنّما بتحقق بصحه الصلاتین لا بصحّه صلاه طرف واحد.

و بعباره اُخری: الاغتفار و الرجوع لیسا من آثار صـحه صـلاه الإمام کما هو الظاهر من کلامه بل من آثار انعقاد الأئتمام و تحققه بین الرجل و الإمام و هذا أمر غیر محرز.

نعم یجوز الرجوع للمأموم إلی الإمام عند الشک فی الرکعات و غیره من باب آخر لا من باب رجوع المأموم إلی الإمام بوصـف الإمامه و تحقق الجماعه، و هو ما أفاده فی ذیل کلامه من أنّ الأمر لا یخلو من أحد احتمالین، إما أن تکون صـلاته السابقه باطله و ما بیده صـلاه صحیحه فیجوز الرجوع لتحقق الجماعه، أو لصحه ما أتی به سابقاً فیکون ما بیده أمراً لغواً و لا محذور عندئذ فی الرجوع.

ص: ۳۰۶

و من المعلوم أنّ الرجوع لأجل هذا السبب غير الرجوع المبحوث عنه فی باب الجماعه.

پس نتیجه این شد که جناب ماموم در شکوک حق رجوع به امام دارد، اما اگر مبطلی را اضافه کرد یا رکنی را اضافه نمود، نمی تواند اکتفا به آن کند، چرا؟ چون یقین به مبطل دارد و حال آنکه یقین به انعقاد جماعت و صحت جماعت ندارد.

نکته

مرحوم سید می فرماید امر به احتیاط امر ارشادی است و لذا امر احتیاطی این نماز مرده را زنده نمی کند، پس امر به احتیاط، امر ارشادی است، یعنی ارشاد به حکم عقل است،عقل می گوید اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد، چون امرش ارشادی است، یعنی ارشاد به حکم عقل است، عقل می گوید اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد، چون امرش ارشادی است،امر ارشادی به این نماز، روح نمی بخشد و انسان نمی تواند قصد قربت کند،همیشه اوامر مولوی قصد قربت می آورد نه اوامر ارشادی،

من عرض می کنم خواه اوامر احتیاط، اوامر ارشادی باشد و خواه مولوی، این نماز را نماز نمی کند، نماز در صورتی مقرب است که امر مولوی به خودش بخورد،و الا اگر امر مولوی به احتیاط بخورد، این نماز برای ما قربت ایجاد نمی کند.

بنابراین، اینکه مرحوم سید می فرماید که اوامر احتیاط، اوامر ارشادی است، می گوییم برو بالاـ تر، بگو اوامر احتیاط، اوامر ارشادی است یا بگو اوامر مولوی است، باز غیر این است که من بتوانم قصد امر قطعی کنم، جماعت در صورتی محقق می شود که نماز خودش امر داشته باشد، اگر احتیاط امر دارد، این سبب نمی شود که نماز امر داشته باشد تا جماعت منعقد بشود.

بنابراین، فرق است بین اینکه نماز امر داشته باشد یا احتیاط امر داشته باشد، احتیاط فرض کنید امر دارد (چه امر ارشادی و چه امر مولوی) این چه ارتباطی به نماز دارد؟! احتیاط یک عنوان و یک خیمه ای است بر این صلات، امر روی خیمه است،اما روی صلات هنوز امر نیامده، چون نماز امر ندارد، قهراً علم به صحت و علم به جماعت نداریم «فلا فرق بین کون الأمر بالإحتیاط أمراً ارشادیاً أو امراً مولویاً»، نماز را جماعت درست نمی کند، جماعت در صورتی است که امر مولوی بر پیکر خود نماز بخورد نه به احتیاط.

وظیفه ی ماموم در جایی که امام زدوتر از نماز فارغ شود، چیست؟ کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وظیفه ی ماموم در جایی که امام زدوتر از نماز فارغ شود، چیست؟

از مسائل مورد ابتلا این است که گاهی ماموم در قرائت سرعت، ولی امام حالت بطأ دارد مانند مرحوم حضرت آیه الله اراکی، ایشان تشهد را خیلی طول می داد در حالی که ماموم ها به سرعت می خواندند، حال اگر ماموم تشهد را خوند سلام نماز را هم داد، و حال آنکه امام هنوز تشهد را می خواند، در اینجا چه کند؟

ایشان می فرماید در اینجا نیت انفراد لازم نیست، امام اگر طول می دهد و ماموم به سرعت می خواند، مانع ندارد که امام در تشهد باشد و ماموم خارج بشود، اما اگر عکس شد چطور است؟ امام سرعت دارد و ماموم در حال تأخر است، یعنی امام از نماز فارغ شده، و حال آنکه ماموم هنوز تشهد را می خواند، بقیه چه می شود، آیا ماموم قصد انفراد کند یا قصد انفراد لازم نیست، بلکه این اقتدائش باقی است، «لأنّ الإقتداء أمر عرفی»، فلذا مانع ندارد که امام یک دقیقه زودتر از ماموم خارج شود و ماموم یک دقیقه دیرتر.

ص: ۳۰۸

بنابراین، ما در اینجا دو مسئله داریم،مسئله ی اول را ایشان متذکر نیست،مسئله ی دوم را متذکر است،اگر امام بطأ دارد و ماموم سرعت، ماموم قصد انفراد می کند و از نماز خارج می شود، در آنجا باید قصد انفراد کند، مثلاً امام در صلوات تشهد است و حال آنکه ماموم می خواهد آخرین سلام را بدهد،در اینجا ماموم باید قصد انفراد کند و از نماز خارج بشود،اما در عکس قصد انفراد لازم نیست، امام از نماز خارج شده، اما ماموم هنوز در تشهد است،می فرماید قصد انفراد لازم نیست،چرا؟ چون اقتدا یک امر عرفی است،می گوید من هنوز در حال جماعت هستم، مثل این ماند که جمعی می خواهند ریژه بروند، کسانی که در آخر صف هستند، دیرتر به صف اول می رسند، هر چند صف اول به مقصد رسیده و حال آنکه صفّ های آخر هنوز نرسیده، می گویند باز اینها در حال ریژه هستند.

المسأله الثامنه

إذا فرغ الإمام من الصلاه و المأموم فی التشهد أو فی السلام الأول، لا یلزم علیه نیّه الإنفراد، بل هو باق علی الاقتداء عرفاً.

اینجا به نظر می رسد که دیگر اقتدا معنا ندارد، چون امام از نماز فارغ شده است، ایشان می فرماید:« لا یلزم نیه الإنفراد»، چرا؟ «بل هو باق علی الإقتداء عرفاً».

مثال

مثلاًـ یک نمونه های هم داشتیم که امام از حال نماز خارج شده بود، ولی ماموم هنوز در حال اقتدا بود، مانند جایی که امام غش کند یا حدثی از او سر بزند، در اینجا تا امام از محراب بیرون برود و یک نفر را پیدا کند که جای خود بگذارد، اقلاً دو دقیقه طول می کشد، در این دو دقیقه ماموم ها در حال اقتدا هستند هر چند امامی در کار نیست، همانطوری که در اثنا اگر امامی در کار نباشد، می گویند اقتدا است، این فاصله کم را نادیده می گیرند، آخر صلات هم از همین قبیل است، امام از نماز فارغ شده و بیرون رفته، و لی هنوز من در حال نماز هستم، باز می گویند اقتدا باقی است،مسامحه ی عرفیه است.

ص: ۳۰۹

المسأله التاسعه

يجوز للمأموم المسبوق بركعه أن يقوم بعد السجده الثانيه من رابعه الإمام الّتی هی ثالثته- و ينفرد و لكن يستحب له أن يتابعه متجافياً إلى أن يسلم ثم يقوم إلى الرابعه.

این مسئله هم مورد ابتلاست، البته این مسئله ی قبلی را که ما خواندیم، خیلی مورد ابتلا نیست،چون غالباً امام های ما بطأ، و ماموم ها سرعت دارند، ولی در این مسئله عکس است، امام سرعت داشته و ماموم بطأ، عرض کردیم قصد انفراد لازم نیست، اما این مسئله مورد ابتلاست، فرض کنید امامی است که در رکعت دوم است و من آمدم به او اقتدا کردم، رکعت چهارم امام می شود رکعت سوم من، امام در رکعت چهارم تشهد می خواند، آیا من بلند شوم یا اینکه به صورت نیم خیز بنشینم، یعنی به صورت تجافی بنشینم، تا امام تشهد و سلام را بگوید، آنگاه بر خیزم، آیا این انتظار لازم است یا نه؟ امام رکعت چهارمش است و من رکعت سومم، من باید بر خیزم و یک رکعت دیگر بخوانم، امام باید تشهد و سلام را بخواند، آیا به مقدار تشهد انتظار ماموم لازم است یا لازم نیست؟

دیدگاه صاحب عروه

مرحوم سید می فرماید مستحب است، متابعت مستحب است نه واجب، یعنی اگر دلش خواست به صورت نیم خیز و متجافیاً می نشیند و اگر هم دلش نخواست بلند می شود و تسبیحات اربعه را می خواند.

ظهور روایت زراره چیست؟

ولی از روایت استفاده می شود که انتظار واجب است، اما اینکه مرحوم سید می فرماید مستحب است، با روایت سازگار نیست ولذا مرحوم بروجردی در حاشیه عروه می فرماید احوط این است که بنشیند.

ص: ۳۱۰

متن روایت زراره

و باسناده عن الحسین بن سعید، عن محمد بن أبی عمیر، عن عمر بن أذینه، عن زراره، عن أبی جعفر علیه السلام قال:« إذا أدرک الرّجل بعض الصلاه و فاته بعض خلف إمام یحتسب بالصلاه خلفه جعل أول ما أدرک أول صلاته إن أدرک من الظهر أو من العصر أو من العشاء رکعتین و فاتته رکعتان قرء فی کلّ رکعه ممّا أدرک خلف إمام فی نفسه بأمّ الکتاب و سوره، فان لم یدرک السّوره تامه أجزأته أمّ الکتاب البته بحث ما در جایی است که یک رکعت فوت بشود، ولی این فراز از روایت جایی را می گوید که دو رکعت فوت شود – فإذا سلّم الامام قام فصلّی رکعتین چون وقتی دو رکعت فوت شود، با امام هماهنگ است، یعنی امام هم باید تشهد بخواند این هم باید تشهد بخواند، فقط سلام شان فرق می کند، امام باید سلام را بگوید، ولی این سلام را نمی خواند- لا یقرء فیهما، لأنّ الصلاه إنّما یقرأ (فی) بالأوّلتین فی کلّ رکعه بأمّ الکتاب و سوره، ولی الأخیرتین لا یقرأ فیهما، إنّما هو تسبیح و تکبیر و تهلیل و دعاء لیس فیهما قراءه، و إن أدرک رکعه قرء فیها خلف الامام- چون رکعت سوم امام، رکعت دوم این آدم است – فاذا سلّم الامام قام فقرء بأمّ الکتاب و السوره ثمّ قعد فتشهد، ثمّ قام فصلّی رکعتین لیس فیهما قراءه»

الوسائل: ج ۵، الباب ۴۷ من ابواب صلاه الجماعه، الحدیث ۴.

این حدیث همه ی نماز را بیان می کند نه رکعت آخر را، چه رقم این آدم اگر یک رکعت از امام درک کرد، چگونه نماز بخواند، مسلماً در رکعت دوم امام، این آدم قرائت را نباید بخواند، ولی رکعت سوم امام می شود رکعت دوم این آدم، آنکه محل شاهد است «فإذا سلّم إمام فقام و فقرء بأمّ الکتاب».

ص: ۳۱۱

فقـط یـک رکعت امـام را درک می کنـد،« و إن أدرک رکعه قرء فیهـا خلف الامام- چون رکعت اول این است و چهارم امام است - فاذا سلّم الامام قام فقرء بأمّ الکتاب و السوره ثمّ قعد فتشهد، ثمّ قام فصلّی رکعتین لیس فیهما قراءه».

من در متن نوشـته ام که:« یجوز للمـأموم المسـبوق برکعه»، متن این است که مسـبوق به رکعت باشـد، یعنی یـک رکعت عقب بمانـد، و حال آنکه روایت می گویـد فقط یک رکعت را درک کرده، فرق نمی کنـد، محل شاهد اینجاست: «فإذا سـلّم الامام قام فقرء»، نه اینکه بگویـد حالا رکعت چهارم امام است، می خواهـد تشـهد را بخوانـد به من چه، من بلنـد بشوم و رکعت دوم خودم را بخوانم؟

می گوید باید صبر کند تا امام سلام را بدهد «فإذا سلّم الإمام قام و قرء بأمّ الکتاب»

از روایت وجوب استفاده می شود، ولی مرحوم سید، حتی مرحوم خوئی هم می فرماید مستحب است.

ولی روایت می گویـد «فإذا سـلّم الإمام قام و قرء بأمّ الکتاب» یعنی نبایـد برای رکعت دوم عجله کنـد بلکه باید صبر کند وقتی امام سلام نماز را داد و کارش تمام شد، آنگاه برای رکعت دومش بلند شود و آن را بخواند.

برداشت آیه الله خوئی از روایت زراره

حضـرت آیه الله خـوئی می بینـد که این روایت دلالـت بر وجـوب انتظـار دارد و حـال آنکه فتوایش بر اسـتحباب است، آمـده روایت را توجیه کرده و گفته این روایت ناظر به جایی است که این آدم می خواهد جماعت را حفظ کند،اگر بنایش این است که جماعت را حفظ کنـد، بنشـیند، اما اگر بنائش این است که جماعت را حفظ نکنـد، بلنـد شود و اعتنا نکنـد، روایت ناظر به جایی است که ماموم بخواهـد جماعت را حفظ کنـد، البته بایـد بنشـیند، به این می گوینـد ضـرورت بشـرط المحمول، اگر می خواهد جماعت را حفظ کند، حتماً باید بنشیند، ولی من فکر می کنم که برداشت آیه الله خوئی درست نیست، این ضرورت به شرط محمول نیست، چون همه ی عالم می داننـد که اگر بخواهـد جماعت را حفظ کنـد، باید بنشـیند، ظاهر این است که باید جماعت را حفظ کنـد نه اینکه اگر بخواهد جماعت را حفظ کند، بنشـیند که بشود ضـرورت بشـرط المحمول، می گویند زید القائم قائم بالضروره، از آن قبیل نیست بلکه تکلیف است که این آدم حتماً باید امام را رعایت کنند.

کفیت متابعت

أمّا کیفیه المتـابعه فإنّما هی بالتجافی فیـدلّ علیه صـحیحه الحلبی:«من أجلسه الإمام فی موضع یجب أن یقوم فیه یتجافی و أقعی أقعاءً و لم یجلس متمکناً» الوسائل: ج ۵، الباب ۶۷ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۲.

یعنی جـایی که امـام او را بنشانـد در حـالی که وظیفه ماموم بلنـد شـدن است، فرض کنیـد رکعت دوم امام است و رکعت اول ماموم، ناچار است که بنشیند، «یتجافی- از زمین بلند می شود- و أقعی إقعاءً و لم یجلس متمکناً» چهار زانو و یا دو زانوی نمی نشیند، قهراً روی دو پا می ایستد که در حقیقت نه نشستن است و نه بلند شدن.

المسأله العاشره

لا یجب علی المأموم الإصغاء إلی قراءه الإمام فی الرکعتین الأولیین من الجهریه إذا سمع صوته، لکنّه أحوط.

قران کریم می فرماید:« إذا قرأ القرآن فاستمعوا له و أنصتوا لعلّکم ترحمون» الأعراف/۲۰۴.

در این آیه مبـارکه دو بحث است، یـک بحث این است که آیا هم حال صـلات را می گیرد و هم حال غیر صـلات را، یا فقط مال حال صلات را می گیرد؟

آقایان می گویند فقط حال صلات را می گیرد، چرا؟ می گویند قرینه ی خارجی داریم و آن این است که در حال غیر صلات اسـتماع لازم نیست و چون اسـتماع لازم نیست، از این فهمیم که این آیه فقط حال صلات را می گیرد، به این معنا که اگر امام حمد را می خواند، مامومین باید گوش کنند.

ولی این دلیـل نمی شود، چون ممکن است آیه دلالـت بر وجوب نـدارد، بلکه دلالت بر اسـتحباب دارد، اگر اسـتحباب باشـد، قرینه نمی شود که حتماً مـال نماز است بلکه غیر نماز را هم می گیرد، ولی آقایان می گوینـد چون در غیر نماز واجب نیست، پس کشف می کنیم که این آیه مربوط به نماز است.

ص: ۳۱۳

« ثمّ» حالا که در حال نماز است، آیا استماع لازم است یا استماع لازم نیست، ممکن است خودم مشغول ذکر بشوم؟ آنجا هم می گویند استماع لازم نیست بلکه مستحب است نه واجب.

ولی کسانی که به قرآن اهمیت می دهند، وزن قران را حفظ می کنند، ظاهراً قرآن اطلاق دارد چون بعضی از اطلاق ها آبی از تقیید هستند، این مسئله که هر کس قرآن می خواند، باید را حفظ کند و احترام قرآن این است که انسان سکوت کند و گوش کند،این فرق نمی کند که حال نماز باشد یا حال غیر نماز، مگر اینکه یک دلیل خارجی باشد.

متن عروه الوثقی

لا یجب علی المأموم الإصغاء إلی قراءه الإمام فی الرکعتین الأولین من الجهریه إذا سمع صوته، لکنه أحوط.(احتیاط استحبابی)

فی هذه الآیه بحثان:

الف: آیا آیه عام است، یعنی هم حال نماز را شامل است و هم حال غیر نماز را، مثلاً در تاکسی نشسته ایم، رادیو قرآن می خواند، یا در خانه نشسته ایم، رادیو قرآن می خواند، آیا مطلق است یا حال نماز.

ب: اگر در حال نماز شد، آیا واجب است یا مستحب؟

در مجمع البیان می گوید:

و اختلف المفسّرون فی مفاد الآیه، و فیه بحثان:

الأول: هل الأمر بالإنصات للقرآن و الاستماع له فی الصلاه خاصّه خلف الإمام الّذی یؤتمّ به إذا سمعت قراءته، أو أنّه یعمّ فی غیر الصلاه أیضاً، کالخبطه و غیرها؟

فی المجمع البیان: أقوی الأقوال، الأول لأنّه لا حاله یجب فیها الانصات لقراءه القرآن إلّا حاله قراءه الإمام فی الصّلاه فإنّ علی المأموم الانصات و الاستماع» المجمع البیان: ج۲/۵۱۵.

پس مجمع البیان آیه را حمل بر وجوب کرده و قرینه گرفته بر اینکه فقط حال نماز را می گوید.

بله! اگر کسی حمل بر وجوب کند، ممکن است که بگوییم فقط حال نماز را می گوید.

اما اگر کسی حمل بر استحباب کند، دلیل ندارد که فقط حال نماز را می گیرد.

بله! اگر حمل بر وجوب کنیم، اجماع داریم که در غیر نماز واجب نیست، اما اگر حمل بر استحباب کردیم،چنین قرینه ای نیست.

و ظاهر کلامه هو وجوب الانصات و الاستماع فی الصلاه. لکن الظاهر من کلام العلّامه اتفاق العلماء علی عدم الوجوب.

بحث دوم

بحث دوم این است که آیا در نماز هم واجب است یا مستحب؟

لکن الظاهر من کلام العلامه اتفاق العلماء علی عدم الوجوب، قال: لا تستحب(القرآءه) فی الجهریه مع السماع عند علمائنا أجمع و به قال علی علیه السلام و سعید بن المسیّب و کثیر من السلف لقوله تعالی: «« إذا قرأ القرآن فاستمعوا له و أنصتوا لعلّکم ترحمون» الأعراف/۲۰۴.

این چطور دلالت دارد بر اینکه انصات مستحب است؟ لا ـ تستحب(القرآءه) یعنی قرائت ماموم، اگر ماموم صدای امام را می شنود، قرائت مستحب نیست، یعنی می تواند با شنیدن قرائت قرآن خودش بخواند، اگر خودش می تواند بخواند، پس استماع واجب نیست، چون انسان وقتی خودش می خواند، دیگر نمی تواند استماع کند، از اینکه می گوید قرائت مستحب نیست، یعنی می تواند خودش بخواند، پس معلوم می شود که انصات واجب نیست.

بله! اگر قرائت حرام باشد، یعنی درجایی که صدای امام را می شنود، اگر قرائت برای ماموم حرام باشد، ممکن است بگوییم انصات واجب است، اما اگر بگوییم قرائت مستحب نیست، یعنی جایز است، این ملازم با این است که انصات واجب نیست.

ص: ۳۱۵

« لا تستحب(القرآءه) فی الجهریه مع السماع عند علمائنا أجمع و به قال علی علیه السلام و سعید بن المسیّب و کثیر من السلف لقوله تعالی: « إذا قرأ القرآن فاستمعوا له و أنصتوا لعلّکم ترحمون».

دلیل می آورد که قرائت را نخواند بلکه گوش کند.

و قال زید بن أسلم و أبو العالیه:«کانوا یقرأون خلف الإمام فنزلت« إذا قرأ القرآن فاستمعوا له و أنصتوا لعلّکم ترحمون».

نحوه ی دلالت

فقوله: و لا تستحب فی الجهریه مع السماع- از اینکه قرائت مستحب نیست، یعنی جایز است - یدل علی عدم وجوب الاستماع، و إلّا فلو کان الاستماع واجباً حرمت القراءه- از اینکه می گوید قرائت حرام نیست، معلوم می شود که گوش دادن واجب نیست- لا أنّها لا تستحب.

و أما الآیه المبارکه فمحموله علی الاستحباب بقرینه اتفاقهم علی عدم استحباب القراءه.

و مع ذلک کلّه أنّ وجوب الاستماع لا یخلو من وجه.

در غیر نماز ممکن است بگوییم واجب نیست چون سیره بر این است، ولی در حال نماز بعید نیست که بگوییم استماع واجب است و امر هم دلالت بر وجوب می کند.

المسأله الحادیه عشر

إذا عرف الإمام بالعداله ثم شکّ فی حدوث فسقه جاز له الاقتداء به عملًا بالاستصحاب، و کذا لو رأی منه شیئا و شک فی أنه موجب للفسق أم لا؟

اگر پشت سر امامی نماز می خواندیم و او را به عدالت می شناختیم، ولی یک کار های از او سر زد که دل مان نسبت به خودش چرکین کرد، گاهی شبهه، شبهه ی موضوعیه می شود و گاهی شبهه ی حکمیه، مثلًا دیدیم که در مال مردم تصرف کرد، در مالی تصرف کرد که مال مردم است، یا چیزی را خورد که مال مردم است یا روی فرشی نشست که مال مردم است،احتمال می دهیم که جاهل به موضوع باشد، احتمال هم می دهیم که مأذون باشد و احتمال هم می دهیم که ممکن است لا ابالی شده باشد و روی مال مردم نشسته یا از آن می خورد.

غرض اینکه شبهه، شبهه ی موضوعیه است، شبهه ی موضوعیه که است، احتمال می دهیم جاهل به مال مردم است،احتمال می دهیم که ماذون است و احتمال هم می دهیم که لا أبالی شده باشد.

و گاهی شبهه، شبهه ی حکمیه است، مانند خوردن گوشت خرگوش، یعنی گوشت خرگوش را می خورد، مشهور می گوید گوشت خرگوش حرام است، خرگوش گوشتش حرام است، ولی این آدم می خورد، منتها من احتمال می دهم که اجتهاداً معتقد است به حلیت گوشت خرگوش است. پس شبهه، شبهه ی حکمیه است.

خلاصه اگر از امام کاری سر بزند که با عدالت وفق نمی دهد، خواه شبهه اش از قبیل شبهه ی موضوعیه باشد یا شبهه ی حکمیه،

شبهه موضوعیه مانند اینکه در مال مردم تصرف می کند که ذو جنبتین است، یعنی احتمال می دهیم که جاهل باشد، احتمال هم می دهیم که ماذون است یا احتمال می دهیم که لا ابالی شده باشد، شبهه ی حکمیه مانند اینکه گوشت خرگوش را می خورد، احتمال می دهیم لا بالی شده ،احتمال هم می دهیم اجتهادش به اینجا رسیده که گوشت خرگوش را حلال می داند، در تمام اینها ما استصحاب عدالت می کنیم، البته در اینجا ما «ضع أمر اخیک علی أحسنه» داریم، اگر به آن هم عمل نکنیم، استصحاب عدالت می کنیم و اشکال ندارد.

عبارت آیه الله حکیم

مرحوم آیه الله حکیم در اینجا یک عبارتی دارند که ظاهراً عبارت شان تناسب با مقام ندارد، ایشان می فرماید این در جایی است که شبهه،شبهه ی موضوعیه باشد نه حکمیه.

شبهه ی حکمیه باشد، شبهه ی مفهومیه مردد بین اقل و اکثر، مانند عدالت، این آدم گناه صغیره ازش سر زده است، ولی نمی دانیم که آیا ترک صغائر جزء عدالت است یا ترک صغائر جزء عدالت نیست؟

ص: ۳۱۷

ایشان می گوید اینجا جای استصحاب نیست، چرا؟ هیچ وقت در شبهات مفهومیه جای استصحاب نیست، استصحاب همیشه وضع خارج را معین می کند نه اینکه لغت را برای ما معنا کند، این آدم صغیره را مرتکب شد، ولی نمی دانیم که از عدالت افتاد یا نه؟

نمی شود استصحاب عدالت کرد، استصحاب عدالت مال شبهات موضوعیه است نه مال شبهات حکمیه که مردد باشد بین اقل و اکثر.

اشکال استاد سبحانی بر آیه الله خوئی

ما خدمت ایشان عرض می کنیم که مراد مرحوم سید این نیست، مسلّماً در این مورد نمی شود استصحاب کرد،نظر سید همان بود که من مثال زدم و آن اینکه گوشت خرگوش را می خورد،شبهه ی حکمیه است، احتمال می دهیم که اجتهادش به اینجا رسیده که گوشت خرگوش را حلال بداند، احتمال هم می دهیم که لا ابالی شده باشد، نه اینکه در مفهوم عدالت شک داشته باشیم که آیا ترک صغیره هم جزء عدالت است یا نه؟ تا این بحث پیش بیاید که می توانیم استصحاب عدالت کنیم یا نه؟ می گوییم نمی توانیم استصحاب عدالت کنیم چون استصحاب عدالت مال شبهات موضوعیه است نه مال حکمیه مفهومیه.

استصحاب همیشه کارش این است که مشکلات خارجی را حل کند نه اینکه لغت را معنا کند، مانند نهار، مثلاً نمی دانیم پایان نهار با استتار قرص حاصل می شود یا با زوال حمره مشرقیه، اینجا استصحاب نهار کنیم و لغت رادرست کنیم و بگوییم نهار با ذهاب حمره است، گفتیم این استصحاب درست نیست، استصحاب نهار صحیح است،اما نه در شبهه ی حکمیه، استصحاب نیامده است که لغت را برای ما درست کند.

ص: ۳۱۸

بله! اگر نهار برای ما روشن است، یعنی می دانیم که پایان نهار یا با استتار قرص حاصل می شود یا با ذهاب حمره ی مشرقیه، ولی نمی دانیم محقق شده یا نه؟ استصحاب می کنیم، اما اگر مردد باشد، با استصحاب نهار، لغت درست نمی شود، وضع درست نمی شود، اینجا هم از این قبیل است، ما اگر استصحاب می کنیم، استصحاب عدالت برای وضع خارج است، اما اگر عدالت مردد است بین ترک کبیره یا ترک کبیره و صغیره، اینجا استصحاب عدالت لغت را درست نمی کند که بگوییم عدالت فقط با ترک کبیره تحقق پیدا می کند، دیگر ترک صغیره،جزء عدالت نیست.

ولی ما عرض می کنیم که: جناب آیه الله حکیم! نظر سید این مثال نیست، بلکه نظر مرحوم سید همان مثالی بود که ما زدیم و آن اینکه گوشت خرگوش را می خورد و حال آنکه مشهور آن را حرام می دانند، ولی ما احتمال می دهیم که اجتهاد کرده و احتمال هم می دهیم که لا أبالی شده است.

جواز تبدیل المکان للمأموم مع ضیق الصفّ کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواز تبدیل المکان للمأموم مع ضیق الصفّ

اگر ماموم احساس کند در صفی که ایستاده تنگ است و رویش فشار می آید و حال آنکه در صف جلوتر یا در صف عقب و پشت سری جا هست، می تواند جلوتر برود و در آنجا بایستد، یعنی اگر در صف عقب و پشت سر هم جا هست، به صورت قهقرائی می رود و در آنجا می ایستد، و این مقدار حرکت در نماز مجاز است، البته این در صورت خاصی است و آنکه اولاً فشار برای ماموم باشد و در صف جلوتر یا صف عقب تر جا باشد، دراین صورت این مقدار حرکت جایز است، منتها دوتا شرط دارد:

ص: ۳۱۹

الف: از قبله منحرف نشود،

ب: صورت صلاتی محو نشود و از بین نرود، یعنی به گونه ای نشود که این آدم با حرکات ناموزون خودش حالت نماز را از دست بدهد، با این دو شرط می فرماید اشکالی ندارد.

متن عروه الوثقی

المسأله الثانیه عشر: یجوز للمأموم مع ضیق الصفّ أن یتقدّم إلی الصفّ السابق أو یتأخر إلی اللاحق إذا رأی خللاً فیهما لکن علی وجه لا ینحرف عن القبله فیمشی القهقری

اتفاقاً این مسئله منصوص هم است،یعنی ما در این زمینه روایت هم داریم:

۱ــ محمد بن الحسن طوسی- باسناده عن محمد بن علی بن محبوب- این غیر از حسن بن محبوب است که از اصحاب امام

کاظم می باشد، متولد ۱۵۰، متوفای ۲۲۴، ولی محمد بن علی بن محبوب، «عاصر الأئمه و لم یرو عنهم»، یعنی با اینکه در زمان ائمه علیهم السلام بوده، اما روایت از آن حضرات ندارد، معاصر با امام حسن عسکری علیه السلام بوده است، پس هر موقع بگویند: عن ابن محبوب، مراد حسن بن محبوب است، ولی هر گاه بگویند: عن محمد بن علی بن محبوب، این «فیمن لم یروی عنهم علیهم السلام است»، یعنی با اینکه زمان ائمه علیهم السلام را درک کرده است، اما روایت از آن حضرات ندارد، ولذا مرحوم شیخ به کتاب ایشان سند دارد، چون شیخ در ۴۶۰ زندگی می کرده نه در زمان امام حسن عسکری علیه السلام، و حال آنکه محمد بن علی بن محبوب در حدود ۲۵۰ یا ۲۷۰ وفات کرده، قهراً نسبت به ایشان سند دارد در مشیخه- عن محمد بن أحمد،- این محمد بن أحمد بن عمران اشعری است- عن العمرکی عن علی بن جعفر قال:« سألت موسی بن جعفر علیه السلام عن القیام خلف الإمام فی الصف ما حدّه؟ قال: إقامه ما استطعت، فاذا قعدت فضاق المکان فتقدّم أو تأخر فلابأس» الوسائل: ج۵، الباب ۷۰ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۱.

حـال قعود موضوعیت نـدارد، بلکه طریقیت دارد، یعنی در حـال ایسـتادن هم انسان می توانـد عقب یا جلو برود، منتها در حال قعود انسان بهتر ضـیقی و تنگی مکان را احساس می کنـد، فلـذا روایت اختصاص به حالت قعود ندارد، بلکه هم حالت قعود را می گیرد و هم حال قیام را.

۲: وعن الحسن بن علیّ، عن عیسـی بن هشام، عن أبی إسـماعیل کاتب شـریح، عن أبی عتاب، (زیاد) مولی آل دعش، عن أبی عبـد الله علیه السـلام قـال: «سـمعته یقول: أقیمواصـفوفکم إذا رأیتم خللاًـ - خالی گاه-، و لا علیک أن تأخـذ ورائک إذا رأیت ضیقاً فی الصـفوف أن تمشی فتتمّ الصف الّذی خلفک، أو تمشی منحرفاً فتتمّ الصف الذی قداّ مک فهو خیر، ثم قال: إن رسول الله صلّی الله علیه و آله قال: أقیموا صفوفکم فانی أنظر إلیکم من خلفی لتقیمن (لیقیمن) صفوفکم أو لیخالفن الله بین قلوبکم».

الوسائل: ج۵، الباب ۷۰ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۹.

المسأله الثالثه عشر

مسئله سـیزدهم این است که اول وقت است، من اگر بخواهم اول وقت نمـاز بخوانم، ناچـارم که فرادی بخوانم، و اگر بخواهم نمازم را با جماعت بخوانم بایـد منتظر بمانم تا کمی از اول وقت سپری شود وجماعت منقعد شود، این ناظر به عمل اهل سـنت است، اهل سـنت هیچ وقت ظهر را در اول وقت نمی خوانند، بلکه صبر می کنند تا حدود بیست دقیقه یا سی دقیقه از اول ظهر بگـذرد، آنگـاه نمـاز ظهر را می خواننـد، چرا؟ می گوینـد چون پیغمبر اکرم فرمود: أخّروا الصـلاه البته حضـرت در موقع گرما فرموده،ولی آنها از این حدیث مطلق برداشت کرده اند- راوی سوال می کند که: یابن رسول الله! من اگر بخواهم در اول وقت نمـازم را بخوانم، بایـد فرادی بخوانم، اما اگر بخواهم با جماعت بخوانم، بایـد مقـداری صبر کنم تا کمی از اول وقت بگـذرد، کدام بهتر است، آیا صبر کنم تا جماعت بر گزار شود یا فرادی بخوانم؟

حضرت می فرماید صبر کنم، فضیلت جماعت را درک کن، معلوم می شود که در آن زمان شیعیان هم این کار را می کردند،یعنی مقداری عقب تر نماز می خواندند، البته در اینجا محل بحث امام است، فلذا می گوید اگر تنها بخوانم اول وقت است، اما اگر بخواهم با جماعت بخوانم، ناچارم که دیرتر بخوانم، ولی علی الظاهر امام مدخلیت نداشته باشد، بلکه میزان این است که فضیلت جماعت مقدم است بر فضیلت وقت و لو فرادی، البته در روایت امام است، یعنی می گوید امامم، فرادی بخوانم اول وقت است، ولی اگر بخواهم امامت بکنم، باید مقداری صبر کنم تا مقداری از وقت بگذرد، حضرت دومی را ترجیح می دهد.

گاهی تصور می شود که مرکز این حدیث فقط امام است، ماموم یک چنین حقی را ندارد، یعنی ماموم باید اول وقت را بر جماعت مقدم بدارد، ولی ما می گوییم امام جنبه ی مثالی دارد، مورد است و مورد مخصّص نیست، البته این در صورتی است که وقت فضیلت نگذرد، وقت فضیلت این است که سایه ی شاخص به مقدار شاخص باقی ماند، از آن مقدار نگذرد، و الا اگر امامی است که حتی بعد از شاخص نماز بخواند، در اینجا اول وقت مقدم بر جماعت است.

۱: محمّد بن الحسین باسناده عن جمیل بن صالح:« أنّه سأل الصادق علیه السلام أیّهما أفضل؟ أیصلّی الرجل لنفسه فی أوّل الوقت، أو یؤخّر قلیلاً، ویصلّی بأهل مسجده إذا کان إمامهم؟قال: یؤخّر و یصلّی بأهل مسجده إذا کان هو الإمام» الوسائل: ج ۵، الباب۷۴ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۱.

دیدگاه آیه الله خوئی نسبت به روایت جمیل بن صالح

مرحوم آیه الله خوئی می فرماید این روایت ضعیف است، زیرا بین مرحوم صدوق و جمیل بن صالح، افرادی در سند قرار گرفته اند که توثیق نشده اند.

روایت جمیل بن صالح از منظر استاد سبحانی

ولی ما این مشکل را حل کردیم و گفتیم کتاب «من لا یحضره الفقیه» استثنائی است، چون خودش می گوید این روایاتی را که من نقل می کنم، از کتب مواتره، متضافره و مشهوره نقل می کنم، اینکه سند را ذکر می کند، با ذکر سند می خواهد روایت را از حالت ارسالی بیرون کند و به اصطلاح جنبه ی تبرکی دارد، ایشان در اول کتاب «من لا یحضره الفقیه» می گوید من این روایات را از کتب مشهوره عند الأصحاب می آورم و کتاب های مشهوره سند نمی خواهد،همان گونه که کافی سند نمی خواهد، یعنی ما که از کتاب کافی نقل می کنیم، نسبت به کتاب کافی سند نداریم، چرا کتاب کافی سند نمی خواهد؟

چون کتاب کافی نسبت به مؤلّفش مشهور است و لذا اگر در سندش فرد غیر موثقی هم باشد، سبب ضعف روایت نیست.

«أنّه سأل الصادق علیه السلام أیّهما أفضل؟ أیصلّی الرجل لنفسه فی أوّل الوقت، أو یؤخّر قلیلاً، ویصلّی بأهل مسجده إذا کان إمامهم؟قال: یؤخّر و یصلّی بأهل مسجده إذا کان هو الإمام» الوسائل: ج ۵، الباب۷۴ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۱.

البته شرطش این است که وقت فضیلتش نگذرد، تاخیرش یک تاخیر مختصری باشد. و اینکه روایت فقط امام را می گوید، از باب مثال است نه اینکه مورد مخصّص باشد.

متن عروه الوثقی

یستحب انتظار ا لجماعه إماماً أو مأموماً و أفضل من الصلاه فی أول الوقت منفرداً، و کذا یستحب اختیار الجماعه مع التخفیف علی الصلاه فرادی مع الإطاله.

اگر تنها نماز بخواند، طول می دهد، اما اگر با جماعت نماز بخواند ناچار است که مختصر کند تا مردم فرار نکنند. جماعت با تاخیر مقدم است بر فرادای مع الاطاله.

الفرع الثانی: یستحب اختیار الجماعه مع التخفیف أفضل علی الفرادی مع الاطاله فتدل علیه معتبره جمیل بن صالح، قال: و سأله رجل فقال:« إنّ لی مسجداً علی باب داری، فأیّهما أفضل أصلّی فی منزلی فأطیل الصلاه أو أصلّی بهم و أخفّف؟ فکتب: صلّ بهم و أحسن الصلاه و لا تثقل» یعنی نماز را بر مردم سنگین نکن.

الوسائل: ج ۵، الباب۷۴ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۲.

المسأله الرابعه عشر

یستحب الجماعه فی السفینه الواحده و فی السفن المتعدده للرجال و النساء، و لکن تکره الجماعه فی بطون الأودیه.

در اینجا سه فرع است، جماعت در سفینه و کشتی واحد مستحب است، جماعت در کشتی های متعدد هم مستحب است، اما در وسط بیابان نماز خواندن مکروه است، منتها کشتی های این زمان را در نظر نگیرید که غل پیکر و اقیانوس پیما هستند، این ناظر به زمان و عصر امام صادق علیه السلام است،کشتی های آن زمان همانند لنج های این زمان بوده و شاید یک کمی بزرگتر، و آنها هیچ وقت در وسط دریا راه نمی رفتند بلکه در کنار دریا راه می رفتند، یعنی در آن زمان امکان نداشت که کسی در وسط دریا راه برود،غالباً آنها فاصله ی شان با ساحل در حدود یک کیلومتر یا دو کیلومتر بوده است که اگر یک موقع مشکلی پیش آمد و باد نیامد، از گرسنگی نمیرند، چون کشتی های آن زمان، کشتی بادی بوده که اگر باد نمی آمد، کشتی در وسط دریا می ایستاد،و اگر در وسط دریا می رفتند، امواج کوه پیکر کشتی های را وارونه می کردند و لذا غالباً از کنار ساحل می رفتند و در حدود دو یا سه کیلومتر با ساحل فاصله داشتند، من فکر می کنم که این سوالی که می کند راجع به دجله یا فرات است، البته فرات سابق خیلی نهر بزرگی بود که گاهی لب به لب آب می آمد، برای اینکه پیاده نشوند در ساحل، فلذا می خواستند که در همان سفینه نماز بخوانند،اشکالی ندارد، اما غالباً سفینه های آن زمان کمی حرکت و لرزش داشتند، یعنی سکونت خاصی نداشتند، حضرت می فرماید مانع ندارد،یعنی در سفینه ی واحده نماز بخوانید، این حرکت کم مضر نیست.

ص: ۳۲۴

اما کشتی های متعدد چطور، مثلاً دو یا سه کشتی را به هم پیوند می زدند و با طناب می بستند، امام در کشتی اول می ایستاد، بقیه در کشتی های دیگر، آن هم اشکال ندارد، منتها به شرط اینکه سفینه امام مقدم باشد، یعنی به گونه ای نباشد که سفینه ماموم جلوتر از سفینه امام باشد، اگر سفینه امام جلوتر است، سفینه های بعدی عقب تر است،اشکالی ندارد.

پس حیثیت سوال از این نظر است که گاهی حرکت است و انسان نمی تواند خودش را خودرای کند، می گوید اشکالی ندارد، و علی الظاهر در حال اختیار هم اجازه داده اند، یعنی حال اضطرار لازم نیست. چون دو مرتبه این کشتی را به ساحل آوردن و نماز خواندن در جای خشکی یکنوع حرجی بوده است، فلذا اجازه می دهد که در همان کشتی نماز بخوانند و اینکه گاهی ممکن است کشتی را آب حرکت بدهد مضر نیست.

بنابراین، دوران این مسئله سپری شده است، یعنی ما در این زمان یک چنین کشتی های نداریم، چون کشتی های این زمان بسیار سنگین هستند و اصلاً حرکت ندارند و همه در آن نماز می خوانند.

متن عروه الوثقی

یستحب الجماعه فی السفینه الواحده و فی السفن المتعدده للرّجال و النساء، و لکن تکره الجماعه فی بطون الأودیه.

یقع الکلام تاره فی إقامه الجماعه فی سفینه و فی سفن متعدده، و اُخری کراهه إقامه الجماعه فی بطون الأودیه.

أمّا الأوّل: - یعنی کشتی- فقال الشیخ:

لا یجوز أن تکون سفینه المأموم قدّام سفینه الإمام فإن تقدّمت فی حال الصلاه لم تبطل الصلاه، و للشافعی فیه قولان، قال فی القدیم یصحّ، و قال_فی الجدید_لایصحّ، یعنی اگر کشتی ماموم بدون اختیار از کشتی امام جلوتر زد، اشکال ندارد و گاهی می گوید اشکال دارد.

ثم استدل بأن كون تقدم سفينه المأموم على سفينه الإمام مبطلاً للصلاه يحتاج إلى دليل.

وظاهر العباره أنّه افترض صحّه الصلاه فى سفينه و سفينتين و إنّما تكّلم فى تقدم سفينه المأموم على الإمام.

و قال المحقّق: الجماعه جائزه فى السفينه الواحده و فى سفن عدّه سواء أتصلت السفن أو انفصلت. شرائع الإسلام: ۱/۱۳۹.

ويدلّ على جواز إقامه الجماعه فى السفينه الواحده صحيحه يعقوب بن شعيب عن أبى عبدالله عليه السلام قال: « لا بأس بالصلاه فى جماعه فى السفينه». الوسائل: ج ۵، الباب ۷۳ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث۲.

ونظيرها ما رواه حمّاد بن عيسى قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يسأل عن الصلاه فى السفينه فيقول: « إن استطعتم أن تخرجوا إلى الجُدد جدد،به معناى ساحل است. الجُدد: شاطىء النهر و الأرض الصلبه الّتى يسهل المشى عليها. مجمع البحرين: ۲/۲۱.-

فاخرجوا، فإن لم تقدروا فصلّوا قياماً، و إن لم تستطيعوا فصلّوا قعوداً و تحرّوا القبله» . الوسائل: ج ۳، الباب ۱۳ من أبواب القبله، الحديث ۱۴.

و أما الثانى: أى كراهه الصلاه جماعه فى بطون الأوديه فيدل عليه خبر الجعفرى قال: «كنت مع أبى الحسن عليه السلام فى السفينه فى دجله فحضرت الصلاه، فقلت: جعلت فداك، نصلّى فى جماعه؟ قال: فقال: لا تصلّ فى بطن واد جماعه». الوسائل: ج ۵، الباب ۷۳ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ۴.

يعنى اگر در خود كشتى نماز بخوانيد، بهتر از اين است كه در وادى و مسيل نماز بخوانيد.

المسأله الخامسه عشر

يستحب اختيار الإمام على الإقتداء، فللإمام-إذا أحسن بقيامه و قراءته، و ركوعه و سجوده- مثل أجر من صلّى مقتدياً به، و لا ينقص من أجرهم شىء.

ص: ۳۲۶

کراهت دارد کسی امامت کند بر جمعیتی که مردم او را نمی خواهند، بهتر این است که امام مسجد را خود ماموم انتخاب کنند و ما در این زمینه روایت هم داریم:

۱: و باسناده عن شعیب بن واقد، و عن الحسین بن زید، عن الصادق، عن آبائه علیهم السلام:((فی حدیث المناهی) قال:

« و نهی أن یؤمّ الرجل قوماً إلّا باذنهم و قال: من أمّ قوماً باذنهم و هم به راضون فاقتصد بهم فی حضوره، و أحسن صلاته بقیامه و قراءته و رکوعه و سجوده و قعوده فله امام – مثل أجر القوم، و لا ـ ینقص عن أجورهم شیء» الوسائل: ج ۵، الباب ۲۷ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۲.

ولی یکی از اصحاب درس(آقای کرمانی) اصرار دارند که عبارت عروه معنایش این است که اگر انسان امام باشد، بهتر از این است که ماموم باشد و اضافه می کند که عبارت عروه که می فرماید: «یستحب اختیار الإمام علی الإقتداء» اشتباه است، یعنی باید به جای الإمام، کلمه ی «الإمامه» را بنهیم و بگوییم: «یستحب اختیار الإمامه علی الإقتداء» که در این صورت حدیث دلیل بر مدعای ما نخواهد شد.

جواز اقتدا به عبد و غلام کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواز اقتدا به عبد و غلام

قبل از آنکه وارد مسئله ی بعدی شویم، لازم است اشاره به ابهامی که در حدیث قبلی بود بکنیم بحث در این جمله ی حدیث بود که حضرت فرمود:« لا علیک»، من بعد از تفکر به این نتیجه رسیدم که« لا علیک»، به معنای «لا بأس علیک»،به تعبیر دیگر «لا جناح علیک»، اگر حدیث را این گونه معنا کنیم، حدیث اولش با آخرش هماهنگ می شود، یعنی یکی از دو کار را انجام بدهید، یا عقب عقب بروید و ملحق به صف عقب بشوید، یا جلوتر بروید و به صف اول ملحق بشوید، اما به شرط اینکه از قبله منحرف نشوید، ما جمله «لا علیک» را در جلسه ی قبل این گونه معنا کردیم که «لا یجوز علیک» ولذا با ذیلش تناقض پیدا می کرد، ولی اگر بگوییم: «لآـ علیک» به معنای «لاـ بأس علیك أو لا جناح علیك» قهراً یکی از دو کار را انجام بدهید، یعنی یا عقب عقب بروید و به صف عقب ملحق بشوید یا جلو بروید و به صف جلوی ملحق بشود.

ص: ۳۲۷

المسأله السادسه

لا بأس بالإقتداء بالعبد إذا کان عارفاً بالصلاه و أحکامها.

آیا عبد می تواند امامت کند یا نه؟

یک روایت داریم که عبد فقط برای خانواده ی خودش می تواند امامت کند نه برای دیگران، البته این روایت حمل بر

استحباب شده است، یعنی مستحب است که برای خانواده خودش امامت کند نه اینکه معنایش این باشد که برای دیگران حق امامت ندارد، چون اگر بگوییم برای دیگران نمی تواند امامت کند، گفتن این حرف با روح اسلام نمی سازد، چون اسلام می گوید «و لعبد مؤمن من عبد مشرک»، عبدی که مومن باشد با دیگران فرق نمی کند بنابراین، آن روایت را حمل بر استحباب می کنیم، یعنی بهتر است که برای خانواده خودش امامت کند و آنها را راهنمائی کند، اما اینکه بگوییم برای دیگران جایز نیست که امامت کند، این از حدیث استفاده نمی شود.

المسأله السابعه عشر

الأحوط ترک القراءه فی الأولیین من الإخفاتیه، و إن کان الأقوی الجواز مع الکراهه، کما مرّ.

حال این سوال مطرح است که چرا ایشان این مسئله را در اینجا مطرح کرده است؟

ممکن است در جواب بگوییم که چون می خواهد مکروهات صلات جماعت را بیان کند، همین امر سبب شده است که در اینجا مطرح کند و الا ما قبلاً این مسئله را خواندیم که ماموم در صلوات اخفاتیه قرائت را نخواند، حتی ما قائل به تحریم شدیم نه کراهت، یعنی گفتیم حرام است که ماموم در صلوات اخفاتییه قرائت را بخواند، در صلوات جهریه در صورتی که نشنود اشکالی ندارد، علت اینکه اینجا آورده، چون می خواهد مکروهات صلات جماعت را بیان کند، فلذا اینجا هم آورده و الا جای این مسئله اینجا نیست.

ص: ۳۲۸

المسأله الثامنه عشر

یکره تمکین الصبیان من الصف الأول علی ما ذکره المشهور، و إن کانوا ممیزین.

مسئله ی هیجدهم این است که نباید بچه های نابالغ را در صف اول جماعت قرار داد، ولی باید دانست که ظاهراً این مسئله روایت ندارد، در عین حال مرحوم سید فتوا می دهد و می گوید کراهت دارد که صبیان را در صف اول جماعت قرار بدهند هر چند آنان ممیز هم باشند، این مسئله هر چند دلیل ندارد،منتها می شود از یک جای دیگر استفاده کرد و آن این است که ما در روایت داریم که در صف اول عالمان، آگاهان و خردمندان بایستند، که اگر روزی امام اشتباه کرد، اشتباه امام را رفع کنند، یعنی اگر امام قرائت را غلط خواند، قرائت امام را تصحیح کنند، از این روایت می توانیم استفاده کنیم که صبیان نباید در صف اول بایستند، چون آنان دارای یک چنین قدرتی نیستند.

علاوه براین، ممکن است امام غش کند یا محدث بشود، در این صورت باید دست یک نفر را بگیرد و سر جای خودش بنشاند،اگر نابالغ باشد، نابالغ نمی تواند برای بالغ امامت کند.

بنابراین، هر چند این مسئله روایت ندراد ولی می شود از اینجا و آنجا دست و پا کرد (منّا منّا) و یک دلیلی برایش تراشید و آن اینکه در حدیث داریم که در صف اول باید اهل فضل و اهل علم بایستند که اگر احیاناً برای امام عذری پیش آمد، جای امام را بگیرند و این در صورتی ممکن است که در صف اول بالغ ها باشند و غیر بالغ ها نمی تواند جای امام را پر کنند.

ص: ۳۲۹

و لعلّ القوم اعتمدوا فی ذلک علی ما اتفقوا علیه من استحباب کون أهل الفضل فی الصف الأول، قال فی المدارک: هذا موضع وفاق بین العلماء و المراد من أهل الفضل أهل المزیه الکامله من علم أو عمل أو عقل، و إنّما استحب کونهم بالصف الأول، لأنّ أفضل الصفوف أولّها فیکون الأفضل للأفضل.

روی الکلینی عن حابر عن أبی جعفر علیه السلام قال:« لیکن الذین یلون الإمام أولی الأحلام منکم و النهی، فإن نسی الإمام أو تعایی قوموه» الوسائل: ج ۵، الباب ۷ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۲.

کلمه ی «حلم» در اینجا به معنای عقل است، أولی الأحلام، یعنی صاحبان عقل و خرد، کما اینکه کلمه ی «عی» به معنای عجز است، «تعایی» یعنی عاجز بشود.

المسأله التاسعه عشر

تصویر مسئله این است که شخص یک نمازی می خواند، گاهی در این نماز خللی است، یعنی احتمال خلل در آن می دهد، گاهی یک نماز صحیحی خوانده است که هیچ گونه احتمال خلل را در آن نمی دهد،

فعلاً ـ بحث ما در جایی است که نماز خوانده، ولی دلش چرکین است، یعنی احتمال خلل می دهد، این خودش سه صورت دارد:

الف: گاهی منفرداً خوانده، احتمال خلل می دهد.

ب: گاهی امام بوده و احتمال خلل می دهد.

ج: گاهی ماموم بوده و احتمال خلل می دهد.

پس مسئله سه صورت پیدا کرد:

۱: صلّی منفرداً مع إحتمال الخلل، ۲: صلّی إماماً مع إحتمال الخلل،۳: صلّی مأموماً مع إحتمال الخلل.

در مجموع نه قسم می شود، چطور؟

چون هنگامی که اعاده می کنـد، هر کـدام سه صورت دارد، آنجا که منفرداً خوانده، گاهی منفرداً اعاده می کند، گاهی إماماً اعاده می کند و گاهی مأموماً اعاده می کند.

آنجا هم که إماماً خوانده است، موقع اعاده، گاهی منفرداً اعاده می کند، گاهی إماماً و گاهی مأموماً اعاده می کند.

آنجـا که مأمومـاً خوانـده است و احتمـال خلل می دهـد، موقع اعاده گاهی منفرداً اعاده می کنـد و گاهی إماماً و گاهی مأموماً اعاده می کند، فصارت الصوره الأولی تسعه،

سوال این است که آیا این اعاده ها جایز است یا جایز نیست؟

و بحث مـا هم در جـایی است که نمـاز را خوانـده و احتمـال خلـل در نمازش بدهـد.سه ضـرب در سه می شود نه تا. «فصارت الأقسام تسعه»، صورت یکی است که احتمال خلل باشد، اقسام نه تاست.

آیا این اعاده ها جایز است یا جایز نیست؟

نتیجه اینکه شش تای آن اشکال ندارد، اما سه تای دیگرش اشکال دارد.

۱: من نمازم را فرادی خوانـدم و احتمال خلل می دهم و می خواهم دو مرتبه فرادی اعاده کنم، این اشـکالی ندارد، چرا؟ چون معنـای احتیـاط همین است، فلـذا اگر اولی درست است، دومی لغـو است و اگر اولی باطـل بـوده، این دومی جـای او را پر می کند.

۲: فرادی نمـاز خوانـدم و احتمـال خلـل می دهم، و می خواهم إمامـاً اعاده کنم، آیا می توانم امام باشم؟ نمی توانم امام بشوم، چرا؟ چون امـام بایـد ذمه اش مشـغول بشود، یعنی نمـاز به گردنش باشـد و حال آنکه من نمی دانم که نماز به گردنم است یا نه،چون علم به خلل ندارم بلکه احتمال خلل می دهم. فلذا نمی توانم امام بشوم.

ص: ۳۳۱

۳: نمازم را فرادی خوانده ام، ولی احتمال خلل در آن می دهم، می خواهم مأموماً آن را اعاده کنم، آیا این جایز است یا نه؟ اشکالی ندارد، چون حتی اگر انسان احتمال خلل هم ندهد و نمازش را فرادی بخواند، می تواند آن را جماعه هم بخواند.

پس در صورت اول که فرادی نماز خوانده بودم، هر سه قسمش را بیان کردیم که از آن سه قسم، فقط در یک قسمش اعاده جایز نبود و آن صورتی بود که بخواهد اماماً اعاده کند، چون امام باید علم به تکلیف داشته باشد و این علم به تکلیف ندارد بلکه احتمال تکلیف را می دهد. اما دو صورت دیگرش اشکالی ندارد.

صورت دوم

الف: إماماً نمازم را خواندم، ولی احتمال خلل می دهم، آیا می توانم فرادی اعاده کنم؟ بلی! اشکالی ندارد،

ب:نمازم را اماماً خوانده بودم، ولی در آن احتمال خلل می دهم، آیا می توانم اماماً اعاده کنم؟ نه! یعنی نمی توانم آن را إماماً اعاده کنم، چرا؟ چون علم به تکلیف ندارم.

ج:اماماً خوانده بودم و احتمال خلل می دهم، آیا می توانم مأموماً آن را اعاده کنم؟ اشکالی ندارد، چرا؟ چون اگر نماز اولم درست بوده که چه بهتر، و اگر درست نبوده، این می شود جانشین او.

صورت سوم

۱:نمازم را مأموماً خوانده بودم، ولی احتمال خلل می دهم، آیا می توانم آن را به صورت فرادی اعاده کنم؟ اشکالی ندارد، یعنی می توانم آن را به صورت فرادی اعاده کنم.

۲: مأموماً نمازم را خوانده بودم، ولی در آن احتمال خلل می دهم و می خواهم آن را مأموماً اعاده کنم، آیا جایز است یا جایز نیست؟ اشکالی ندارد، یعنی جایز است.

ص: ۳۳۲

۳: نمازم را مأموماً خوانـدم، ولی احتمال خلل می دهم، می توانم آن را إماماً اعاده کنم؟ نمی توانم إماماً اعاده کنم، چرا؟ چون امام باید علم به تکلیف داشته باشد و حال آنکه من علم به تکلیف ندارم بلکه احتمال تکلیف را می دهم.

بنابراین، از نه صورت، شش صورتش جایز است و سه صورت دیگرش جایز نیست و آن جایی است که إماماً اعاده کند.

تحقیق المسأله بحاجه إلی بیان صورها اجمالاً و حاصل الصور ثمانیه عشر که نه تای آن را خواندیم- لأنّه:

إمّا أن یحتمل الخلل، أو لا یحتمل الخلل و کل علی أقسام تسع. لأنه إذا احتمل الخلل إما أن یکون قـد صـلاها منفردا أو جماعه إماما أو مأموماً.

و علی التقادیر الثلاثه إمّا أن یعیدها منفردا، أو إماما أو مأموماً فتکون الأقسام تسعه:

و هکذا إذا لم یحتمل الخلل، فامّا أن یکون قد صلاها منفردا أو جماعه إماما أو جماعه مأموما.

أقول: و المقسم الأصلی لهذه الصور عباره عن أمرین:

الأول: إذا أراد الإعاده و احتمل فیما صلاه خللاً.

الثانی: إذا أراد الإعاده و لم یحتمل فیما صلاه خللاً.

و إلیک بیان صور کل من المقسمین:

الأمر الأول: إذا صلّی و احتمل الخلل فی صلاته فهو علی صور، إما إن یکون:

قد صلاها منفردا.

الثانی أو صلاها جماعه إماما.

إو صلاها جماعه مأموما.

أما الصوره الأولی: أی إذا صلاها منفرداً، فإمّا

الف: أن یعیدها منفردا.

ب: أن يعيدها جماعه مأموما.

ج: أن يعيدها جماعه إماما.

أما القسم الأول : أى أن يعيدها منفرداً ، فلا مانع منه لأنه من باب الاحتياط الذى هو حسن على كلّ حال.

و أما القسم الثانی: أى أن يعيدها جماعه مأموماً فهو أيضا كالأول، مطلوب من باب الاحتياط مضافا إلى ما دل من جواز اعاده الصلاه جماعه إذا صلاها فرادى كصحيحه هشام بن سالم الآتيه.

و أما القسم الثالث: فلا تجوز له الاعاده إماما و ذلک لسقوط التكليف شرعاً ظاهراً و عدم العلم بفساد صلاته و بالتالى لا يعلم بوجوب المعاده فلا تجوز له الإمامه فيها.

بله! ما یکجا را استثنا کردیم و آن جایی است که خلل شان مشترک باشد، یعنی هم امام خلل دارد و ماموم، مثلاً هردونفر شان در حال فرادی تسبیحات اربعه را یکبار خوانده اند، فلذا دل شان چرکین است که چرا تسبیحات اربعه را یکبار خوانده اند، از این رو می خواهند نماز شان را اعاده کنند، در اینجا هردو می توانند امام باشند و حال آنکه علم به وجوب ندارند، چرا؟ چون اگر نماز شان باطل باشد، این نماز واجب است، و اگر نماز شان صحیح باشد، این نماز دوم لغو است،بنابراین، کسی که علم به وجوب تکلیف ندارد، نمی تواند امام باشد مگر اینکه امام و ماموم شکل خلل شان یکی باشد.

نعم إذا كان سبب إحتمال الخلل أمرا مشتركا عند كلّ من الإمام و المأموم كما إذا صلّى كلّ منهم بتسبيحه واحده- مع احتمال وجوب ثلاث تسبيحات- فيجوز لهما الإعاده جماعه إذا لو كانت الصلاه الأولى غير صحيحه فالمعاده فرض يجوز الاقتداء فيها ولو كانت الأولى صحيحه فالمعاده تكون أمرا لغوا شأن كلّ احتياط إذا لم يوافق الواقع.

هذا كلّه إذا صلّی منفرداً.

صورت دوم

صورت دوم این است که شخص نمازش را إماماً خوانده ولی دلش چرکین است، یعنی احتمل خلل در نمازش می دهد، حالا می خواهد اعاده کند،این هم سه قسم است:

الف: گاهی می خواهد به صورت فرادی اعاده کند.

ب: گاهی می خواهد به صورت جماعت اعاده نماید، یعنی إماماً می خواهد اعاده کند.

ج: گاهی مأموماً می خواهد اعاده کند.

اگر به صورت فرادی بخواهد اعاده کند،اشکالی ندارد.

أما الصوره الثانیه: أعنی إذا صلاها جماعه إماماً، فتجوز له الإعاده منفرداً و مأموماً- به جهت اینکه اگر اولی صحیح باشد، این لغو است و اگر اولی باطل باشد، این دومی جانشین آن می شود و اتفاقاً همه ی احتیاط ها از همین قبیل است- لأنّه من باب الاحتیاط الحسن علی کلّ حال و لا تجوز إماماً للعلّه المذکوره فی الحاله الاولی چون امام باید علم به وجوب تکلیف داشته باشد و این علم ندارد- لعدم العلم بکونها فرضاً حتّی یصحّ إماماً.

صورت سوم

صورت سوم این است که مأموماً نماز خوانده، ولی احتمال خلل می دهد، این هم خودش سه حالت دارد:

۱: گاهی فرادی می خواهد اعاده کند، اعاده اشکالی ندارد.

۲: گاهی مأموماً می خواهد اعاده کند، باز هم اشکالی ندارد.

۳: إماماً می خواهد اعاده کند، این اشکال دارد و نمی تواند إماماً اعاده کند.

وأما الصوره الثالثه: أعنی إذا صلاها جماعه مأموماً فتجوز له الإعاده منفرداً و مأموماً و لا تجوز إماماً. تا اینجا صورت اولی با اقسام نه گانه اش تمام شد.

هذا كلّه فیما لو احتمل الخلل. فتلخص جواز الاعاده مطلقاً إلّا إذا صلّا ها فرادی أو جماعه فلا تصح الاعاده إماماً.

صورت دوم

صورت دوم این است که نمازش را خوانـده، ولی هز گز احتمال خلل در آن نمی دهـد و در عین حال می خواهـد اعاده کند، آیا اعاده جایز است یا جایز نیست؟

در اینجا بایـد نه قسم را تصور کنیم، یعنی فرادی خوانـده بـدون اینکه خللی در نمازش باشـد، مأموماً خوانـده، باز هم خللی در نمازش نیست، إماماً خوانده بدون اینکه خللی در آن باشد.

گاهی فرادی خوانـده و می خواهـد فرادی هم اعاده کنـد، فرادی خوانـده، ولی مأموماً می خواهـد اعاده کند، فرادی خوانده، و می خواهد إماماً اعاده کند.

گاهی نمازش را إماماً خوانـده، ولی می خواهـد فرادی اعاده کنـد، إماماً خوانده و می خواهد مأموماً اعاده کند، إماماً خوانده و می خواهد إماماً اعاده کند.

مأموماً نمازش را خوانـده، ولی می خواهـد منفرداً اعاده کنـد، مأموماً خوانـده و می خواهد دوباره مأموماً هم اعاده کند، مأموماً خوانده و می خواهد إماماً اعاده کند، که در مجموع نه قسم می شوند

حکم این صورت چیست؟ در این نه قسم یک روایت داریم که بایـد در آن دقت کنیم،ما نخست همان فرادی را می خوانیم و بقیه را برای جلسه ی آینده می گذاریم.

فرادی نماز خوانـدم بـدون اینکه خللی داشـته باشد، می خواهم فرادی بخوانم، آیا اعاده جایز است؟ نه،چون لغو است، یعنی نه امر اولی دارد و نه امر ثانوی.

فرادی خوانده بدون خلل، ولی می خواهد مأموماً اعاده کند، این اشکال ندارد و در این زمینه روایت هم داریم:

متن روایت

صحیحه هشام بن سالم فی الرّجل یصلّی الصلاه وحده،ثم یجد جماعه قال: «یصلّی معهم و یجعلها الفریضه إن شاء» الوسائل: ج۵، الباب ۵۴ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۱. به گونه ای که اولی می شود نافله و دومی می شود فریضه.

نعم یظهر من روایه أخری أنّ له أن یجعل المعاده قضاءً لما فات، ففی موثقه إسحاق بن عمّار قال قلت لأبی عبد الله علیه السلام تقام الصلاه و قد صلّیت، فقال: «صلّ و اجعلها لما فات» الوسائل: ج۵، الباب ۵۵ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۱.

سومی این است که فرادی نماز خوانده بدون اینکه نمازش خللی داشته باشد، ولی می خواهد إماماً اعاده کند، آیا این اعاده صحیح است؟ ظاهراً اشکال ندارد، چون روایت داریم

متن روایت

ففی صحیحه اسماعیل بن بزیغ قال کتبت إلی أبی الحسن علیه السلام إنّی أحضر المساجد مع جیرتی و غیرهم فیأمرونی بالصّلاه بهم، و قد صلّیت قبل أن آتیهم و ربّما صلّی خلفی من یقتدی بصلاتی و المستضعف و الجاهل، فأکره أن أتقدّم و قد صلّیت لحال من یصلّی بصلاتی ممّن سمیت لک، فمرنی فی ذلک بأمرک أنتهی إلیه و أعمل به، إن شاء الله، فکتب علیه السلام: «صلّ بهم». الوسائل: ج۵، الباب ۵۴ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۵.

بنابراین، اگر یک نفر نمازش را فرادی خوانده باشد،هم می تواند ماموم بشود و هم می تواند امام باشد، یعنی در عین حالی که نماز واجب بر گردنش نیست، باز هم می تواند هم امام بشود و هم ماموم،ولی این استثنا است. چون در اینجا روایت داریم.

حکم اعاده صلات مع احتمال خلل یا عدم احتمال خلل کتاب الصلوه

ص: ۳۳۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم اعاده صلات مع احتمال خلل یا عدم احتمال خلل

همان گونه که بیان شد ما هیجده صورت داشتیم، یک جدول هم در آنجا کشیدیم و با یک اشکالی هم مواجه شدیم، الآن می خواهیم همه را یک کاسه بحث کنیم و آن اشکال را هم رفع کنیم، گفتیم آدمی که نماز خوانده و می خواهد نماز خودش را اعاده کند، این دو مقسم دارد:

الف: گاهی در آن نمازی که خوانده احتمال خلل می دهد.

ب: و گاهی در آن نمازی که خوانده احتمال خلل نمی دهد، هر کدام از این دوتا نه صورت دارد، زیرا یا منفرداً خوانده، اعاده اش سه صورت دارد:

۱: منفرداً خوانده و منفرداً هم اعاده می کند،

۲: منفرداً خوانده،اماماً اعاده می کند.

۳: منفرداً خوانده، مأموماً اعاده می کند.

إماماً خوانده، این خودش باز سه صورت دارد:

گاهی منفرداً اعاده می کند ،گاهی مأموماً اعاده می کند و گاهی إماماً اعاده می نماید،

گاهی مأموماً خوانده، این باز خودش سه صورت دارد، یعنی گاهی منفردً اعاده می کند، گاهی مأموماً و گاهی إماماً اعاده می کند.

عین همین صورت نه گانه را در شق دوم هم پیاده می کنیم، یعنی آنجا که نماز خوانده، اما اصلاً احتمال خلل نمی دهد، آنهم گاهی منفرداً خوانده، که خودش سه صورت دارد، إماماً خوانده باز سه صورت دارد، مأموماً خوانده، باز سه صورت دارد، که مجموعاً می شود هیجده صورت.

من در اینجا یک قاعده کلی را بیان می کنم، آنگاه سراغ حل جدول می رویم، قاعده این است که اگر ما بخواهیم چیزی را اعاده کنیم، این رهن دو چیز است، یا باید قاعده ی احتیاط شامل آن بشود و یا نص خاصی داشته باشد، قاعده احتیاط در جایی است که انسان احتمال خلل بدهد، در آنجا قاعده احتیاط جاری است، اما در جایی که انسان اصلاً احتمال خلل را نمی دهد، جای احتیاط نیست بلکه جای نص خاص است، چرا؟ چون عبادت را دو مرتبه خواندن، مجوز می خواهد، چه فرادی و چه جماعت، إماماً مأموماً، زیرا عبادت یک امر توقیفی است و امر توقیفی دلیل می خواهد، بنابراین، اگر احتمال خلل می دهد قاعده احتیاط کافی است به شرط اینکه مانع نداشته باشد، اما آنجایی که احتمال خلل نمی دهد، جای قاعده احتیاط نیست،

بلکه باید سراغ نص خاص برویم، اگر نص خاص دلالت کرد که چه بهتر، و الا فلا، در آنجا هم که قاعده احتیاط کافی است، شرظش این است که مانعی نداشته باشد، مثلاً اگر این آدم إماماً خوانده، منتها احتمال خلل می دهد اگر بخواهد دو مرتبه اماماً اعاده کند،این مقرون به مانع است، چرا؟ به جهت اینکه امام فقط می تواند نماز واجب را با جماعت بخواند نه نماز غیر واجب را.

ص: ۳۳۸

پس قواعد این شد که اگر احتمال خلل می دهد، قاعده احتیاط کافی است مشروط به اینکه مقرون به مانع نباشد.

اما اگر احتمال خلل نمی دهد، حتماً باید دلیل خاص داشته باشد، ما در این جا دوتا روایت داریم، ما قبل از هر چیز دیگر این دو روایت را می خوانیم تا حد و حدود مسئله از نظر خاص روشن بشود، آنگاه سراغ جدول می رویم، آن دو روایت عبارتند از روایت اسماعیل بن بزیغ، دیگری هم روایت هشام بن سالم.

روایت اسحاق بن عمّار

و اسحاق بن عمّار ففی موثقه إسحاق بن عمّار قال قلت لأبی عبد الله علیه السلام تقام الصلاه و قد صلّیت، فقال: «صلّ و اجعلها لما فات» الوسائل: ج۵، الباب ۵۵ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۱.

این دو روایت حلش خیلی آسان است، یعنی اگر کسی منفرداً نماز خواند، می تواند آن را با جماعت اعاده کند. این دو روایت را در نظر بگیرید که یکی صحیحه هشام بن سالم است و دیگری موثقه اسحاق بن عمّار است، این دو روایت را در نظر بگیرید که حل شان خیلی آسان است و آنگاه سراغ اسماعیل بن بزیغ می رویم

روایت هشام بن سالم

صحیحه هشام بن سالم فی الرّجل یصلّی الصلاه وحده،ثم یجد جماعه قال: «یصلّی معهم و یجعلها الفریضه إن شاء» الوسائل: ج۵، الباب ۵۴ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۱.

اگر فرادی نماز خواند، می تواند با جماعت اعاده کند، این اطلاق دارد، یعنی خواه احتمال خلل بدهد یا احتمال خلل ندهد، این اطلاق دارد و لذا گفتم در صورتی که احتمال خلل نمی دهد، حتماً باید نص خاصی داشته باشد، این نص خاص است، هم صورت احتمال خلل را می گیرد و هم صورتی را که خلل در کار نباشد.

ص: ۳۳۹

عین همین روایت موثقه اسحاق ابن عمّار است ففی موثقه إسحاق بن عمّار قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام تقام الصلاه و قد صلّیت، فقال: «صلّ و اجعلها لما فات».

از این دو روایت استفاده می شود که اگر کسی منفرداً نماز خواند، جماعتی گیرش آمد، می تواند اعاده کند، هردو قسم را می گیرد، یعنی هم جایی که احتمال خلل بدهد و هم جایی که احتمال خلل ندهد.

از این دو روایت یک مقدار از صور جدول حل می شود، هر کجا که فرادی نماز خواندیم، می توانیم با جماعت اعاده کنیم خواه احتمال خلل بدهیم یا احتمال خلل ندهیم.

اما روایت سوم، این روایت سوم مورد بحث ماست بین آیه الله خوئی و ما، روایت سوم صحیحه ی اسماعیل بن بزیغ است ففی صحیحه اسماعیل بن بزیغ قال کتبت إلی أبی الحسن علیه السلام:« إنّی أحضر المساجد مع جیرتی و غیرهم فیأمروننی بالصّلاه بهم، و قد صلّیت قبل أن آتیهم و ربّما صلّی خلفی من یقتدی بصلاتی یعنی شیعه است- و المستضعف و الجاهل، فأکره أن أتقدّم و قد صلّیت لحال من یصلّی بصلاتی ممّن سمّیت لک، فمرنی فی ذلک بأمرک أنتهی إلیه و أعمل به، إن شاء الله، فکتب علیه السلام: «صلّ بهم».

الوسائل: ج۵، الباب ۵۴ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث۵.

مرحوم آیه الله خوئی از جمله ی « و قد صلّیت قبل أن آتیهم» سه صورت را استفاده کند:

الف: در خانه فرادی نماز خوانده،

ب: در خانه إماماً نماز خوانده،

ج:در خانه مأموماً نماز خوانده،

ص: ۳۴۰

هر سه صورت را می گیرد، یعنی احتمال دارد که در خانه با خانواده اش جماعه خوانـده باشـد، آنگاه در مسـجد آمـده باز هم إماماً خوانـده، احتمـال هم دارد که در خـانه شخصـیتی کبیری بوده ماننـد صـفوان بن یحیی که او امام بوده و این ماموم، حالا آمـده مسـجد و می خواهـد نماز بخواند إماماً، ایشان می فرماید این ر وایت اطلاق دارد، یعنی اگر کسـی در خانه نماز خواند، می توانـد برود در مسـجد امامت کنـد، فرادی باشـد، إماماً باشد در خانه یا مأموماً، اگر این باشد، خیلی از جدول ها می شود:« یجوز»، ولی ازنظر مـا این فقـط یـک صورت را می گیرد و آن جایی است که در خانه فرادی نماز خوانـده باشـد، و الا اگر در خانه إماماً خوانده باشد، باید می گفت:

« و قد صلّیت إماماً قبل أن آتیهم» یا می گفت: «و قد صلّیت مأموماً قبل أن آتیهم»، و حال آنکه در این حدیث نه کلمه ی إماماً دارد و نه کلمه ی مأموماً، ولـذا مرحوم آیه الله خوئی می فرمایـد اشـکالی نـدارد، در یک روسـتا نماز جماعت بخواند، بعد در یک فرسخی آن برود و همان نماز را جماعه بخوان، چرا؟ تمسک به این روایت می کند و می گوید این روایت اطلاق دارد و می گویـد: «و قـد صـلّیت» و این اطلاـق دارد، یعنی هم جـایی را شامل است که فرادی خوانـده باشـد یا إماماً و مأموماً خوانـده باشد(صلیّت فرادی، صلّیت إماماً و صلّیت مأموماً).

ولی مـا نسـبت به این روایت مشـکل داریم، خیلی از ما سوال می شود که آیا می شود انسان نمازی را که إماماً خوانـده، همان نمـاز را در جـای دیگر دو بـاره بخوانـد، در مـاه رمضـان (به خـاطر قلت امـام) رسم است که یـک روحـانی در دو جا نماز می خوانـد، مرحوم حکیم ظـاهراً تجویز می کنـد، آیه الله خوئی هم تجویز می کنـد و مـدرک شان هم همین روایت است، آیا این روایت اطلاق دارد یا اطلاق ندارد و فقط صورت فرادی را می گیرد.

خلاصه اگر ما بخواهیم نماز را اعاده کنیم خواه فرادی و خواه جماعه، این در گرو یکی از دو چیز است، یا بایـد عنوان احتیاط بر او تطبیق کنـد به شـرط اینکه مانع نداشـته باشـد یا اینکه دلیل خاصـی داشـته باشـد، اما اینکه می شود نماز فرادی را مطلقا با جمـاعت خوانـد، آنجـا که احتمال خلل می دهیم احتیاط است، آنجا هم که احتمال خلل نمی دهیم، دوتا روایت داشتیم، یکی روایت اسحاق بن عمارّ دیگری هم روایت هشاهم بن سالم، اشکال ندارد، یعنی انسان می تواند فرادی را با جماعت بخواند هر چند احتمال خلل هم ندهد، اما آنجا که احتمال خلل ندهیم، قاعده احتیاط جاری نیست، بلکه این روایت است و این روایت از نظر ما فقط فرادی را می گیرد که با جماعت بخواند، فرادی را می گیرد که مأموماً بخواند، این اشکال ندارد.

امـا آنجـا که فرادی خوانـده که بتوانـد امام بشود، این جایز نیست یا فرادی خوانـده، مأموم بشود، ولی احتمال خلل نمی دهـد، آنهم دلیـل نـدارد، این بسـتگی دارد که این آقـا در خـانه اش فرادی خوانـده، یک صورت، اما بگوییم هر سه صورت، فرادی، اماماً و مأموماً، همه ی صور می شود جایز.

إذا علمت هذه الصور، بر گردیم جدول را تطبیق کنیم.

احتمل الخلل

لو صلّی منفرداً

این سه صورت دراد:

۱:یعید منفرداً (تجوز)، چرا؟ بخاطر قاعده احتیاط.

۲: یعیـد إماماً (تجوز)، چرا؟ چون حضـرت فرمود اگر کسـی منفرداً نماز خوانـد، می تواند نماز خودش را اعاده کند، در اعاده فرق نمی کنـد که إماماً اعاده کند یا مأموماً، این دلیلش روایت اسـماعیل بن بزیغ بود، یعنی ما این را از آن روایت اسـتفاده می کنیم.

ص: ۳۴۲

۳: یعید مأموماً (تجوز)، چرا؟ دلیلش یکی روایت اسحاق بن عمار بود و دیگری روایت هشام بن سالم.

لو صلّی جماعه إماماً

این خودش سه صورت دارد:

الف: یعید منفرداً (تجوز)، چرا؟ بخاطر قاعده احتیاط.

ب: یعید إماماً (لا تجوز)، ولی مرحوم خوئی باید بگوید (تجوز)، چون ممکن است اسماعیل بن بزیغ در خانه اش إماماً نماز خوانده و دو مرتبه می خواهد إماماً اعاده کند.

ج: یعید مأموماً (تجوز)، چرا؟ بخاطر قاعده احتیاط، چون ضرر به جای نمی زند.

لو صلّی جماعه مأموماً

این باز خودش سه صورت دارد:

۱: یعید منفرداً (تجوز)، چرا؟ بخاطر قاعده احتیاط.

۲: یعید إماماً (لا ـ تجوز)، چرا؟ چون در جماعت باید نماز امام واجب باشد و حال آنکه نمازش در اینجا احتیاطی است نه واجب.اما مرحوم خوئی می گوید یجوز، چرا؟ به جهت اینکه ممکن است اسماعیل بن بزیغ در خانه نمازش را جماعه خوانده باشد و در اینجا هم می خواهد امام بشود.

ج: یعید مأموماً (تجوز)، چرا؟ چون در خانه مأموم بوده، اینجا می خواهد اعاده کند، در اینجا قاعده احتیاط است، چرا؟ چون ضرر به جای نمی زند.

لو صلّی جماعه مأموماً

یعنی در خانه جماعت خوانده، منتها مأموم بوده است نه امام، که این باز خودش سه صورت دارد:

۱: یعید منفرداً (تجوز)، چرا؟ بخاطر قاعده احتیاط.

۲: یعید إماماً (لا تجوز)، چرا؟ چون این آدم نماز جماعت خوانده، ظاهر امر نمازش صحیح است،فقط احتمال خلل می دهد و حال آنکه امام جماعت باید فریضه بر گردنش باشد.

۳: یعید مأموماً (تجوز)، چرا؟ چون به جایی ضرر وارد نمی کند، به این معنا که اگر نماز اولش درست است که چه بهتر، و اگر درست نیست، این می شود درست.

لم یحتمل الخلل

این هم نه صورت پیدا خواهد کرد:

صلّی منفرداً

این خودش سه صورت دارد:

الف:یعید منفرداً (لاـ تجوز)، چرا؟ ملاـک نـدارد، کسی که نمازش را خوانده و احتمال خلل هم در آن نمی دهد، دو مرتبه خواندن چه معنای دارد؟!

ب: یعید إماماً (یجوز)، چرا؟ بخاطر روایت اسماعیل بن بزیغ،که گفت در خانه منفرداً خواندم، دو مرتبه می خواهم إماماً بخوانم، فرمود اشکالی ندارد.

ج: یعید مأموماً (یجوز)، چرا؟ دلیلش روایت اسحاق بن عمار و روایت هشام بن سالم است.

صلّی جماعه إماماً

این باز سه صورت دارد:

۱: یعید منفرداً (لا تجوز)، چرا؟ ملاک ندارد.

۲: یعید إماماً، مرحوم خوئی می فرماید این جایز است، ولی ما می گوییم جایز نیست،چرا؟ ایشان گفت روایت اسماعیل بن بزیغ اطلاق دارد،چون ممکن است این آدم با خانوده اش جماعت خوانده باشد، الآن که مسجد آمده، دو مرتبه می خواهد جماعه بخواند، ولی ما گفتیم روایت اسماعیل بن بزیغ فقط منفرد را می گیرد.

۳:یعید مأموماً (لاـ یجوز)،چرا؟ به جهت اینکه مأموماً در جایی است که قبلاًـ فرادی خوانده باشد و حال آنکه اینجا جماعه خوانده.

صلّی جماعه مأموماً

این خودش سه صورت دارد:

الف: یعید منفرداً (لا تجوز)، چرا؟ چون ملاک ندارد.

ب: یعیـد إماماً (لا تجوز)، چرا؟ چون امام در جایی است که بتوانـد فریضه ای در گردن باشد و این آدم نماز صـحیح و سالمی را خوانده است مگر اینکه فرمایش آقای خوئی را بگیریم.

ص: ۳۴۴

ج: يعيد مأموماً (لا تجوز)، چرا؟ چون نه ملاک دارد و نه روايت.

پس يا بايد ملاک احتياط باشد و يا نص خاص، نص خاص فقط در دو مورد داشتيم و آن اينكه اگر كسى فرادى نماز خواند، مى توانـد بـا جمـاعت اعـاده كنـد، إمّا إماماً و إ مّا مأموماً، نص خاص ديگر روايت اسـماعيل بن بزيغ بود، اگر بگوييم اين آدم نمازش را در خانه منفرد خوانـده، مى توانـد امام بشود، اما اگر بگوييم ممكن است منفرداً يا إماماً و يا مأموماً خوانده باشد، هر سه صورت را مى گيرد.

على أىّ حـال اختلاف در بـاره اسـماعيل بن بزيغ است، از اين بيـان معلوم مى شود اگر انسـانى در يـک جـايى امـامت كرد و نمازش هم اشكالى ندارد، نه منفرداً مى تواند نمازش را اعاده كند و نيز نمى تواند در جاى ديگر امام يا ماموم بشود.

المسأله العشرون

إذا ظهر بعد إعاده الصلاه جماعه أنّ الصلاه الأولى كانت باطله يجتزأ بالمعاده.

اگر كسـى نمازش را فرادى خوانده است، بعداً به حكم روايت اسحاق بن عمار و روايت هشام بن سالم با جماعت خواند، بعداً فهميـد كـه در اولى او محـدث بـوده، قهراً اين دومى برايش كـافى است، چرا ايشـان اين مسـئله را طرح كرده است؟ چـون اين مسـئله مبتنى براين است كه آيا در نماز علاوه بر قصد قربت، قصد وجه واجب است يا قصد وجه واجب نيست؟ در دومى قصد وجه نمى توانـد بكنـد، يعنى قصـد قربت مى تواند بكند، ولى قصد وجه نمى تواند بكند، ما گفتيم قصد وجه لازم نيست، فقط قصد قربت لازم است و اين آدم با نماز دومش تقرّب إلى الله تبارک و تعالى.

ص: ۳۴۵

المسأله: ۲۱

فی المعاده إذا أراد الوجه، ینوی الندب لا الوجوب علی الأقوی

اگر بخواهد قصد وجه بکند، باید قصد امر استحبابی کند، چرا؟ چون روایت جناب اسحاق بن عمار و روایت هشام بن سالم امر به اعاده کرد، معلوم می شود که الإعاده أمر استحبابیّ.

حدود و تعزیرات از منظر فقه اسلامی کتاب الحدود

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حدود و تعزیرات از منظر فقه اسلامی

قبل از انقلاب اسلامی چند کتاب در حوزه علمیه متروک بود، یعنی هم سطحش متروک بود و هم خارجش، که از جمله ی آنها کتاب حدود، دیات، قصاص و جهاد بود.

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی تقریباً این کتاب ها مورد بحث قرار گرفتند، یعنی مراجع، علما و محققین شروع کردند به بحث کردن در آنها، ولی اخیراً در بعضی از سایت ها و نوشته ها به حدود جزائی اسلام حمله صورت می گیرد و آنها را مورد انتقاد قرار می دهند و می گویند مربوط به دوران رسول اکرم است، اما در دوران فعلی هیچ نوع رسمیتی ندارند، از این رو لازم است که علما و بزرگان این گونه مباحث را مطرح کنند و از حریم قرآن و خاتمیت رسول اکرم دفاع کنند و همین سبب شد که ما بعد از خواندن مبحث صلات جماعت، تصمیم بگیریم که حدود و تعزیرات را بحث کنیم.

قبل از هر چیز دیگر این مقدمه را می خوانیم

مقدمه

أما بعد:

فإنّ إجراء الحدود والتعزیرات الوارده فی الکتاب و السنه رهن (گرو) وجود حکومه إسلامیه تتبنی الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر والقضاء وفق الشریعه الإسلامیه الغرّاء- تا حکومتی نباشد، این احکام قابل اجراء نیست-

ص: ۳۴۶

إلاـ أنّ وجود مثل هذه الحکومه کانت أمنیه (آرزو)ـکغیرها من الامانی الکثیرهـولأجل ذلک کانت دراسه قسم من أبواب الفقه مهجوره غیر معروفه لاـ إجتهاداً و لا تقلیداً و قلّما یتفق لفقیه أن یؤلّف کتاباً حول الجهاد أو القضاء الشرعی أو الحدود و التعزیرات، وأمثالها.

و بعد أن بزغت علینا شمس الإسلام و قامت الثوره الإسلامیه و قامت الثوره الإسلامیه فی إیران متبنّیه تطبیق الاحکام الشرعیه علی أرض الواقع، وجب علی الاساتذه و فقهاء الحوزه الغور فی هذه المباحث و تبیین أحکامها حتی یتسنّی (ممکن بشود) لقضاء الشرع الحکم بین الناس علی و فقها.

و لأجل هذه الغایه بدأنا و نحن فی سنه الف و اربعه مأه- ۱۴۰۰هجری قمری- تدریس الحدود و التعزیرات بحضور جمع من الفضلاء الحوزه العلمیه، عسی أن یوفقنا الله سبحانه لأداء ما علی عاتقنا من مسؤولیه نشر أحکام الشرعیه المحمدیه السمحاء.

بنابراین؛ اگر این بحث ها را می خوانیم، در واقع یکنوع تکلیفی است برای این که هم بدانیم و هم دفاع کنیم.

حد از نظر لغت

«حدود» جمع حد است و حد از نظر لغت به معنای منع است، «الحدّ هو المنع»، در لغت عرب حد به معنای منع است، مثلاً مرزی که بین دو کشور است و دو کشور را از همدیگر جدا می کند، حد و حدود می نامند، زیرا مانع از آن است که شهروند کشوری بدون مجوز وارد کشور دیگر بشود.

در علم منطق حد داریم، مثلاً می گوییم:«الإنسان حیوان ناطق»، این حد است، یعنی یکنوع منع است، «لأنّه یمنع من دخول الغیر»، به این معنا که فرس در آن داخل نیست، می گویند: «الحدّ ما یکون جامعاً للأفراد و مانعاً للأغیار». از این رو در لغت عرب بوّاب و سجّان را حداد نیز می نامند، بوّاب کسی که دم در می ایستد و مانع از دخول افراد می شود، یعنی کسی که بین رئیس و بیرون حائل است که در فارسی به آن دربان می گویند.

عرب به زندانبان و «سجّان» حداد نیز می گویند، زیرا آنان مانع از آن هستند که افراد بدون اجازه داخل یا خارج بشوند.

پس دانسته شد که چرا عرب به بوّاب(دربان) و سجّان(زندانبان) حداد نیز می گویند، چون آنان مانع از دخول و خروج اغیارند.

قرآن مجید می فرماید احکام الهی حدود الهی هستند، از احکام الهی، تعبیر به حدود الهی کرده است

«تلک حدود الله فلا تقربوها» البقره:۱۸۷.

«حدود الهی» حدی است که مانع از آن است از این طرف برویم یا از آنطرف، می فرماید: «حرمه ماله کحرمه دمه»، این منع می کند از اینکه ما در اموال دیگری تصرف کنیم.

پبس کلمه ی «حد» فقط یک معنا پیدا کرد که همان منع باشد و بقیه از قبیل مصادیق هستند، یعنی مرز، حد منطقی، بوّاب و سجّان از قبیل مصادیق آن هستند.

بنابراین، اگر به احکام الهی حد می گویند، چون مانع از آن است که انسان فراتر از آن برود.

معنای اصطلاحی حد

حد از نظر اصطلاح به آن عقوبتی می گویند که برای آن در کتاب و سنت معین شده، «الزانیه و الزانی فاجلدوا کلّ واحد منهما مأه جلده»، یا می فرماید:« السارق و السارقه فاقطعوا أیدیهما»، پس حد عبارت است از آن عقوبتی که در کتاب و سنّت معین شده است.

تمّ الکلام فی الحدّ لغه و اصطلاحاً.

تعزیر از نظر لغت

«تعزیر» در لغت به دو معنا آمده است، گاهی به معنای منع است، عزّروه، أی منعه، و گاهی در تعظیم و تکریم استعمال می شود، فلذا قرآن می فرماید:« فالذین آمنوا به و عزّروه و نصروه و اتّبعوه النّور الّذی أنزل معه أولئک هم المفلحون» التوبه: ۹۷.

کلمه ی «عزّروه» به معنای أکرموه و فخّموه است، بعضی عزّروه را به معنای کمک گرفته اند و حال آنکه این گونه نیست.

پس تعزیر در لغت دو معنا دارد، گاهی به معنای منع، و گاهی به معنای تکریم و تعظیم است.

و ما می توانیم از این آیه، یک چیز دیگری را هم استفاده کنیم و آن اینکه ما می توانیم برای پیغمبر بزرگداشت بگیریم، وهابی ها می گویند این کار بدعت است، یعنی کسی حق ندارد که در روز میلاد پیغمبر اکرم صلّی الله علیه و آله و سلم مجلس تکریم بر پا کند، چرا؟ چون صحابه این کار را نکرده اند، ولی باید دانست که نکردن صحابه دلیل بر حرمت نمی شود.

علاوه بر این، خود قرآن می فرماید اکرامش اشکال ندارد «فالذین آمنوا به و عزّروه» این مجالسی که ما بر پا می کنیم یکنوع تکریم پیغمبر اکرم است، آنان (وهابی ها) برای اینکه شاید فرار کنند، کلمه ی «عزّروه» را به معنای «نصروه» می گیرند و حال آنکه این گونه نیست، بلکه نصروه معنای خودش را دارد، همین آیه دلیل بر این است که احتفال برای پیغمبر اکرم در ایام ولادتش بدون اشکال است، پس عزّروه گاهی به معنای منع است و گاهی به معنای تکریم و تفخیم.

تعزیر از نظر اصطلاح

تعزیر از نظر اصطلاح به آن عقوبتی می گویند که شرع مقدس برای آن حدی معین نکرده است، بلکه آن را در اختیار حاکم شرع نهاده، گاهی می گویند: «یحدّ»، اگر در کتاب و سنت وارد شده، آن حد است، اگر در کتاب و سنت وارد نشده، بلکه در اختیار حاکم شرع نهاده شده است و موارد فرق می کند، به آن می گویند: « تعزیر».

ولی گـاهی در روایـات مـا کلمه ی تعزیر را در مورد حـد هم به کار می برنـد، یعنی این خلاف اصـطلاح در روایات ما وجود دارد، مثلاًـ مرحوم صـاحب وسائل بابی را منعقـد کرده و گفته اگر کسـی در ماه رمضان زنش را وادار برای جماع کنـد،« یعزّر خمیسن سوطاً»، معنای یعزّر در اینجا یحدّ است، یعنی تعزیر در اینجا به معنای حد است، از اینکه معین می کند، معلوم می شود که مراد از «تعزیر» حـدّ است و اگر زن هم اطاعت کنـد «یعزّر خمیسن سوطاً»، البته این نوع اصـطلاح که تعزیر بگویند و از آن حـد را اراده کننـد خیلی کم است، زیرا غالباً حد در جایی می گویند که شـرع معین کرده باشد، تعزیر هم در جایی می گویند که شرع معین نکرده بلکه آن را در اختیار حاکم شرع نهاده است.

اهمیت اجرای حدود در زندگی اجتماعی انسان

لاـزم است که روایتی را در اهمیت حـد بخوانیم، حضـرت امـام صادق علیه السـلام حـد را تشبیه می کنـد به باران، یعنی همان گونه باران سبب روییدن گل ها و شکوفه شدن درخت ها می شود، حد نیز یک چنین نقشی در زندگی انسان ها دارد.

متن روایت

ففی روایه حنّان بن سـدیر عن أبیه قال: قال أبو جعفر علیه السـلام:«حـدّ یقام فی الأرض أزکی فیها من مطر أربعین لیله و أیّامها» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱ من أبواب مقدمات الحدود و أحکامها العامّه، الحدیث۲.

یعنی اگر در یک شبانه روز حـد الهی جاری شود، پاکیزه تر است از چهل شـبانه روز باران، حد را تشبیه کرده است به باران، وجه شـبه این است همان گونه که در سایه ی باران درخت ها و گل ها شکوفه می کنند، در سایه اجرای حد هم، قیم و ارزش ها در جامعه گل می کننـد، همان گونه که در سایه باران درخت ها و گل ها شـکوفا تر می شونـد، در سایه اجرای حـدود هم فضائل و مناقب در جامع رشد می کنند.

ص: ۳۵۰

احتمال دیگر: همان گونه که باران کثافت ها را می برد و می شوید، هکذا حد نیز انسان های ناپاک را از جامع طرد می کند و جامعه را از لوث وجود آنها پاک می کند.

اسباب الحدّ

مرحوم محقق در شرائع شش سبب ذکر می کند که عبارتند از:

۱: الزنا و ما یتبعه من اللواط و السحق و القیاده.

۲: ا لقذف، و لواحقه، کسبّ النبی صلّی الله علیه و آله و الأئمه علیهم السلام.

۳: شرب الخمر و الفقاع.

۴: السرقه.

۵: قطع الطریق.

۶: القتل.

و همه ی اینها در قرآن هم وارد شده اند.

بعضی مانند مالکی ها ردّه (ارتداد) و بغی (البغی علی الإمام) را هم اضافه کرده اند.

بعضی تارک الصلاه (عن عمد) را هم اضافه کرده اند.

سوال

ممکن است کسی سوال کند که این چه نزاعی است که بگوییم حد است یا تعزیر، فرق این دوتا چیست؟

جواب

این دوتا فرق دارند، یعنی در حد یک سلسله احکامی است که در تعزیر نیست، یا در تعزیر یک سلسله احکامی است که در حد نیست:

یک: مثلاً در باره ی حدود از ناحیه پیغمبر اکرم قانون داریم که:« الحدود تدرأ بالشبهات»، و لذا قاضی نباید اصرار کند که حتماً جرم ثابت بشود، بلکه می تواند به قانون درأ عمل کند، الحدود تدرأ بالشبهات، البته به شرط اینکه حق دیگری ضایع نشود، ولی در تعزیر یک چنین قانونی ندارد.

دوم: در «حـدود» قسم معتبر نیست، یعنی اگر صـد بـار هم آدم زانی قسم بخورد که من زنا نکرده ام، قسـمش بی ارزش است، ولی در تعزیرات اثر دارد.

ص: ۳۵۱

سوم: عـدم قبول کفالت، یعنی حد کفالت بر نمی دارد، اگر کسـی بگوید فلانی را آزاد کنید، من کفلیش هسـتم،این حرف از او پذیرفته نمی شود، حد اصلاً کفالت بر نمی داد، اما تعزیر کفالت بر می داد.

چهارم: امام می تواند حد را عفو کند، منتها به شرط اینکه با بیّنه ثابت نشود بلکه با اقرار ثابت شود.

پنجم: عدم الشـفاعه فیه، پیغمبر اکرم فرمود: «لا شـفاعه فی الحد»، عده ای آمده بودند که در باره زنی شـفاعت کنند، حضـرت فرمود:

«لا شـفاعه فی الحدّ».اما تعزیر شـفاعت بر می دارد، یعنی قاضـی مصلحت می بیند حالا که جماعتی از ریش سفیدان یک محل آمده اند و شفاعت می کنند و این آدم هم آثار ندامت در چهره اش پیداست، ممکن است از تعزیرش بگذرد.

بنابراین، ما آثاری داریم که مال حد است نه مال تعزیر.

الأول: فی حدّ الزنا

اولین بحثی ما که حد دارد عبارت است از: «زنا».

یکی از چیز های که امروزه در مجامع علمی رسم شـده این است هر موضوعی که مطرح شود، نخست آن را تعریف می کنند، شما که می گویید زنا حد دارد، باید ابتدا زنا را برای ما تعریف کنید.

تعریف زنا

ومع ذلک فقـد عرفه المحقق بقوله:« ایلاج الرجل ذکره فی فرج إمرأه محرّمه من غیر عقـد و لا ملك و لا شـبهه»- یعنی نه عقد خوانده، نه ملك یمین است و نه وطی به شبهه،- و یتحقق ذلک بغیبوبه الحشفه قبلًا أو دبراً . الشرائع: ۴/۱۴۹.

اشکال استاد بر تعریف محقق

از نظر ما این تعریف مخدوش است، زیرا ما از شما سوال می کنیم که: جناب محقق!

شما کدام زنا را تعریف می کند، آیا زنایی را تعریف می کنید که اعم است، یعنی چه حد داشته باشد یا حد نداشته باشد، چون بعضی از زنا ها داریم که حد ندارند مانند وطی به شبهه، شخص خیال می کرد که فلان زن همسرش است و با او مجامعت کرد، بعداً معلوم شد که اجنبی بوده نه زوجه اش، کدام زنا را تعریف می کند، آیا آن زنایی که اعم است که حد دارد یا نه؟

اگر این را تعریف کنید، پس کلمه ی «بلا شبهه» زائد است، شما نباید آن را بیاورید، چون وقتی کلمه ی«بلا شبهه» را گفتید و خواستید خارج کنی وطی به شبهه را، اگر معرف شما مطلق زناست، خواه حد داشته باشد یا حد نداشته باشد، اگر این باشد، کلمه ی « بلا شبهه» زاید است، چون وطی به شبهه زناست، منتها گناه نیست.

پس اگر مراد شما از زنا، اعم است از زنایی که حد دارد یا حد ندارد، پس کلمه ی «بلا شبهه» زاید است.

اما اگر زنایی را تعریف می کنید که حتماً حد دارد، کلمه ی « بلا شبهه» جایش است، منتها باید یک چیز های دیگر را هم اضافه کنید و بگویید: «أن یکون الزانی عاقلاً بالغاً»، اینها را هم باید اضافه کنید.

پس در این تعریف شما یا کلمه ی «بلا شبهه» زاید است یا تعریف شما ناقص است.

یلا حظ فیه

إنّ المعّرف لو کان مطلق ما یسمّی زناً سواء ترتّب علیه الحدّ أو لا، یکون قوله:«و لا شبهه» زائداً لأنّ الوطیء بالشبهه زناً لکن لا یترتّب علیه الحدّ، فیکون التعریف غیر جامع، لخروج الوطیء بالشبهه عن التعریف مع أنّه داخل فیه، و إن کان المعرّف خصوص ما یترتّب علیه الحدّ فیجب اضافه قیود أخری من العقل و البلوغ و الاختیار، إلّا أن یقال: إنّ قوله:«محرّمه» دلیل علی وجود هذه الشروط. لأنّ المرأه لا تحرم علی الرجل من دون هذه الشروط.

ص: ۳۵۳

مطلب دیگر اینکه آیا در زنا، انزال هم شرط است یا صرف غیبوبت حشفه کافی است؟ علی الظاهر انزال شرط نیست، چون روایات فقط غیبوبت را گفته اند مانند: صحیحه محمد بن مسلم عن أحدهما علیهما السلام قال: سألته متی یجب الغسل علی الرّجل؟ فقال: «إذا أدخله فقد وجب الغسل و المهر و الرّجم» الوسائل: ج۲، الباب ۶ من ابواب الجنابه، الحدیث۲.

در این روایت اسمی از انزال برده نشده است.

و نظیره صحیحه محمد بن إسماعیل بن بزیغ قال: سألت الرّضا علیه السلام عن الرّجل یجامع المرأه قریباً من العجز؟ فلا ینزلان متی یجب الغسل؟ فقال: «إذا التقی الختانان» فقلت: التقاء الختانین هو غیبوبه الحشفه؟ قال: نعم» لوسائل: ج۲، الباب ۶ من ابواب الجنابه، الحدیث۲.

در این روایات اسمی از کلمه ی انزال نیامده، بنابراین، مجرد اینکه این کار انجام گرفت هر چند در وسط پشیمان بشود و عقب نشینی کند، زنا محقق شده هر چند انزال صورت نگرفته باشد.

اما اینکه چه مقدار کافی است؟ بعضی ها می گویند دخول الذکر، و حال آنکه در روایات داریم :«التقاء الختانین»، یعنی موضع ختنه ی مرد با موضع ختنه ی زن بهم برسند- البته بنابراینکه ختنه در زن هم مستحب است- نه اینکه همه ی آلت داخل بشود، یعنی دخول همه ی آلت در صدق زنا شرط نیست.

بنابراین، تعریف زنا چیزی است که ما گفتیم، یعنی اگر مطلق زنا را تعریف کنید، کلمه ی «بلا شبهه» لازم نیست، اما اگر بخواهیم بگوییم زنای حد دار را تعریف کنیم -کما اینکه این مراد است- پس عاقل و بالغ را هم باید اضافه کنیم، انزال شرط نیست چون در روایت کلمه ی «انزال» نیست.

علاوه براین، غیبوبت حشفه هم کافی است و لازم نیست که تمام آلت داخل بشود.

شرائط ثبوت حد زنا کتاب الحدود

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط ثبوت حد زنا

بحث ما در باره زانی است که مسلماً در اسلام حد دارد، منتها بحث در این است که شرائط زانی و شرائط حد چیست؟

باید دانیست که هر موضوعی یک سلسله شرائط عامه و یک سلسله هم شرائط خاصّه دارد.

شرائط عامه ی حد زنا

شرائط عامه همان است که در نماز، در وجوب صوم و سایر واجبات نیز معتبر است، که به آنها می گویند شرائط عامه و یا امور عامه مانند: عقل، بلوغ ، علم، قدرت و اختیار، در زنا هم همه ی این شرائط معتبر است، یعنی بلوغ، عقل، قدرت و علم معتبر است، هم علم به موضوع و هم علم به حکم.

حال سوال این است که آیا لازم است در خود زنا برای هر یک از این شرائط دلیل جداگانه ای اقامه کنیم، یا همان ادله ی عامه ای که در وجوب صوم، صلات و سایر واجبات بیان شده، در اینجا هم کافی نیست و دیگر لازم نیست که ما در اینجا تک تک آنها را دوباره بررسی کنیم؟

به نظر می رسد لازم نیست که آنها را در اینجا هم بررسی کنیم، یعنی بعد از آنکه در تکالیف عامه این چهار تا شرط شدند، قهراً در زنا هم این چهار شرط است، از این رو احتیاج نداریم که دانه دانه اینها را در زنا دلیل اقامه کنیم، وقتی به لواط رسیدیم، باز دلیل اقامه کنیم، بلکه همان ادله عامه کافی است، ادله ی عامه کدام است؟ مثلاً «رفع عن أمّتی ما استکرهوا علیه»، این دلیل بر این است که اختیار شرط است، یا حضرت امیر المؤمنین بفرماید:« رفع القلم عن ثلاثه، المجنون حتّی یفیق»

ص: ۳۵۵

بنابراین، لازم نیست که ما برای این امور عامه یک بحث جدیدی را باز کنیم، بلکه ادله ای که دلالت بر شرط این امور در صوم، صلات و سایر واجبات می کنند، عین همان ادله در شرط اینها دراینجا نیز کافی است.

ولی در عین حالی که ادله عامه کافی است، من احتیاطاً هر یکی را جداگانه بحث می کنم، با اعتراف به اینکه لازم نیست که برای هر کدام از اینها دلیل اقامه کنیم، ولی در عین حال (و من باب احتیاط) من در خصوص زنا برای هر یک از اینها دلیل جداگانه ای اقامه می کنم، ولی چون مسئله مهم است، یعنی حد است و جان مردم در میان است، از این رو لازم است که برای هر یک مستقلاً بحث کنیم،ابتدا برای شرطیت عقل دلیل می آوریم. اما اینکه زانی اجمالاً محکوم است، شرطش عقل، بلوغ، علم، قدرت و اختیار است

الأول:العقل

علاو براین اجماع که می گویند مجنون و مجنونه حد ندارند، روایات هم داریم که اینک به آنها می پردازیم:

۱: ما راواه الأصبغ بن نباته، قال:« أتی عمر بخمسه نفر أخذوا فی الزنا، فأمر أن یقام علی کلّ واحد منهم الحدّ،- گفت همه درهم صد تا شلاق بزنید – و کان أمیر المؤمنین علیه السلام حاضراً فقال: «یا عمر لیس هذا حکمهم» فحکم علی الخامس منهم بالتعزیر، فقال:« إنّه مجنون»

روایت مختصر است، ولی آنچه که در جای دیگر تفصیلاً آمده این است که پنج نفر را پیش عمر آوردند و گفتند اینها مرتکب زنا شده اند، عمر دستور داده همگی را صد تازیانه بزنید، ولی حضر علی علیه السلام فرمود این گونه نیست که تو دستور داده ای، بلکه اولی باید رجم بشود، دومی هم صد شلاق بخورد، چون مجرد و غیر محصن است، سومی را باید پنجاه شلاق بزنید چون غلام است و حد غلام نصف حد حر است، چهارمی را چون نابالغ است و تکلیف ندارد، فقط یک پس گردنی می خورد، پنجمی را فرمود که آزاد کنید، زیرا او مجنون است.

ص: ۳۵۶

ولی در این روایت آمده که باید تعزیر بشود، پس معلوم می شود که مجنون صد درصد نبوده، چون معنا ندارد که مجنون صد درصد را تعزیر کنند، زیرا او همانند سنگ می ماند، پس معلوم می شود که یکنوع آگاهی مختصری داشته که حضرت فرموده تعزیر کنید تا به این کار بر نگردد.

۲:ما رواه علاء بن رزین عن محمد بن مسلم عن أحدهما علیهما السلام فی امرأه زنت وهی مجنونه، قال:« إنّها لاتملک أمرها» آزادش می کنند.

الوسائل: ۱۸،الباب ۱۸ من أبواب حد الزنا، الحدیث ۲.ولاحظ الحدیث ۳ من هذا الباب و الحدیث ۱ من الباب ۲۱، الحدیث ۱ من الباب ۲۶ والحدیث ۱۱ من الباب ۴ من أبواب مقدمه العبادات.

بله! یک روایت داریم که از روایات مشکله است و آن این است که در یک روایتی آمده است که امام صادق علیه السلام فرمود اگر این مجنون مرد است، او را حد می زنند، اما اگر زن است،او را آزاد می کنند، یعنی حضرت فرق نهاده است بین مجنون و مجنونه، و بین معتوه و معتوهه، و فرموده اگر دیوانه مرد است، شلاق می خورد، اما ااگر ز ن است، او را رها می کنند، بعد از حضرت سوال می کنند که چه فرق است بین زن و بین مرد؟

حضرت در جواب می فرماید مرد در زنا لذت می بیند، معلوم می شود که از روی اختیار دنبال این کار رفته است، ولی زن در این موارد مستکرهه است، از این جهت بهره ای نمی برد ولذا او را آزاد می کنند، البته این تعلیل احتیاج به تامل دارد، زیرا چطور می شود که مجنون لذت می برد، پس او کارش از روی اختیار و شعور صورت گرفته، اما مجنونه لذت نمی برد، پس مستکرهه است و باید آزاد بشود. اگر بخواهیم این حدیث را تصحیح کنیم، باید بگوییم جنون مرد هشتاد در صد بوده، اما جنون زن صد در صد بوده نه هشتاد در صد.

ما رواه أبان بن تغلب قال أبو عبد الله علیه السلام: «إذا زنی المجنون أو المعتوه جلد مجهول از ثلاثی مجرد - الحدّ و إن كان محصناً رجم» . قلت: و ما الفرق بین المجنون و المجنونه و المعتوه و المعتوهه؟ فقال: «المرأه إنّما تؤتی، و الرّجل یأتی، و إنّما یزنی إذا عقل كیف یأتی اللّذه، و انّما المرأه انّما تستكره و یفعل بها و هی لا تعقل ما یفعل بها». الوسائل: ١٨ الباب ٢١ من أبواب حد الزنا، الحدیث ٢.

اگر بخواهیم این روایت را توجیه كنیم، باید بگوییم جنون مرد كم بوده،اما جنون زن صد در صد بوده است.

بنابراین، این روایات دلالت كردند براینكه در زانی حتماً باید عقل باشد.

الثانی: البلوغ

شرط دوم بلوغ است

و یدل علی شرطیه البلوغ روایات منبثّه فی مقدمه العبادات و كتاب الحجر و الوصایا، و غیر ذلك، و نقتصر بما یلی:

١: روی یزید الكناسی كناسه یك محله ای در كوفه بوده و این آدم ساكن آنجا بوده است- عن أبی جعفر علیه السلام قال: « الجاریه إذا بلغت تسع سنین ذهب عنها الیتم بضم الیاء- و زوّجت و اقیمت علیها الحدود التامّه. لها و علیها».الوسائل: ١، الباب ۴ من أبواب مقدمات العبادات، الحدیث ١.

٢: روی حمران قال سألت أبا جعفر علیه السلام قلت له: متی یجب علی الغلام أن یؤخذ بالحدود التامّه و تقام علیه و یؤخذ بها؟ قال:« إذا خرج عنه الیتم و أدرك ». قلت: فلذلك حدّ یعرف به؟ فقال: «إذا احتلم هر چند در سیزده سالگی- أو بلغ خمس عشر سنه، أو أشعر مو در بیاورد - أو أنبت عطف تفسیر است بر أشعر- قبل ذلك، أقیمت علیه الحدود التامّه» . الوسائل: ١، الباب ۴ من أبواب مقدمات العبادات، الحدیث ١

۳: ما رواه الأعمش عن ابن ظبیان- روایت ضعیف است- قال:« أتی عمر بامرأه مجنونه قد زنت؟ فقال علی علیه السلام :«أما علمت أنّ القلم یرفع عن ثلاثه، عن الصبی حتّی یحتلم و عن المجنون حتی یفیق و عن النائم حتی یستیقظ»..

بنابراین، تا اینجا هردو شرط ثابت شد. یعنی علاوه بر ادله ای که امور عامه در همه جا شرط است، در خصوص زنا روایات خاصه ای نیز داشتیم.

الثالث: الاختیار: یشترط فی ثبوت الحد کون الزانی مختاراً فی عمله، لا مکرهاً.

یعنی اختیار شرط است، البته این قابل بحث است، بلوغ قابل بحث نیست چون مسلّم است، عقل نیز قابل بحث نیست چون شرط است، اما اینکه آیا اختیار هم شرط است یا شرط نیست؟ این محل بحث است چون غالباً آقایان می گویند اختیار شرط است، حتی صاحب جواهر بعد از نقل کلام محقق که می گوید: «الإختیار»، ایشان در شرحش می فرماید:« علی الأصح»، این نشان می دهد که مسئله اختلافی است، یعنی قول صحیح این است که اختیار شرط نیست

عبارت محقق در شرائع

قال المحقق: و یشترط فی تعلق الحد، العلم بالتحریم ، و الاختیار.

و فی الجواهر-بعد ذکر العباره المتقدمه-قال:علی الأصح.

مرحوم صاحب وسائل بابی دارد و در آن می فرماید:

« سقوط الحدّ عن المستکرهه علی الزنا و لو بأن تمکن من نفسها خوفا من الهلاک عند العطش و تصدّق إذا ادعت»

مرحوم وسائل یک بابی در اینجا دارد که مستکرهه قولش قبول است، روایت دارد که زنی را پیش خلیفه آوردند و گفتند این زن با مردی زنا کرده است، زن گفت: من هم قبول دارم که زنا کردم، منتها داستانش از این قرار است که من از تشنگی در حال مرگ بودم، فلذا از این چوپان آب خواستم، او گفت آبی به تو نخواهم داد مگر اینکه خودت را در اختیار من قرار بدهی و من مجبور شدم که خودم را در اختیار او قرار بدهم تا بدینوسیله جانم را حفظ کرده باشم و از تشنگی نمیرم، این حرف را از او قبول کردند.

ففی روایه طلحه بن زید لیس علی زان عقر- المهر «و لا علی مستکرهه حد». و فی روایه موسی بن بکیر قال سمعته و هو یقول:« لیس علی المستکرهه حدّ، إذا قالت: إنّما استکرهت».

بنـابراین؛ در این که اختیـار شـرط است اجمالاً،جای بحث نیست، ولی جای بحث این است که این مسـئله در زن متصور است، یعنی زن می توانـد بگوید که من مسـتکرهه شدم، اما در مرد چگونه اکراه متصور است؟ مرد را اگر اکراه کنند و مطابق میلش نباشـد، اصـلاً آلت رجلیتش برای زنا کردن باز نمی شود، پس معلوم می شود که این آدم از ته دل راضـی بوده که عمل زنا را انجام داده است. این اشکال را کرده اند.

بنابراین، گفته اند اکراه در باره ی زن متصور است چون زن انتشار نمی خواهد، زن فقط محل است و موضع، یعنی خواسـتن و نخواستن او یکسان است و هیچ گونه نقشی ندارد.

اما مرد فاعل است و فاعل بایـد دسـتگاهش آمادگی این کار را داشـته باشد چون اگر مایل نباشد، هیچگاه آن آمادگی را پیدا نمی کنـد، از اینکه آمادگی پیدا کرده، معلوم می شود که اکراه نبوده بلکه از روی میل و اختیار بوده است، این شـبهه را کرده اند.

ولی این شـبهه جواب دارد، جوابش هم این است که مـا دو جور اکراه داریم، یـک موقع انسان را بر چیزی اکراه می کننـد که طبعاً مایل به آن کار نیست فلذا دسـتگاه تناسـلی هم آمادگی پیدا نمی کند، مثل اینکه انسان را اکراه کنند بر زنا کردن با یک زن بد قیافه و جذامی.

امـا گـاهی یـک منظره ای بسـیار زیبـاست، مانع فطرت انسان نیست بلکه دین او، و عـذاب اخروی است، در اینجا اکراه ممکن است، اگر اکراه کند که حتماً این کار انجام بده و الا تو را می کشیم، او نیز این کار را از روی اکراه انجام می دهد.

ص: ۳۶۰

بنـابراین، آنچنان نیست که اگر کسـی مکره شـد، به کلی قابلیت عمل از او سـلب بشود، چون اکراه بر دو قسم است، گاهی بر خلاف فطرت است، آنجا حق با شـماست، و گاهی بر وفاق فطرت است، یعنی دلش می خواهـد آن گناه را انجام بدهـد، منتها خوف الهی مـانع از انجـام آن است، در اینجـا اگر اکراه بیایـد، خوف الهی برداشـته می شود و فطرت کار خودش را انجام می دهد.

قال المحقق: و یسـقط الحدّ مع الاکراه و هو یتحقق فی طرف المرأه قطعاً، و فی تحققه فی طرف الرجل تردد، و الأشـبه إمکانه ، لما یعرف من میل الطبع المزجور بالشرع.

و فی الجواهر عن الغنیه: لجزم بعدمه گفته اختیار شرط نیست- لأنّ الإکراه یمنع عن انتشار العضو و انبعاث القوی، لتوقفهما علی المیل النفسانی المنافی لإنصراف النفس عن الفعل المتوقف علیه صدق الأکراه، و إلیه یرجع ما فی کشف اللثام من التعلیل بعدم انتشار الأله إلّا مع الشهوه المنافیه للخوف.

یلاحـظ علیه : أنه خلـط بین الإـکراه علی العمـل الـذی ینزجر عنه الإنسـان حسب الطبع، و بین الإـکراه بمعنی الصـارف مع میل النفس بالذات و المانع عن الانتشار هو الأول- که بالذات مایل نباشد- دون الثانی.

و بعبـاره أخری: لو کـان العمـل ممـا لاـ یقبله الطبع فهو یمنع عن الإنتشار دونما یمیل إلیه حسب الطبع، و لکن یصـدّه عن العمل الخوف من الحدّ، أو العذاب الأخروی.

نعم الوارد فی الروایات هو المسـتکرهه- ما در روایت کلمه ی مکره نداریم، بلکه مسـتکرهه داریم، ولی این معنایش این نیست که مرد مـورد اکراه واقـع نمی شود، بلکه مرد هم مکره می شود، منتهـا در زنـا غالبـاً اکراه از نـاحیه مرد است و زن مورد اکراه واقع می شود و بسـیار کم اتفاق می افتـد که زور زن زیاد باشد و مرد را مورد اکراه قرار بدهد- لأنّ الإکراه فی مورد الزنا غالباً یقع من جانب الرجل لا المرأه.

یعنی فرق است بین اکراه بر عملی که انسان طبعاً به آن مایل نیست، آنجا آمادگی جسمی برای انجام عمل پیدا نمی کند و بین اکراه بر عملی که انسان خیلی آمادگی دارد، منتها خوف الهی مانع از انجام آن است، در اینجا بدن آماده ی کار می شود، مخصوصاً جای که خوف الهی به واسطه ی اکراه برداشته شود.

الرابع: العلم

شرط چهارم در باب زنا علم است، هم علم به موضوع و هم به حکم، علم به موضوع این است که بداند این زناست، یعنی زوجه را با غیر زوجه اشتباه نکند

ولی مهم علم به حکم است،یعنی بداند که زنا حرام است، ممکن است کسی بگوید این علم برای همه ی مسلمانان است، چون هر مسلمانی می داند که آمیزش با زنی که نه معقوده ی انسان است و نه ملک یمین، حرام است.

جوابش این است که این مسئله برای کسانی که سابقه اسلام دارند جا افتاده است و می دانند که نزدیکی با اجنبیه حرام است، اما برای افرادی که تازه به دین اسلام وارد می شوند و اسلام را به عنوان دین خود شان انتخاب می کنند، چندان بعید نیست چون آنان هنوز از مسائل اسلامی چیزی را نمی دانند، فلذا ممکن است با اینکه مسلمان شده اند، متوجه نشوند که یک چنین چیزی حرام است مثل اینکه یکی از افراد ارتش سرخ شوروی اسلام بیاورد و مرتکب زنا هم بشود، آیا فوراً او را حد بزنند که تو چرا زنا کردی؟!

بله! قبول داریم که این (جهل به حکم) در میان ما نیست، اما کسانی تازه مسلمان می شوند، یک چنین چیزی اتفاق می افتد، فلذا ابوبصیر نقل می کند که مردی اسلام آورده بود، و در عین حال هم عرق خورده بود و هم عمل زنا را مرتکب شده بود، گفتند اشکالی ندارد چون این آدم جدید الاسلام است و در جدید الاسلام مسئله روشن است.

عبارت محقق شرائع

قال المحقق- بعد ذكر العلم من الشرائط :« و كذا يسقط فی كل موضع يتوهم الحلّ كمن وجد علی فراشه امرأه فظنّها زوجته فوطئها». من غير فرق بين الجاهل بالحكم أو جاهل بالموضوع و يدلّ علی ذلک مضافا إلی الأدله العامه الداله علی شرطيه العلم فی التكليف التی وردت فی باب البراءه- خصوص ما ورد فی المقام، نظير ما تضافر فی من آمن و دخل فی الإسلام لكن شرب الخمر وزنا، فلما اعتذر بجهله. روی محمد بن مسلم قال : قلت لأبی جعفر عليه السلام: رجلًا دعوناه إلی جمله الإسلام يعنی لا اله إلّا الله و أن محمداً رسول الله- فأقرّ به ثم شرب الخمر و زنی و أكل الرّبا، و لم يتبين له شیء من الحلال و الحرام ، أقيم عليه الحد إذا جهل؟ قال:« لا، إلّا أن تقوم عليه بيّنه أنّه قد أقرّ بتحريمها».

علاوه براين، شما در كتاب برائت خوانديد كه:

« أیّ رجل ركب أمراً بجهاله فلا شیء عليه».

و الظاهر كما مر عدم الفرق بين الجاهل بالحكم كما مورد أكثر الروايات-و الجاهل بالموضوع.

روی أبو بصير عن أبی عبد الله قال:«سألته عن امرأه تزوجها رجل فوجد لها زوجا؟ قال: عليه الجلد و عليها الرجم ، لأنّه تقدم بعلم و تقدمت هی بعلم».

چون هم زن آگاه بود و هم مرد. احتمال دارد فحص واجب باشد و اين آدم واجب بود كه فحش كند، ولی فحص نكرده است.

بنابراين، هم بايد علم به موضوع داشته باشد و هم علم به حكم، يعنی بداند كه اين زن صاحب دارد(علم به موضوع) و بداند كه خدا اين را حرام كرده.

ص: ۳۶۳

مرحوم آیه الله خوئی می فرماید: علم در زنا شرط است،چرا؟ چون در مفهوم خود زنا خوابیده که تجاوز به حقوق دیگران می کنـد، فلذا دلیل جداگانه لازم نداریم، بلکه در خود مفهوم زنا خوابیده که این زن مال کس دیگر است نه مال خودش، و زنای با او، تجاوز به حقوق دیگری است.

به عبارت دیگر در مفهوم زنا علم به عدم استحقاق خوابیده،مانند مفهوم سرقت و غصب، چون در مفهوم سرقت و غصب علم به عدم استحقاق خوابیده است، در زنا هم علم به عدم استحقاق خوابیده، از این رو لازم نیست که این همه روایات را به عنوان دلیل بیاوریم.

ولی من فکر می کنم که این فرمایش ایشان صحیح نیست، چرا؟ لأنّ الألفاظ موضوعه للمفاهیم (للمصادیق) الواقعیه لا المعلومه فلیس الزنا إلّا کسائر الأعمال.

یعنی آب وضع شـده برای ذات آب، خواه بـدانیم یا ندانیم،یعنی علم و جهل ما در آن دخالت ندارد، البته در سرقت و غصب عدم استحقاق خوابیده، اما در زنا عدم استحقاق نخوابیده است و لذا گفتیم اگر کسی از روی شبهه با زنی نزدیکی کرد، این زنـا محسوب می شود،منتهـا گنـاه نـدارد، قیـاس کردن زنـا را به مفهوم سرقت و غصب، قیـاس مع الفارق است، بله! در مفهوم سرقت و غصب، تجاوز به حقوق دیگری خوابیده، اما در زنا این مسئله نیست، چون زنا این است که انسان با یک زنی که مال خودش نیست و بر او حرام است نزدیکی کند، خواه بداند یا نداند.

تعریف وطی به شبهه کتاب الحدود

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعریف وطی به شبهه

ابتدا حدیث ابوبصیر را که کمی مجمل باقی مانده بود بیان می کنیم و سپس وارد بحث اصلی می شویم.

ص: ۳۶۴

روی أبو بصیر عن أبی عبد الله قال:«سألته عن امرأه تزوجها رجل فوجد لها زوجا؟ قال: علیه الجلد و علیها الرجم ، لأنّه تقدم بعلم و تقدمت هی بعلم».

اگر هردو «بعلم» باشـد، با صـدر عبارت سازگاری نـدارد«سألته عن امرأه تزوجها رجل فوجد لها زوجا؟ یعنی اطلاع نـداشت و جاهل بود که آن زن شوهر دارد، بعداً آگاه شد که شوهر داشته است، ولی من به کتاب کافی مراجعه کردم و در آنجا این گونه آمده است: «سألته عن امرأه تزوجها رجل فوجد لها زوجا؟ قال: علیه الجلد و علیها الرجم ، لأنّه تقدم بغیر علم و تقدمت هی بعلم» قال: علیه الجلد و علیها الرجم ، لأنّه تقدم بعلم و تقدمت هی بعلم».

یعنی در کافی به جای «بعلم» کلمه ی «بغیر علم» آمده است.

البته صاحب وسائل «بعلم» نقل کرده، اما در کافی «بغیر علم» آمده است، بعد مرحوم علامه مجلسی در مرآت العقول (که شرح کافی است) معنا می کند، حال که بجای «بعلم» بغیر علم است، پس چرا مرد شلاق بخورد؟

می گوید شلاق خوردنش از باب تعزیر است که چرا تحقیق نکرده است در حالی که اعراض محل احتیاط است فلذا حقش بود که تحقیق کند، چون تحقیق نکرده و یا ظن داشته براینکه این زن شوهر دارد، ولی اعتنا به این ظن خودش نکرده.

توجیه شیخ طوسی از روایت ابوبصیر

مرحوم شیخ طوسی به گونه ی دیگر توجیه کرده و می فرماید لعل این تعزیر بخاطر این است که این آدم متهم است در این ادعا، یعنی دروغ می گوید که من فکر می کردم که این زن شوهر ندارد.

ص: ۳۶۵

پس؛ اولاً در عبارت حدیث کلمه ی «بعلم» نیست بلکه «بغیر علم»است.

ثانیاً: هر چند «بغیر علم» مسئله را حل می کند،یعنی صدر روایت با ذیل هماهنگ می شود، منتها باید کلمه ی «جلد» را هم در این حدیث توجیه کنیم و بگوییم مراد از «جلد» تعزیر است چون در جایی که «بغیر علم» باشد، جلد معنا ندارد.

ثالثاً:مرحوم شیخ طوسی فرموده این آدم متهم است و ممکن است به دروغ بگوید که من نمی دانستم که این زن شوهر دارد، از این رو مورد جلد واقع می شود.

خلاصه اینکه صدر حدیث می گوید این مرد عالم نبوده،چون می گوید:« فوجد لها زوجاً»، این را درست کردیم و گفتیم در کتاب کافی به جای «بعلم» کلمه ی «بغیر علم» آمده است، پس صدر را درست کردیم فلذا با ذیل هماهنگ شد، ولی با این درست کردن، یک مشکل دیگر پیدا شد و آن اینکه اگر این کار از روی جهل انجام داده است، پس چرا شلاق بخورد؟

این را هم توجیه کردیم و گفتیم حقش این بود که در اعراض تحقیق کند و حال آنکه تحقیق نکرده، فلذا باید شلاق بخورد،یا احتمال می دهیم که ظن داشته بر این که او شوهر دارد و به این ظن خودش اعتنا نکرده، یا احتمال می دهیم که این مرد در این ادعایش متهم است، فلذا حضرت تعزیر می کند و مراد از این «جلد» در روایت تعزیر است نه جلد اصطلاحی.

پس چرا تعزیرش می کنند؟ چون کوتاهی کرده، یا اصل در اعراض احتیاط است، یا گمان و ظن داشته براین که شوهر دارد و به این ظن خودش اعتنا نکرده، و یا در ادعای خودش متهم بوده است.

تعریف وطی به شبهه

قبلاً بیان شد که زنا از خودش شرائطی دارد، شرائطش عبارت بود از: عقل، بلوغ، علم، قدرت و اختیار. البته گفتیم اختیار صحیح نیست، بلکه باید بگوییم عدم الإکراه. و الا مکره هم مختار است، به جای اختیار می گوییم: عدم الإکراه، بحثی که الآن می خواهیم دنبال کنیم راجع به وطی به شبهه است، به این معنا که اگر کسی با زنی «عن شبهه» نزدیکی کند، تکلیفش چیست و تعریف وطی به شبهه کدام است؟

برای وطی به شبهه سه گونه تعریف ذکر کرده اند و اگر تعریف صاحب جواهر راه در نظر بگیریم، تعداد تعاریف «وطی به شبهه» به چهار تا می رسد که عبارتند از:

۱- الوطئ الذی لیس بمستحق مع عدم العلم بالتحریم- وطیی که مستحق نیست، یعنی نه زنش است و نه کنیزش، و از طرفی علم به حرمت هم ندارد، معنایش این است که احتمال کافی است، یعنی همین مقداری که احتمال بدهید که این زن شوهر ندارد کافی است، «عدم العلم» با احتمال شوهر داشتن هم می سازد، همین که نداند کافی است هر چند نود درصد احتمال بدهد که شوهر داشته، اما چون علم ندارد، باز کافی است و لو نداشتن شوهر مرجوح، و داشتن آن راجح باشد، همین مقداری که نداشتن شوهر مرجوح است، این در وطی به شبهه کافی است- و مقتضاه الاکتفاء بالاحتمال و إن کان مرجوحا.

تعریف دومی که برای وطی به شبهه شده این است که صرف احتمال کافی نیست، بلکه باید نداشتن شوهر راجح، و داشتن آن مرجوح باشد، این تعریف را مرحوم صاحب جواهر از کتاب مصابیح علامه طباطبائی (سید بحر العلوم) نقل کرده است.

ص: ۳۶۷

۲- الوطئ الذی لیس بمستحق مع ظن الاستحقاق، و مقتضاه کفایه الظن.

تعریف سوم می گوید باید یقین داشته باشد که شوهر ندارد،

۳- الوطئ الذی لیس بمستحق فی نفس الأمر مع اعتقاد فاعله الاستحقاق و مقتضاه القطع بالحلیه.

مقتضای این «تعریف» قطع به حلیت است.

پس علمای ما وطیء به شبهه را سه جور تعریف کرده اند،گاهی اکتفا کرده اند به احتمال، یعنی همین مقدار که بدهد حلال باشد کافی است،معنایش این است که نود در صد احتمال داشتن زوج می دهد، ده درصد دیگر احتمال می دهد که شوهر ندارد، همین کافی است،احتمال حلیت کافی است هر چند احتمال حلیت مرجوح و احتمال حرمت راجح باشد.

دومی عکس است، یعنی می گوید ظن به این که مانع ندارد داشته باشد، مثلاً هشتاد درصد ظنش این است که شوهر ندارد، بیست درصد دیگر احتمالش این است که شوهر دارد،

سومی می گوید نه احتمال کافی است و نه ظن، بلکه باید قاطع به عدم شوهر داشتن باشد.

مرحوم صاحب جواهر می خواهد هر سه تعریف را جمع کند،از این رو در کلمه ی اعتقاد تصرف کرده است، یعنی بین دومی و سومی جمع کرده است و گفته مراد از اعتقاد،اعم از اعتقاد ظنی و قطعی است، قهراً دوم و سوم را جمع کرده است.

البته اولی را نمی تواند جمع کند، چون در اولی اعتقاد نیست،اما در دومی وسومی یکنوع اعتقاد به حلیت است، سواء کان الإعتقاد ظنیّاً أو کان الإعتقاد قطعیاً.

این هم کار صاحب جواهر بود، یعنی ایشان می گوید «اعتقاد» اعم است از اعتقاد ظنی و قطعی،یعنی ظن به حلیت یا قطع به حلیت.

ص: ۳۶۸

ثم إنّ صاحب الجواهر عدل عن ظاهر التعريف إلى تعميم الاعتقاد للقطع و الظن الذى لم يتنبه صاحب إلى عدم جواز العمل به، ولو بتقصير منه فى المقدمات و تعميمه أيضا للمقصر فيما اقتضاه كأهل المذاهب الفاسده و غير هم.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی من از هر چهار تعریف عدول کرده ام، به نظر من میزان این است که حجت بر حلیت داشته باشیم، خواه این حجت اصل استصحاب باشد، یا بیّنه و اماره باشد یا چیز دیگر، یعنی همین مقداری که این آدم برای نزدیکی با این زن حجت داشته باشد کافی است،اگر حجت دارد که نزدیکی جایز است، بعداً این حجت خلاف واقع دربیاید معذور است، وطی به شبهه به این آسانی نیست که بگوییم احتمال هم کافی است، چرا؟

چون اصل در اعراض حرمت است، کراراً گفته ام که بعضی از موضوعات یک احکام طبیعی دارد، طبیعت اعراض هم حرمت است و اگر کسی بخواهد این حرمت را بشکند، باید در پیشگاه خدا حجتی داشته باشد، دیگر فرق نمی کند که حجت اصل استصحاب باشد یا چیز دیگر، مثلاً این زن قبلاً شوهر نداشت، پس حالا هم شوهر ندارد، یا بیّنه قائم شد که این زن فاقد شوهر است، با هم به بیّنه عمل می کنیم.

بنابراین،نه میزان احتمال است و نه میزان ظن و قطع است، بلکه میزان داشتن حجت بر حلیت است، باید ما بر حلیت حجت داشته باشیم،از اینجا معلوم می شود که جاهل معذور است،خواه جاهل به موضوع باشد یا جاهل به حکم.

البته بنابراین که جاهل به در این گونه موراد معذور است، بعضی از جاها جهل به حکم ممکن است عذر نباشد، مثلاً زنی در عدّه است،جاهل به حکم است، آیا می توانیم بگوییم معذور است؟

امام صادق علیه السلام می فرماید نمی توانیم بگوییم که معذور است چون زنان جاهلیت هم می دانستند که زن را درعده نمی شود گرفت، تا چه رسد به جهان اسلام، جهل به موضوع آسان است، اما جهل به حکم را باید حساب کنیم که آیا قابلیت جهل را دارد یا نه؟

و الأولی أن یقال بأنّه الوطء الذی لیس بمستحق مع استناده إلی حجه شرعیه- همین مقدار که حجت داشته باشد- سواء أکانت الحجه هی الأصل کما إذا کانت ائره الحرام غیر محصوره- در یک شهری زندگی می کند که هزارتا زن دارد، یقین دارد که ده تای از اینها در عدّه به سر می برند، این سبب نمی شود که نهصد و نود زن دیگر برای من حرام باشد، اگر دائره غیر محصوره است، آنجا این علم اجمالی برای ما حجت نیست، حتی اگر من ازدواج کنم و بعداً معلوم بشود که این زن یکی از آن ده تاست، معذورم، یا استصحاب عدم زوجیت می کنیم- أو کان غیره (الأصل)، کما إذا عوّل علی إخبار المرأه بعدم الزوج، و کانت ثقه أو أفاد الإطمئنان، أو انقضاء العدّه به شرط اینکه اطمینان حاصل بشود- أو شهاده العدلین بطلاق الزوج أو مو ته، أو کان قاطعاً بالحلیه جهلا، و نحو ذلک.

در هر حال باید حجت داشته باشد.

از این بیانات معلوم شد که ما تعریف ثلاثه را قبول ندرایم، بلکه معتدیم که طرف باید حجتی بر عمل داشته باشد، منتها فرق نمی کند که حجتش چه باشد، استصحاب باشد، شبهه ی غیر محصوره باشد یا اخبار زن باشد و روایت هم داریم که اخبار زن هم حجت است، البته به شرط این که مفید اطمینان باشد.

آنچه را که من گفتم، روایت هم بر آن گواهی می دهد، من گفتم در این وطی و نزدیکی حجت داشته باشد هر چند حجتش استصحاب و اصل برائت باشد، من از کجا این قول چهارم را استفاده کردم؟

من این قول را از صحیحه یزید کناسی استفاده کردم: و الّتی جاء فیها: قلت: فإن کانت تعلم أنّ علیها العدّه و لا تدری کم هی؟

فقال:«إذا علمت أنّ علیها العدّه لزمتها الحجّه فتسأل حتی تعلم» الوسائل: ج۱۸،الباب ۲۷ من أبواب حدّ الزنا.

زن می داند که عدّه دارد، ولی نمی داند عده اش چهل و پنج روز است یا سه ماه، یا بیشتر؟ فقال:«إذا علمت أنّ علیها العدّه لزمتها الحجّه فتسأل حتر تعلم».

یعنی وقتی نمی داند، باید بپرسد، من از این جمله استفاده کلی کردم، معلوم می شود که میزان داشتن حجت است،حضرت می فرماید این زن معذور نیست، چرا؟ چون حتی زنان جاهلیت هم می دانند که سه ماه عده دارند یا در عده ی وفات یکسال است، عده وفات در زمان جاهلت یکسال بوده است،چطور شده است یک زن مسلمان که در میان مسلمان است نمی داند که چه مقدار عده دارد، یعنی احتمالش منجّز است، از جاهایی که احتمالش منجّز است یکی همین جاست.

فهذه الجمله تعطی ضابطه کلّیه فی باب العذر و هو لزوم وجود الحجه فی ارتکاب العمل مطلقاً، بل یستفاد من هذه الروایه أنّه لا یوجد فی أمثال هذه المسائل جاهل بالحکم بین المسلمین، فقد جاء فیها: قلت: أرأیت إن کان ذلک بجهاله زن نمی دانست که عدّه اش چه مقدار است، عده اش تمام نشده ازدواج کرد-، قال فقال: ما من امرأه الیوم من نساء المسلمین إلّا و هی تعلم أنّ علیها عدّه فی طلاق أو موت و لقد کنّ نساء الجاهلیه یعرفن ذلک، فإذا کان لزوم العدّه من الواضحات فحرمه الزنا أوضح».

حال که اصل قاعده را خواندیم، لازم است که به دنبالش چند فرعی را هم متذکر شویم.

به بیان دیگر می خواهیم این قاعده را بر فروعی تطبیق کنیم:

۱- لو عقد علی امرأه محرّمه کزوجه الولد و الأب و المرضعه جاهلاً- بالموضوع فوطئها سقط عنه الحدّ، و أمّا لو کان جاهلاً بالحکم فهو لیس بمعذور حسب صحیحه زید الکناسی، لأنّ هذه المسأله یعرفها عامّه المسلمین.

مثلاً- پدری است که در هر استان یک خانه ای دارد، یعنی در هر استانی برای خودش همسری دارد بدون اینکه فرزندانش بدانند که بابایش چند زن دارد، روزی و روزگاری پسرش در یکی از استان ها رفت و در همانجا با زنی ازدواج کرد، بعداً معلوم شد که این زن همسر پدرش بوده است، در زمان سابق چون زندگی، زندگی عشائری بود، در زندگی عشائری، این فروع پیش می آمد، آیا این آدم معذور است یا نه،چون جاهل به موضوع است؟ معذور است، چرا؟ چون استصحاب دارد، یعنی این زن سابقاً شوهر نداشت، پس حالا هم شوهر ندارد، یا از خود زن سوال کرد که شوهر داری یا نه؟ زن بگوید شوهر ندارم.

یا ممکن است پدر مرده باشد، باید این آدم در آنجا یک اصلی داشته باشد، اصلش چیه، که این آدم با زن بابایش، یا پدر با زن فرزندش یا با مرضعه اش از دواج کرده، جهل به موضوع است، باید یک حجتی داشته باشد.

لو عقد علی امرأه محرّمه کزوجه الولد و الأب و المرضعه جاهلاً بالموضوع فوطئها سقط عنه الحدّ.

حالا- یک اصلی دارد، مثلاً روزی بود که این زن برای من محرم نبود، شک دارم که آیا محرم شده یا نه، یعنی زن بابا، یا زن پسر یا مرضعه من شده یا نه؟ در همه ی اینها یک اصل عدم جاری می کنیم.

اما اگر جهل ما از قبیل جهل به حکم است، یعنی می داند که این «زن» همسر بابایش یا زن پسرش یا مرضعه اش است، منتها حکم را نمی داند، یعنی نمی داند که زن بابا، یا زن پسر یا مرضعه حرام است، آیا در جهل به حکم معذور است یا معذور نیست؟ معذور نیست، چرا؟ چون روایت یزید کناسی گفت حتی در زمان جاهلیت هم مردم می دانستند که زن بابا بر پسر، یا زن پسر بر بابا یا مرضعه برانسان حرام است، جهل به «حکم» حرمت آور است، اما جهل به موضوع حرمت آور نیست.

و أمّا لو کان جاهلاً بالحکم فهو لیس بمعذور حسب صحیحه زید الکناسی، لأنّ هذه المسأله یعرفها عامّه المسلمین.

۲- من وجد علی فراشه امرأه فاعتقد أنّها زوجته، فوطئها، سقط الحدّ عن الطرفین زیرا فراش اماره است که این زن خودش است نه اجنبیه و محرّمه، خانه خودش است، اما اینکه یک زن دیگر اشتباهاً در خیمه ی او آمده، هردو معذور هستند سقط الحدّ عن الطرفین، و إن کان من أحد الطرفین یعنی مرد اشتبا کرده نه زن، یعنی زن می داند که این مرد همسرش نیست و در عین حال تن به نزدیکی داده است سقط عنه، و ذلک لأنّ ثبوت الحدّ علی کلّ من الرّجل و المرأه فرع عدم المعذوریه، فالمشتبه معذور دون غیره. اینجا اماره و حجت، فراش است.

۳- لو تشبّهت امرأه بزوجه رجل فوطئها فعلیها الحدّ دونه لما مرّ من أنّ ثبوت الحدّ علی کل من الرّجل و المرأه فرع عدم المعذوریه فالمشتبه معذور دون غیره.

مثلاً زن قیافه سازی کرد و خودش را شبیه زن دیگری درست کرد به گونه ای که مرد تشخیص نداد که او زن خودش نیست فلذا با او نزدیکی کرد، در اینجا حد فقط از مرد ساقط است نه از زن.

ص: ۳۷۳

متن روایت

عن أبی روح:« أنّ امرأه تشبّهت بأمه لرجل و ذلک لیلاً ـ فواقعها و هو یری أنّها جاریته، فرفع إلی عمر، فأرسل إلی علی علیه السلام فقال: اضرب الرّجل حدّاً فی السرّ، واضرب المرأه حدّاً فی العلانیه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳۸ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۱.

یعنی زنی خودش را به شکل کنیز مردی در آورد و این کار در شب صورت گرفت، مرد هم به خیال اینکه کنیزش است با او نزدیکی کرد، این قضیه را به عمر رساندند و او کسی را دنبال حضرت علی علیه السلام فرستاد، حضرت فرمود مرد را در زیر زمین ببرند و در آنجا بر او حد جاری کنند، ولی زن را باید جلو چشم مردم حد بزنند، و حال آنکه از نظر ما باید حضرت مرد را رها می کرد و زن را شلاق می زد، ولی حضرت این کار را نکرد، چرا؟ مشکلات روایات همین است، انسان باید روایت شناس باشد و قدرت فهم روایت را داشته باشد،تا بتواند روایت را معنا کند.

«فرفع إلی عمر، فأرسل إلی علی علیه السلام فقال: اضرب الرّجل حدّاً فی السرّ، واضرب المرأه حدّاً فی العلانیه»

این روایت را یا باید رها و ترک کنیم یا توجیه و تاویل کنیم؟

احتمال تأویلش است، مرحوم محقق در حله زندگی می کرد و در سال ۶۷۶ فوت کرده، ایشان می گوید من از استاتیدم شنیدم- در زمان علامه که پسر خواهر محقق است، چهار صد مجتهد در خودِ حلّه بوده است.- علت اینکه حضرت فرمود این مرد را ببرید و سرّاً حد بزنید، این جنبه ی مصلحتی داشته، تا مردم مسئله را آسان تلقی نکنند، یعنی هر زنی را به احتمال اینکه ممکن است این جاریه ی خودم باشد با او نزدیکی کنند، بنابراین، این جنبه ی مصلحتی داشته، فلذا فرمود او را ببرید زیر زمین و مخفیانه حد بزنید، تا مردم فکر کنند که او یک شلاق حسابی خورده و حال آنکه هم شلاق حسابی نخورده است.

ففی نکت النهایه: سمعت من بعض فقهائنا أنّه أراد ایهام الحاضرین الأمر بإقامه الحدّ علی الرجل سرّاً، و لم یقم الحدّ علیه استصلاحاً و حسماً للمادّه لئلّا یتخذ الجاهل، الشبهه عذراً.

تمّ الکلام فی تعریف الوطیء بالشبهه، و مدرک ما هم روایت یزید کناسی بود.

نکته ی قابل توجه

در مکاسب شیخ انصاری است که مردی خدمت امام صادق علیه السلام رسید و گفت: من دابه ی کسی را کرایه کرده بودم، ولی از مقداری که او را برای آن کرایه کرده بودم تخطی نمودم. مثلاً ـ قرار بود که ده فرسخ راه بروم و سپس بر گردم، ولی من به جای ده فرسخ، بیست فرسخ رفتم،از این رو طرف از من کرایه بیشتری خواست، مسئله را پیش ابوحنیفه بردیم، او حکم کرد که نباید کرایه بدهی، چون تو غاصبی و غاصب نباید کرایه بدهد، چرا؟ چون «الخراج بالضمان»، یعنی چون شما ضامن اسب شدی، درآمد مال شماست، معنای این سخن این است اگر کسی اتومبیل افراد را غصب کند، تا هر جا که او را برد، نباید یک قران هم به صاحب ماشین بدهد، چون «الخراج بالضمان»، و حال آنکه هیچ عاقلی این را نمی پذیرد.

می گوید من خدمت امام صادق علیه السلام رفتم و این مسئله را مطرح کردم و فتوای ابوحنیفه را برای حضرت نقل کردم، حضرت خیلی متاثر شد و فرمود این گونه فتوا ها سبب می شود که آسمان برکاتش خودش را نازل نکند و زمین هم برکات خودش را نرویاند، ابوحنیفه عین همین فتوا را در زنا دارد، و این فتوا یک عیبی است در پیشانی احناف،منتها به شرط اینکه این فتوا مال ابوحنیفه باشد، کسانی که رقیب ابوحنیفه هستند مانند مالکی ها و شافعی ها، خیلی در اینجا اسب دوانی کرده اند و علیه ابوحنیفه شعار می دهند، و آن این است که اگر انسان زنی را برای زنا اجاره کند، این حد ندارد، چرا؟ چون وطی به شبهه است، اجاره کرده و خیال کرده که با اجاره، منفعت همه چیز مال او می شود، و حال آنکه این مسئله یک مسئله ای است بر خلاف تمام قواعد اسلام، چون زن قابل اجاره نیست، اجاره کند برای «زنا» نه برای نکاح، می گوید چون اجاره است، پس این «وطی» از قبیل وطی به شبهه است، خیال کرده که اجاره خودش محدّد است.

و من الغرائب ما نقله الشيخ عن أبی حنیفه، -عین همین فتوا را فی کتاب الحدود -، حیث قال:إذا عقد النکاح علی ذات محرمّ له، کأمّه و بنته و خالته و عمّته من نسب أو رضاع أو أمرأه ابنه أو أبیه أو تزوج بخامسه أو امرأه لها زوج و وطئها أو وطئی امرأه بعد أن بانت باللعان أو بالطلاق مع العلم بالتحریم فعلیه القتل فی وطء ذات محرّم، و الحدّ فی وطیء الأجنبیه و به قال الشافعی إلّا أنّه لم یفصّل و قال: وقال أبو حنیفه: لا حدّ فی شیء من هذا حتی قال لو استأجر امرأه لیزنی بها فزنی بها لا حدّ علیه، فإن استأجرها للخدمه فوطئها فعلیه الحدّ» الخلاف:۵/۳۸۶.

اگر زنی را فقط برای زنا اجاره کند، این دیگر حد ندارد، بله! اگر او را برای خدمت در خانه اجاره کرده باشد، آن حد دارد.

و نقل ابن رشد ما نقله الشیخ عن أبی حنیفه حیث قال: و منها ما یراه أبوحنیفه من درأ الحدّ عن واطیء المستأجر، و الجمهور علی خلاف ذلک، و قوله فی ذلک ضعیف و مرغوب عنه و کأنّه رأی أنّ هذه المنفعه أشبهت سائر المنافع الّتی استأجرها علیها فدخلت الشبهه و أشبه نکاح المتعه« بدایه المجتهد:۲/۴۲۵.

چرا آن اولی ها را تجویز کرده؟ آخری معلوم است، چون آخری می گوید من اجیر کردم، این وطی به شبهه است، چون خیال کرده که اگر اجیر کرد، حتی این منافعش هم مال او است، اولی ها چه شبهه ای دارد؟ اولی را بگویید جاهل به حکم بوده است، چون اگر عالم به حکم و موضوع باشد، قطعاً ابوحنیفه نمی تواند این را بگوید.در آخری باز یک مستمکی دارد، که من اجیر کردم، این در حقیقت وطی به شبهه است، ولی بقیه چطور؟ بقیه را یا باید حمل بر جاهل به حکم کنیم که مسلماً معذور نیست، چرا؟ چون امام صادق علیه السلام فرمود:این مسائل را زنان جاهلیت می دانستند تا چه رسد به زنان مسلمانان.

بنابراین، برای ما معلوم نیست که چرا ابوحنیفه اولی ها را هم می گوید حد ندارد، آخری را هم شیخ نقل کرده و هم ابن رشد، اما اینکه چرا اولی ها حد ندارد؟ ناچاریم که بگوییم جهل به حکم دارند و در حقیقت جاهل به حکم معذور هستند.

شرائط احصان کتاب الحدود

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط احصان

یکی از شرائط جریان حد رجم، احصان است، احصان در لغت عرب به معنای حفظ است، البته هر احصانی شرط هر حدی نیست، اگر جلد کنند هرچند مجرد باشد، اشکالی ندارد،اما اگر بخواهند رجم کنند، حتماً باید زن و مرد محصن و محصنه باشند.

احصان از نظر لغت

احصان در لغت عرب به معنای حفظ است،قرآن کریم می فرماید:«و ظنّوا أنّهم مانعتهم حصونهم من الله» الحشر: ۱۴، به قلعه ها حصن می گفتند، چون قعله ها انسان را از شر دشمن حفظ می کردند.

در آیه دیگر می فرماید:« لا یقاتلونکم جمیعاً إلّا فی قری محصّنه» یعنی یک دژ های که محصن هستند و به این زودی نمی شود آنجا را فتح کرد.

پس حصن در حقیقت به معنای حفظ است و قلعه را هم می گویند حصن و حصون، بخاطر این است که انسان را حفظ می کند، ولی مقصود در اینجا این است که اگر زن یا مرد دارای همسر باشند و ازدواج کرده باشند، همسر به منزله ی حصن است که زن و مرد را از ارتکاب معاصی حفظ می کند، و اگر با داشتن حصن و همسر، مرتکب عمل خلاف عفت با غیر همسر بشوند، عقاب آنان دو چندان می شود و مستحق رجم می شوند.

تا اینجا ما کلمه ی احصان و حصن را از نظر لغت معنا کردیم، اینک سراغ شرائط محصن و محصنه می رویم، کسانی که مشمول رجم هستند، ابتداء نمی شود آنان را رجم کرد، بلکه باید دارای شرائطی باشند و اسلام این شرئط را زیاد کرده تا به این آسانی حد ثابت نشود، مگر اینکه مبان و روشن گردد.

ص: ۳۷۷

امروزه اگر شما ملاحظه کنید، شرائط را خیلی زیاد کرده اند تا اقل مراتب و اقل مصداق پیدا کند، حتی اگر زنی است محصنه و باید رجم بشود، فرض کنید که او را در یک گودال تا کمر دفن کردند، اما او توانست خودش را از آن محل بیرون بکشد و فرار کند، دیگر حد از او ساقط می شود، تمام اینها برای این است که از نظر ثبوت به اقل مراتب برسد.

اینک ما شرائط را یکی پس از دیگری می خوانیم، نخست احصان رجل را مورد بحث قرار می دهیم و سپس احصان مرأه را،

چون احصـان رجل به گونه ای است و احصان زن به گونه ی دیگر، یعنی بگوینـد این مرد محصن است و دارای حصن و قلعه است که می تواند او را از گناه حفظ کند، مع الوصف اگر دنبال گناه رفت، معلوم می شود که خیلی آدم جرئ است در درجه ی اول عبارات علما را بخوانیم:

عبارت شیخ طوسی

قال الشیخ: لیس من شرط احصان الرجم الإسلام.

اولین شـرطی که می کنیم شـرط نفی است نه شـرط اثبات، شرائط اثبات را بعداً می خوانیم، آیا اسلام شرط است یا نه؟ مردی که بایـد رجم بشود، آیا شـرطش اسـلام است یا اگر فرد کتابی هم مرتکب چنین گناهی بشود او نیز رجم خواهـد شـد، اسـلام شرط است یا نه؟

دیدگاه اهل سنت

البته اکثریت یا اقلیت اهل سنت گفته اند این قانون مال مسلمانان است نه مال اهل کتاب.

دیدگاه فقهای امامیه

ولی از نظر مـا این قانون عام است،یعنی هم مسـلمان را شامل است و هم کتابی را، به دلیل اینکه در زمان پیغمبر اکرم یک زن یهودی و مردی یهودی مرتکب چنین گناهی شده بودند، فلذا خدمت پیغمبر اکرم آمدند، حضرت آنان را رجم کرد، حتی این قانون در تورات هم است،.

بنابراین، از نظر ما اسلام شرط نیست، بلکه هر مکلّفی خواه مسلمان باشد یا کتابی اگر در شرائط خاصی زنا بکند، مشمول قانون رجم می شود.

قال الشیخ: لیس من شرط احصان الرجم الإسلام کلمه ی اسلام، اسم لیس است-،بل شرطه الحرّیه و البلوغ و کمال العقل والوطئ فی نکاح صحیح یعنی قبلاً زن داشته باشد و یا ملک یمین،- فإذا وجدت هذه الشرائط فقد أحصن احصان رجم، و هکذا إذا وطأ المسلم أمرأته الکافره یعنی زن مسیحی یا زن یهودی داشته باشد، مع الوصف اگر برود زنا کند، محصن است چون در احصان شرط اسلام لازم نیست نه در مرد و نه در زن، - فقد احصنا،- یعنی این دو نفر توانستند خودشان را از گناه حفظ کنند، چرا؟ چون راه حلالی دارند- و به قال الشافعی» الخلاف:۵//۴۰۲،کتاب الحدود، المسأله ۴۶.

عبارت محقق حلّی

کلام محقق حلّی

و قال المحقق: لا ـ یثبت الإحصان الّذی یجب معه الرجم حتّی یکون الواطئ بالغاً حرّاً و یطأ فی فرج مملوک بالعقد الدائم أو الرق یغدو و یروح یغدو و یروح، یعنی خواه صبح سراغش برود یا عصر، مانعی سر راهش وجود ندارد، یعنی هر گاه بخواهد در اختیارش است، کلمه ی یغدو، صبح را می گویند و «یروح» عصر را، کنایه از این است که هر وقت بخواهد مسئله ی جنسی را مطرح کند، در اختیارش خواهد بود و مانعی سر راهش نیست-

دلیل بر عدم شرطیت اسلام در احصان

و قبل الدخول فی تبیین الشروط اللازمه نشیر إلی ما ذکره الشیخ من عدم شرطیه الإسلام فی الإحصان و قد اختلف فیه فقهاء السنه، فشرط مالک و أبوحنیفه و لم یشترطه الشافعی- شافعی با ما موافق است- و استدل الشافعی بحدیث متفق علیه من أنّ النّبی صلّی الله علیه و آله رجم الیهودی و الیهودیه اللذین زنیا إذ رفع إلیه الیهود،قال تعالی: «و إن حکمت فاحکم بینهم بالقسط» بدایه المجتهد:۲/ ۴۰۷.

زن و مرد یهودی عمل خلاف عفت را انجام داده بودند و حال آنکه هم زن دارای شوهر بود و هم شوهر دارای زن، مع الوصف مرتکب زنا شده بودند، آمدند پیش احبار، احبار می خواستند از این مسئله چشم پوشی کنند، بالأخره بنا شد که پیش پیغمبر اکرم بروند، خداوند می فرماید پیش شما آمده اند «و عندهم التورات»، یعنی در تورات حکمش آمده «و إن حکمت فاحکم بینهم بالقسط».

حضرت هردو نفر شان را رجم کرد، این دلیل شافعی بود.

و استدل الشیخ الطوسی علی عدم الإشتراط بما رواه ابن المسیّب عن أبی جویزه أنّ یهودیین أقرّا عند رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلم بالزنا و کان قد أحصنا، فرجمهما و هذا صریح فی الرجم و الإحصان» الخلاف:۵/۴۰۳.

بنابراین، ما دلیل بر شرطیت اسلام نداریم، مسلمان اگر زنش کافره باشد، یا زن مسلمان اگر شوهرش کافر باشد بنابراینکه نکاح آنان درست است، این کافی در احصان است و شافعی هم با ما موافق است و مخالف فقط ابوحنیفه و مالك است، و عمل پیغمبر اکرم هم دلیل است، البته فعلاً این مسئله برای ما مطرح نیست.

شرائط احصان

۱: العقل

البته اولی شرط نبود بلکه نفی الشرط بود، یعنی اسلام شرط نیست، ولی اکنون می خواهیم شرائط وجودی را بخوانیم، یکی از شرائط احصان عقل است، همان گونه که مستحضر هستید در اوائل که می خواستیم شرط زنا را بخواندیم، گفتیم عقل شرط است و باز گفتیم که نباید ما در هر بابی شرطیت عقل را مطرح کنیم، بلکه یکبار کافی است،یعنی وقتی گفتیم که:« التکالیف مشروطه بالعقل»، این در همه ی ابواب فقه کافی است و دیگر نیاز نیست که آن را در همه ی ابواب مطرح کنیم، اینجا هم از آن قبیل است، چون مجنون حکم ندارد، علاوه براین، وقتی در اقل و اضعف که زنای مجرد است عقل شرط باشد، در عقوبت اشد به طریق اولی باید عقل شرط باشد.

ص: ۳۸۰

بنابراین، اگر مجنون یا مجنونه با وجود همسر، مرتکب زنا بشوند، گناهی ندارد و نمی توان بر آنان حد رجم جاری کرد، فلذا باید روایت ابان بن تغلب را تأویل کرد.

در آن روایت امام صادق علیه السلام فرمود فرق است بین مجنون و مجنونه، چون مجنون احساس لذت می کند و به همین جهت است که سراغ مجنونه می رود فلذا محکوم به حد است،اما مجنونه مورد انفعال است، یعنی مجنونه سراغ کسی نمی رود، بلکه سراغش می آیند، در حقیقت فرق نهاد بین مجنون و مجنونه.

ولی ما گفتیم این روایت معمول بهای اصحاب نیست فلذا باید این روایت را تاویل کرد، تاویلش این بود که لابد این مجنونی که حضرت مطرح می کند، بخشی از عقل را دارا بوده، یا لا اقل موقعی که عاقل بوده مرتکب زنا شده و حالا شده مجنون، در هر حال این روایت یک روایت معمول به نیست فلذا باید تاویل کرد، چون همان گونه که مرد احساس لذت می کند، زن نیز احساس لذت می کند، همان گونه که مرد سراغ این کار می رود، زن نیز سراغ این کار می رود و برای این کار جوانان را تحریک می کند.

بنابراین، فرقی بین مجنون و مجنونه نیست، حالا این روایت چه گونه بوده است؟ یرجع علمها إلیهم علیهم السلام، یا باید ارجاع کنیم یا تاویل کنیم، زیرا در دنیا نمی شود مجنون را مکلّف به حد کنیم، این «قضایا قیاستها معها».

متن روایت ابان تغلب

ما رواه أبان بن تغلب قال أبو عبد الله علیه السلام: «إذا زنی المجنون أو المعتوه جلد مجهول از ثلاثی مجرد - الحدّ و إن کان محصناً رجم» . قلت: و ما الفرق بین المجنون و المجنونه و المعتوه و المعتوهه؟ فقال: «المرأه إنّما تؤتی، و الرّجل یأتی، و إنّما یزنی إذا عقل کیف یأتی اللّذه، و انّما المرأه انّما تستکره و یفعل بها و هی لا تعقل ما یفعل بها». الوسائل: ۱۸ الباب ۲۱ من أبواب حد الزنا، الحدیث ۲.

۲: البلوغ

باز در اینجا همان مسئله را تکرار کنید که ما نباید در همه جا این شرط را ذکر کنیم، بلکه یکبار کافی است، یعنی همین که گفتیم:

«رفع القلم عن الثلاثه،الصبیّ حتی یحتلم»، این در همه جا کافی است فلذا نباید در فقهای ما این شرط را در همه ی ابواب فقه تکرار کنند.

علاوه براین، وقتی در در حد ضعیف که همان صد شلاق باشد، بلوغ شرط شد، در رجم به طریق اولی شرط خواهد بود.

۳: الحرّیه

شرط سوم عبارت است از حریت، زیرا عبد و امه هر چند دارای همسر باشند، اگر مرتکب زنا بشوند، فقط شلاق می خورند نه اینکه آنان را رجم کنند، چرا؟ و این یکی از مظاهر انعطاف اسلام است، یعنی از آنجا که عبد و أمه همیشه تحت بار و شدت و اوامر مولاـ هستند، اسلام برای آنان تخفیفی قائل شده است فلذا حتی اگر گناه بزرگی را هم انجام بدهند،همان حد گناه صغیر را دارند و آنهم خمسین جلده است، همیشه غلام حدش نصف حد حر است و در اینجا علاوه براینکه رجم ندارد، نصف حد حر بر او جاری می شود و ما در این زمنیه روایت هم داریم.

صحیح ابوبصیر یعنی المرادی، لا المرادی هر چند هردو ثقه هستند- عن أبی عبد الله علیه السلام قال فی العبد یتزوج الحرّه ثم یعتق فیصیب فاحشه، قال: فقال: لا رجم علیه- ممکن است سوال کنید که این حر است، چون می گوید «یعتق فیصیب فاحشه»؟

جوابش این است که تنها آزادی کافی نیست، بلکه باید دو مرتبه با زنی که گرفته است نزدیکی کند، تا نزدیکی نکند، عتق تنها کافی نیست، بله! اگر آزاد بشود و نزدیکی هم بکند، البته، اما فرض این است که اعتاق است ولی هنوز نزدیکی نکرده است- حتّی یواقع الحرّه بعد ما یعتق، قلت: فللحرّه خیار علیه إذا اعتق؟ قال لا،قد رضیت به و هو مملوک فه علی نکاحه الأوّل» الوسائل: ج۱۸، الباب۷ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۵.

البته در این زمینه روایت دیگر هم داریم، ولی چون در عصر و زمان ما این مسئله موضوعیت ندارد فلذا بحث کردن از آن چندان فایده ندارد.

و فقدان الموضوع فی المجتمع الحالی یغنینا عن افاضه الکلام فیه.

۴: التمکن من الوطئ الصحیح،

یعنی صرف داشتن زن کافی نیست بلکه باید متمکن از وطی صحیح باشد، یعنی یا همسری داشته باشد یا کنیز مملوک، که هر وقت خواست دفع شهوت کند، راه برای او باز باشد، اما اگر زن داشته باشد ولی در اختیارش نباشد و دور از دسترش باشد، این فایده ندارد «چون یغدو و یروح» نیست، مثل اینکه خودش در آمریکاست، زنش در ایران. یا مرد در زندان است و زنش آزاد، اگر در زندان مرتکب گناه بشود، در اینجا محصن حساب نمی شود، چون وسیله ای که بتواند اطفاء شهوت کند در اختیار ندارد.

یشترط فی تحقق الاحصان أن تکون له زوجه دائمه قد دخل بها أو أمه کذلک و هو متمکن من وطئها متی شاء أو أراد، فلو کانت زوجته غائه عنه بحیث لا یتمکن من الاستماع بها أو کان بها أو کان محبوساً فلا یتمکن من الخروج إلیها، لم یترتب علیه حکم الاحصان و هذا الشرط ینحل یاز ن آمادگی دارد، اما شوهر زندانی است و نمی تواند از زندان بیرون بیاید- أو کان محبوساً فلا یتمکن من الخروج إلیها، لم یترتب علیه حکم الاحصان.

من این را تجزیه و تحلیل کردم به چند شرط، اینکه می گوید: «التمکن من الوطئ الصحیح» زن سالمی در اختیارش باشد که هر موقع بخواهد اطفای شهوت کند، امکانش باشد ولی مع الوصف اگر سراغ زنان فاسد ب رود، البته دراینجا گناه بیشتری کرده است و حدش هم رجم است، من این وطئ صحیح را این گونه تجزیه و تحلیل کرده ام:

۱: أن یکون له زوجه دائمه، فلا تکفی زوجه العقد الموقت، یعنی زن موقت و صیغه ای کافی نیست،.

پس اگر مردی که زن دائم ندارد، ولی زنی را صیغه کرده است، این کافی در احصان نیست، فلذا با وجود زن موقت و صیغه ای اگر برود زنا کند،این هرچند جلد دارد، ولی رجم ندارد، یعنی حدش رجم نیست، موقت کافی در احصان نیست، چرا؟ چون در موقت آن مسئله ی «یغدو و یروح» عملی نیست، زیرا زن دائم باید در خانه باشد و بدون اجازه شوهر حق بیرون رفتن از خانه را ندارد، ولی زن متعه ای این قید و بند را ندارد، بله! هر موقع شوهر بخواهد،او باید لبیک بگوید،اما «یغدو و یروح» نیست، فلذا بر او احصان صدق نمی کند

۲: أن تکون له أمه مملوکه، فلا تکفی الأمه المحلله.

باید دانست که انسان دو جور امه دارد:

الف: امه و کنیزی که او را خریده است، او مملوکه اش است.

ب: امه و کنیزی که محلله است نه مملوکه، یعنی «زن» امه و کنیز زید است، ولی زید در اختیار عمرو می گذارد که از او استفاده کند و بهره بگیرد، شرطش هم استبراء است،یعنی باید این زنی که محلله است استبراء بشود تا معلوم شود که از مولایش دارای فرزندی نیست و رحمش از این جهت پاک است، آنگاه او را در اختیار دیگری می گذارند.

باید دانست که «محلله» فقط در فقه ماست، ولی در فقه اهل سنت به این روشنی نیست، می فرماید باید حتماً مملوکه باشد که همیشه در اختیارش باشد، اما محلله این گونه نیست، «سریه» به مملوکه می گویند.

ص: ۳۸۴

ج: الوطئ قبل أن يزنی، یعنی قبل از آنكه زنا بكند، با زنش یا با مملوكه خودش نزدیكی كرده باشد كه در حقیقت در پیشگاه خدا عذری نداشته باشد.

د: تمكنه من الوطئ متی شاء، یعنی زندانی بودن در تحقق احصان كافی نیست.

ما این چهار شرط را یكی پس از دیگری بررسی می كنیم

أما كفایه الزوجه الدائمه فیدل علیه اطلاق صحیح إسماعیل بن جابر عن أبی جعفر قال قلت: ما المحصن رحمك الله ؟قال:« من كان له فرج یغدو علیه ویروح فهو محصن»،این تعبیر در روایت است و لذا جای شك نیست.

و ما رواه الكلینی عن أبی بصیر قال:« لا یكون محصنا حتی تكون عنده امرأه یغلق علیها بابه». و هو صریح فی الدائم، یعنی در دائم است نه در منقطع،چون انسان در منقطع یك چنین حقی را ندارد.

و أمّا عدم كفایه المنقطعه فیدل علی ذلك ما رواه إسحاق بن عمار قال : قلت لأبی إبراهیم : الرجل تكون له الجاریه- مملوكه- أتحصنه؟ قال فقال : نعم، إنّما هو علی وجه الاستغناء، قال قلت: و المرأه المتعه؟ قال فقال: لا ، إنّما ذلك علی الشیء الدائم؟

فلسفه اش همان است كه گفتیم، چون در دائم و مملوكه در خانه را می بندد و كلید هم دستش است، هر موقع كه بخواهد در را باز می كند و داخل می شود و حال آنكه در متعه یك چنین چیزی نیست.

و ما رواه الحفص البختری عمن ذكره عن أبی عبد الله علیه السلام فی الرجل یتزوج المتعه، أتحصنه؟ قال: لا، إنّما ذلك علی الشیء الدائم عنده».

و ما رواه عمر بن یزیـد عن أبی عبد الله فی حدیث قال:« لا یرجم الغائب عن أهله ، و لا المملک الذی لم یبن بأهله و لا صاحب المتعه»،مملّـک، یعنی «مالـک»، کلمه ی «یبن» - بفتـح الیـاء و سـکون الباء و کسـر النون- در لغت کنایه از عروسـی و نزدیکی است، اگر گفتیم «بنی فلان»، یعنی نزدیکی کرد.

و أمـا کفـایه الأـمه المملوکه و عـدم کفـایه المحلّله فیـدل علیه ما مرّ فی روایه إسـحاق بن عمّار و روایته الأخری قال:«سألت أبا إبراهیم عن الرجل إذا زنی و عنده السـریه و الأمه سـریه و امه به یک معنا هستند- یطأها، تحصنه الأمه و تکون عنده؟ قال : نعم، إنّما ذلک لإنّ عنده ما یغنیه عن الزنا».

اما محلّله کافی نیست، چرا؟ چون روایات ما کلمه ی سریه و مملوکه دارد نه محلله، یعنی محلّله در روایات ما نیست و اصل در حد حرمت است إلّا ما خرج بالدلیل. محلله این است که امه مال زید است، آن را به عمرو تحلیل می کند به شـرط استبراء، این کافی نیست زیرا اصل در حد در حقیقت حرمت است إلّا ما خرج بالدلیل.

و أمّا عـدم کفایه الأمه المحلّله فلإنّ الأصل فی باب الحدود و هو الاحتیاط خرج منه ما إذا تمکّن من الزّوجه و الأمّه المملوکه و بقیت المحلّله تحت المنع.

.

شرائط احصان کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط احصان

همان گونه بیان گردیـد، بحث ما در باره احصان بود، احصان به معنا حفظ است، که این خودش بر دو قسم است، یعنی گاهی در بـاره احصـان مرد سـخن می گوییم و گاهی در باره احصان زن، ولی فعلاً بحث ما در باره مرد است، به این معنا که مرد در چه در صورتی می شود محصن، تـا اینکه عمـل زشت او بشود زنای محصن، احصان برای خودش شـرائطی دارد که بخشـی از آن را بحث کردیم و باز اشاره می کنیم:

ص: ۳۸۶

۱- العقل،

۲- بلوغ،

۳- حرّیت، مملوک هر چند دارای زن هم باشد، اگر زن باشد، زنای او محصن شمرده نمی شود.

۴- التمکن من وطئ الصحیح

متمکن از وطئ صحیح باشد، یعنی در اختیارش باشد، البته این که ما تعبیر به« التمکن من وطئ الصحیح» کردیم، برای این است که همه موارد را شامل بشود چون اگر بگوییم:« زوجه»، این تعبیر «امه» را شامل نمی شود و اگر بگوییم «امه» حرّه را شامل نمی شود فلذا برای اینکه هردو را شامل بشود، می گوییم:« التمکن من وطئ الصحیح».

بعد گفتم این شرط چهارم به چند شرط دیگر منحل می شود:

الف: باید دارای زوجه باشد، زوجه هم باید دائم باشد نه منقطع، چون منقطع فایده ندارد، زیرا آن تمکنی که انسان در مورد زوجه دائم دارد، در منقطع و متعه ندارد، چون دائم حق ندارد که بدون اجازه شوهر بیرون برود، ولی زن منقطع بیرون رفتنش مقید به اجازه شوهر نیست.

ب: اگر زن ندارد، لا اقل امه و مملوکه داشته باشد که بتواند اطفاء شهوت بکند.

ج: «الوطئ قبل أن یزنی»، یعنی قبل از آنکه زنا بکند، باید با آن حلال نزدیکی کرده باشد.

د: هر موقع بخواهد از حلال بهره بگیرد، راه برای او باز باشد.

همه این چهار تا را تحت یک عنوان قرار دارد، یعنی «التمکن من الوطئ الصحیح» این عنوان هر چهار شرط را در بر می گیرد.

اما اینکه زوجه باید دائمه باشد، روایتش را در جلسه ی گذشته خواندیم که فرمود: عن أبی جعفر قال قلت:« ما المحصن رحمک الله ؟قال:« من کان له فرج یغدو علیه ویروح فهو محصن».

این فقط دائم را شامل است نه منقطع را، در حدیث دیگر فرمود: « لا یکون محصناً حتی تکون عنده امرأه یغلق علیها بابه».

این کار فقط در دائم متصور است نه در منقطع، یعنی در منقطع حق ندارد که در را بر روی او ببندد.

علاوه براین، روایت داریم که منطقع کافی نیست.

عن إسحاق بن عمار قال : قلت لأبی إبراهیم : الرجل تکون له الجاریه- مملوکه- أتحصنه؟ قال فقال : نعم، إنّما هو علی وجه الاستغناء، قال قلت: و المرأه المتعه؟ قال فقال: لا ، إنّما ذلک علی الشیء الدائم؟

آیا امه و کنیز کافی در احصان است یا نه؟

مثلاًـ شخص ازدواج نکرده، ولی دارای امه و کنیز است که هر وقت اراده کند به او دسترسی دارد، آیا این کافی در احصان است یا نه؟

دیدگاه اهل سنت

اهل سنت می گویند که داشتن امه و کنیز، سبب احصان انسان نمی شود تا چه رسد به محلله.

قبلاً بیان شد که امه و کنیز بر دوقسم است، گاهی ملکی است که به آن می گویند:«مملوکه».

گاهی ملکی نیست، یعنی مال کس دیگری است، منتها برای این آدم تحلیل کرده است، که آنهم شرائطی دارد که استبراء بشود.

در محلله ما نیز همانند اهل سنت قائل نیستیم، اما در مملوکه، ما قائل هستیم، ولی اهل سنت قائل نیستند، البته روایات ما هم در این زمینه متعارض هستند، بیشترین روایات این است که مملوکه کافی است، یعنی انسان اگر مملوکه و کنیز در اختیارش باشد، این کفایت در احصان می کند، البته محلله کافی نیست،ولی اهل سنت مطلقا می گویند کافی نیست، بلکه حتماً باید دارای زوجه باشد. روایات ما متعارض هستند، اکثر می گویند کافی است:

ص: ۳۸۸

عن إسحاق بن عمّار و روايته الأخرى قال:«سألت أبا إبراهيم عن الرجل إذا زنى و عنده السريه و الأمه سريه و امه به یک معنا هستند- يطأها، تحصنه الأمه و تكون عنده؟ قال : نعم، إنّما ذلک لإنّ عنده ما يغنيه عن الزنا».

حضرت در این حدیث مدلل می کند که چرا امه و کنیز کافی است؟« لأنّه يغنيه من الزنا»، البته این روایت معارض هم دارد که خواهیم خواند.

اما اینکه امه ی محلله کفایت نمی کند، چون راجع به آن روایت نداریم. زیرا کفایت دلیل می خواهد، «الحدود تدرأ بالشبهات»، یعنی شک می کنیم که آیا محلله کافی است یا نه؟ وقتی دلیل بر کفایت نداشتیم، حد بر خلاف احتیاط است.

بنابراین، اصل این است که زوجه باشد، منتها مملوکه از این اصل خارج شده، ولی محلله را چون دلیل نداریم کافی نیست،مگر اینکه کسی بگوید این حدیث :« تحصنه الأمه و تكون عنده؟ قال : نعم، إنّما ذلک لإنّ عنده ما يغنيه عن الزنا». هردو قسم را شامل است.

ولی این ظاهراً مملوکه را شامل است نه محلله را. زیرا مملوکه ملک انسان است، اما محلله ملک انسان نیست، یعنی ملک دیگری است، منتها برای او تحلیل کرده است و در واقع حکم اجاره را دارد. وقتی اجاره تمام شد، کار هم تمام است.

علاوه براین، اگر ما شک هم بکنیم که آیا محلله کافی در احصان است یا نه؟ اصل عدم کفایت است.

اما مملوکه روایاتش متعارض است، هر چند روایت اول کلمه ی مملوکه ندارد، اما علت شامل است

۱: محمّد بن يعقوب، عن أبي عليّ الأشعري (احمد بن ادريس) عن محمّد بن عبّد الجبّار عن صفوان(صفوان بن یحیی)، عن ابن سنان (عبد الله بن سنان)، عن اسماعيل بن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت:

« ما المحصن رحمک الله؟ قال: من كان له فرج يغدو عليه و يروح فهو محصن» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۱.

صبح و عصر امکان نزدیکی باشد،(یغدو، به صبح می گویند چنانچه یروح هم به معنای عصر است) این علت شامل هردو هست، یعنی هم کنیز و مملوکه را و هم غیر آن را،

۲: و بالاسناد عن صفوان، عن إسحاق بن عمّار، قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام: «عن الرّجل إذا هو زنى و عنده السريّه و الأمه يطأها تحصنه الأمه و تكون عنده؟ فقال: نعم،إنّما ذلک لأنّ عنده ما يغنيه عن الزّنا، قلت: فان كانت عنده أمه زعم أنّه لا يطأها؟ فقال لا يصدّق، الخ.؟ الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا، الحديث۲.

باز در این زمینه روایات دیگر داریم که از خواندن آنها خود داری می کنیم.

ولی یک روایت مخالف هم در همین باب داریم،یعنی روایت نهم این باب مخالف نظر ماست.

و باسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى(صاحب نوادر الحکمه،یعنی محمد بن أحمد بن یحیی عمران اشعری،متوفای حدود ۲۹۳) عن أحمد بن محمّد (احمد بن محمد بن عیسی) عن الحسن بن محبوب (متوفای ۲۲۴) عن العلا،(راویه محمد بن مسلم) عن محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام:

« فى الّذى يأتى وليده امرأته بغير إذنها- على الظاهر کلمه ی «ولیده» در اینجا به معنای مملوکه و کنیز است، از این جهت به کنیز ولیده می گویند که کارش بچه ساختن است-، عليه مثل ما على الزّانى يجلد مائه جلده،- اینجا باید طبق قاعد رجم بشود، چون در عین حالی که زن دارد، با کنیز زنش هم زنا کرده و باید رجم بشود، ولی حضرت می فرماید رجم ندارد بلکه او را صد تازیانه می زنند، ناچاریم که او را تاویل کنیم و بگوییم هنوز با زنش آمیزش نکرده است فلذا رجم نمی شود- قال: و لا يرجم إن زنى بيهوديه أو نصرانيه أو أمه، فان فجر بامرأه حرّه و له امرأه حرّه فانّ عليه الرّجم- شاهد اینجاست که می فرماید اگر با زن حره ای نزدیکی کرد،در حالی که زن حره در اختیارش است، حکمش رجم است، معلوم می شود که اگر زن حرّه ای در اختیارش نیست، بلکه کنیز در اختیارش است، کافی نیست- وقال: و كما لا تحصنه الأمه و اليهوديه و النّصرانيه إن زنى بحرّه، كذلك لا يكون عليه حدّ المحصن إن زنى بيهوديه أو نصرانيه أو أمه و تحته حرّه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا، الحديث۹.

شاهد در جمله ی« فان فجر بامرأه حرّه و له امرأه حرّه فانّ علیه الرّجم» است، قید می کند به «امرآه حرّه».

البته این روایت معرض عنهای اصحاب است و کسی به آن عمل نکرده است، ذیلش هم مشکل دارد، چون می فرماید: «و کما لا تحصنه الأمه و الیهودیه و النّصرانیه إن زنی بحرّه، کذلک لا یکون علیه حدّ المحصن إن زنی بیهودیه أو نصرانیه أو أمه و تحته حرّه»، زیرا ما اسلام را شرط نکردیم،فرض کنید هر دو نفر کافر بودند «فأسلم الزوج» و مرد مسلمان شد در حالی که زنش هنوز یهودیه یا نصرانیه است، ولی رفت زنا کرد،این محصن است، چون اسلام را شرط نکردیم. یا اگر زن مسلمان با اهل کتاب از دواج کرد،آنهم کافی نیست.این بخش را در احصان مرأه خواهیم خواند،

علی أی حال این روایت معرض عنهای اصحاب است، چون روایاتی که می گوید کنیز هم کافی است اکثر عدداً است، علاوه بر اکثر عدداً، روایاتی که می گوید کافی است مدلل هستند، همیشه اگر دو روایت با همدیگر تعارض کردند که یکی از آنها مدلل بود، مدلل بر غیر مدلل مقدم است، مدلل کدام بود؟ آن روایتی که گفت: «فإنّ فیه ما یغنیه»،تعلیل کرد و «تعلیل» سبب می شود که بر غیر خودش مقدم بشود.

قبلاً گفتیم که از شرائط احصان عبارت است از:« التمکن من وطئ الصحیح«، وطی صحیح را به چند چیز تجزیه و تحلیل کردیم:

الف: أن تکون له زوجه دائمه، فلا تکفی زوجه الععد الموّقت.

ب: أن تکون له أمه مملوکه، فلا تکفی المحلّله.

این دوتا شرط را خواندیم، باقی ماند دو شرط دیگر که عبارتند از:

ج: «الوطأ قبل أن يزنی»، یعنی قبل از زنا با زوجه یا مملوکه ی خودش نزدیکی کرده باشد.

د: «تمکنه من الوطئ متی شاء»، یعنی متمکن از وطی باشد، به این معنا که هر وقت دلش خواست مانعی سر راهش نباشد.

اما اینکه قبل از زنا، باید زنش نزدیکی کرده باشد، در این زمینه روایت داریم:

۱: و بالاسناد (اسناد صدوق) عن یونس (یونس بن عبد الرحمان)، عن إسحاق بن عمّار قال: قلت: لأبی إبراهیم علیه السلام «الرّجل تکون له الجاریه أتحصنه؟ قال:فقال: نعم، إنّما هو علی وجه الإستغناء، قال: قلت: و المرأه المتعه؟ قال:فقال: لا، إنّما ذلک علی الشئ الدّائم، قال: قلت: فان زعم أنّه لم یکن یطأها، قال: فقال: لا یصدّق و إنّما أوجب ذلک علیه لأنّه یملکها» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۵.

یعنی اگر گفت زن دارد، ولی هنوز نزدیکی نکرده است، حضرت می فرماید این حرف را نمی شود از او قبول کرد، معلوم می شود که اصل وطئ شرط است فلذا از حضرت سوال می کند که اگر بگوید من هنوز آن حلال را وطی نکرده ام، آیا می شود از او قبول کرد یا نه؟

حضرت می فرماید: «لا یصدّق و إنّما أوجب ذلک علیه لأنّه یملکها»

چون مگر می شود کسی زن داشته باشد، اما با او نزدیکی نکرده باشد، هر چند کلام مستقیم نیست، ولی معلوم می شود که اصل وطی شرط است، اینکه طرف می گوید من وطی نکرده ام، حضرت می فرماید این حرف از او پذیرفته نمی شود.

۲: محمّد بن یعقوب، عن أبی علیّ الأشعری (احمد بن ادریس) عن محمّد بن عبّد الجبّار عن صفوان(صفوان بن یحیی)، عن ابن سنان (عبد الله بن سنان)، عن اسماعیل بن جابر، عن أبی جعفر علیه السلام قال: قلت:

«مـا المحصن رحمـک الله؟ قـال: من کان له فرج یغـدو علیه و یروح فهو محصن» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲ من أبواب حـدّ الزنا، الحدیث ۱.

یعنی محصن کسی است که با زوجه اش رفت و آمد می کند، پس معلوم می شود که دخول شرط است.

بنابراین،مجرد داشتن زوجه کافی نیست بلکه علاوه بر داشتن زوجه، از او بهره گیری هم کرده باشد.

امـا شـرطیت تمکن، یعنی هم نزدیکی کرده باشـد و هم توی مشـتش باشـد که هر وقت خواست مـانعی نباشـد، این هم روایت دارد:

و عنه عن محمّد بن عیسی بن عبید(الیقطینی، از آل یقطین است) عن یونس، عن حریز (حریز بن عبد الله سجستانی) قال: سألت أبـا عبـد الله علیه السـلام عن المحصن، قـال: فقـال:«الّـذی یزنی و عنـده ما یغنیه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲ من أبواب حـدّ الزنا، الحدیث۴.

معلوم می شود که تمکن شرط است، حال بحث در این است که غائبه چطور است؟

صاحب وسائل در باب سوم از ابواب حد زنا، یک بابی دارد که عنوانش این است:

« عدم ثبوت الاحصان مع وجود الزوجه الغائبه، و لا الحاضره الّتی لا یقدر علی الوصول الیها، فلا یجب الرجم».

یعنی اولاً غائبه نباشد، ثانیاً به گونه ای هم نباشد که دسترسـی به آن نداشته باشد، یعنی ممکن است غائبه نباشد و در عین حال دسترسی هم برایش ممکن نباشد، مثل اینکه عروسی نکرده و هنوز دختر در خانه پدرش به سر می برد و رسم هم نیست که در خانه پدر آن کار ها انجام بگیرد.

مـا اگر بخواهیم مسئله را روشن کنیم که مراد از تمکن چیه، ناچـاریم که روایـات را مطـالعه کنیم تا بفهمیم که مراد از تمکن چیه؟ آیـا ناشـزه متمکن است یـا نیست؟ آیا سـفر کرده، متمکن است یا نه؟ سـفر هم دور و نزدیک دارد، ما اگر بخواهیم تمام اینهـا را بفهمیـم، بایـد از پیش خـود چیزی نگـوییم بلکه آنهـا را از لسـان روایـات بگیریم، لسـان روایـات هم بر دو قسم است، حضرات ما استثنا کرده اند، یعنی نیامده اند تمکن از وطی را هیجی کنند.

به بیان دیگر در روایات ما تمکن از وطی هیجی نشـده، یعنی خوب توضیح داده نشـده، بلکه حضـرات اسـتثنا کرده اند و ما از این استثنائات می توانیم یک قاعده کلی به دست بیاوریم،استثنائات عبارتند از:

الف: المغیب و المغیبه، روی محمد بن مسلم قال سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول:«المغیب و المغیبه لیس علیهما رجم إلّا أن یکون الرّجل مع المرأه و المرأه مع الرّجل» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱.

بجای اینکه حضـرات تمکن را معنا کننـد، اسـتثنائات را بیان کرده انـد، اگر ما اسـتثنائات را جدا بگذاریم، بقیه تحت که تحت «مستثنی منه» جزء تمکن است.

ب:المحبوس، روی أبو عبیده عن أبی جعفر علیه السلام قال: قضی أمیر المؤمنین علیه السلام- فی رجل محبوس فی السجن و له امرأه حرّه فی بیته فی المصر، و هو لا یصل إلیها، فزنی فی الحدّ(ی نسخه: علیه الحدّ) و یدرأ عنه الرجم»

ج:المسـافر: روی ا لحـارث قال سألت أبا عبـد الله علیه السـلام: عن رجل له امرأه بالعراق، فأصاب فجوراً و هو فی الحجاز؟ فقال علیه السلام: «یضرب حدّ الزانی مائه جلده و لا یرجم»

مـا بایـد از این اسـتثنائات قاعـده کلی به دست بیـاوریم به گونه ای که بگوینـد حلال در اختیـارش است، یعنی همین که عرفا بگویند که حلال در دسترسش است کافی در احصان است.

اگر طرف زن دارد،اما حائض یا مریض است، نمی توانیم بگوییم محصن نیست، یعنی نمی توانیم قیاس کنیم.

بله! اگر مرضش ممتد است، باز یک راهی دارد که بگوییم محصن نیست، اما اگر زوجه اش حائض باشد، در اینجا نمی توانیم بگوییم که طرف محصن نیست، لا اقل این آدم از طریق دیگر می تواند دفع شهوت بکند.

ص: ۳۹۴

بنـابراین، حـائض قطعاً محصـن اسـت، همچنیـن اگر زنش مریض اسـت، بـاز محصن است، امـا در بقیه میزان دسـترس و عـدم دسترس است خواه غائب باشد یا غیر غائب، میزان فقط دسترس و عدم دسترس است.

دو فرع دیگر را هم بخوانیم و آن این است که اگر غیر بـالغ، عمل زنا را انجام داد، چون داریم بچه های که هنوز در حـد بلوغ نرسیده اند، مسئله انتشار را دارند، یعنی توان عمل جنسی را دارند، ولی بعد از آنکه بالغ شد زنا کرد، آیا این کافی است؟ البته این غیر بالغ از آن غیر بالغ هایی است که ولی برایش زن گرفته است و دخول هم کرده است، بعـداً «بلغ و زنی»، آیا این کافی است؟

نه! چون شک داریم، بلکه همه اش در حالت بلوغ باشد، نه اینکه دخولش در حالت غیر بلوغ، زنایش در حالت بلوغ.

فرع دوم این است که مردی با زنی زنا کرد و حال آنکه مرد همسر هم دارد، ولی پیش قاضـی می گویـد این زنی که من با او نزدیکی کرده ام، زن دوم من است، آیا قولش قبول است یا نه؟

اهل سـنت می گویند قولش قبول نیست ، ولی از امیر المؤمنین که سوال کردند، حضـرت فرمود قولش قبول است، چون اصـل در مقام حـدود، درأ الحـد است، یعنی قاضـی تا می توانـد بایـد حـد را ساقط کنـد مگر جایی که طرف چهار بار اقرار کند که نشود اقرارش را پس بگیرد، وقتی طرف می گوید زن من است، حرفش قبول است و بر مال لازم نیست که تفتیش کنیم.

بنابراین، اگر مردی (که زوجه دارد) با زن دیگر هم نزدیکی کرده است، شاهد می گوید این زنا است، ولی خودش می گوید زن من است، حرف او پذیرفته می شود نه حرف شاهد:

عن أبی جعفر علیه السلام،قال: «إنّ علیّاً علیه السلام أتی بامرأه مع رجل فجر بها، فقال: استکرهنی و الله یا أمیرالمؤمنین، فدرأ عنها الحدّ، و لو سئله هؤلاء (اهل سنت) عن ذلک لقالوا: «لا تصدّق ، و قد والله فعله أمیر المؤمنین علیه السلام».

این چطور شاهد ما نحن فیه می شود؟ بخاطر استیناس، «و یمکن الإستئناس للحکم بما ورد فی قبول قول المرأه بأنّها استکرها الرجل».

ما یک استدلال درایم و یک استیناس، این استدلال نیست بلکه استیناس است، یعنی معلوم می شود به هر طریقی که ممکن است باید حد را از او دفع کرد، زن می گوید یا أمیر المؤمنین مرا اکراه کرد، حضرت هم از او قبول کرد.یا اگر مرد می گوید من زوج او هستم، باید قبول کرد، البته این روایت مستقیماً دلالت نمی کند، اما بالدلاله الإلتزامیه (استیناس) دلالت می کند، یعنی گاهی در فقه استدلال داریم و گاهی استئناس، فقیه می تواند انس بگیرد.

« تم الکلام فی احصان الرجل».

شرائط احصان کتاب الحدود

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط احصان

سخن در مورد احصان مرأه است، باید دانست که رجم یک کیفر شدید است، از این رو اسلام شرائط آن را زیاد کرده است، شرائطی که در مورد رجل و مرد بود را بیان کردیم، باید دید که شرائط احصان در باره ی زن چیست؟

مسلماً شرائطی که در مورد زن مطرح است غیر از شرائطی است که در مورد مرد مطرح می باشد هر چند در یک سلسله شرائط با همدیگر اشتراک دارند، شرائط مشترک شان بلوغ است، یعنی همان گونه که بلوغ در مرد شرط است در زن نیز شرط می باشد، این مسائل در فقه ما مکرر بیان شده است،یعنی هر کجا که می رسند و شرائط را بیان می کنند، بلوغ را نیز متذکر می شوند، شاید در فقه ما در موارد زیادی این شرائط طرح می گردد، ولی برای تکمیل بحث در هر موردی که شرائط را می گویند، دلیلش را هم در کنارش بیان می کنند، اما اینکه بلوغ شرط است، چون «رفع القلم عن الصبی» را داریم و این صبیه را هم شامل است، یعنی صبی و صبیه در این جهت با همدیگر فرق نمی کنند.

ص: ۳۹۶

شرط دوم کمال العقل است، در مرد محل اختلاف بود حتی یک روایت داشتیم که در مورد تجویز می کرد که اگر مجنون بشود، او را حد بزنند، ولی در زن اختلاف کلمه نیست، یعنی همه ی فقها می گویند که شرط اجرا حد و آنهم احصان این است که زن کمال عقل داشته باشد، اما اگر مجنون باشد یا عقلش کامل نباشد، یعنی نتواند خوب و بد را از هم تشخیص بدهد،حد از این زن ساقط است، مسئله، مسئله ی اختلافی نیست بلکه همه بر این قائل هستند، البته دلیل هم داریم که «رفع القلم عن الثلاثه المجنون حتی یفیق».

شرط سوم حریت است، زن اگر امه باشد و شوهر دار، چنانچه مرتکب زنا بشود، حد احصان بر او جاری نمی شود چون ملک دیگری است، هر چند گناه کرده است، اما اگر بخواهند او را رجم کنند، تصرف در ملک دیگری است، البته او را حد می زنند اما نه حد رجم، علاوه براین، روایت عجلی هم است، عن أبی عبد الله علیه السلام:« الأمه تزنی،قال تجلد نصف الحدّ کان لها زوج أو لم یکن، کان لها زوج»، یعنی خواه مقتضای زنایش رجم باشد یا نباشد، در هردو این آدم احصان ندارد، البته حد زنا را می زنند، در حد زنا، امه از بین نمی رود، فقط شلاق می خورد، اما در حد زنای محصنه اعدام و رجم می شود و این تصرف در مال مردم است.

الرابع أن یکون لها زوج دائم، زن در صورتی محصنه می شود که شوهر دائم داشت باشد دخول هم صورت گرفته باشد، عین همان چیزی را که در شرائط مرد گفتیم، همین جمله در باره زن هم ینحل إلی شروط، یعنی شرط چهارم خودش منحل می شود به چند شرط:

ص: ۳۹۷

الف: شرطیه الزوج، باید زوج و همسر داشته باشد، دختر و بیوه، یعنی زنی که شوهر ندارد و اگر زنا کنند،حد زنا دارند که جلد باشد نه رجم، دلیلش هم صحیحه محمد بن مسلم است. الوسائل:ج ۱۸، الباب ۳ من أبواب حد الزنا، الحدیث۱، و هکذا باب ۲۷ حدیث ۱.

محمد بن مسلم فی حدیث:« إلّا أن یکون الرّجل مع المرأه و المرأه مع الرجل» الوسائل:ج ۱۸، الباب ۳ من أبواب حد الزنا، الحدیث۱، و هکذا باب ۲۷ حدیث ۱.

یعنی هردو شرط است، همان گونه که مرد باید دارای همسر باشد زن هم باید دارای شوهر باشد، شرائط را تشدید می کند.

ب: کون الزواج دائمه، عین همین را در مرد داشتیم، یعنی مرد باید همسرش دائم باشد، زن هم باید همسرش دائم باشد، البته در این مورد حدیثی نداریم، در باره مرد حدیث داشتیم که باید همسر دائم داشته باشد نه موقت، ولی القای خصوصیت می شود کرد،

«قلت و المرأه المتعه؟ قال: لا، إنّما ذلک علی الشیء الدائم». این هم جانب زوج را می گیرد و هم جانب زوجه را، یعنی هردو باید دائم باشد، پس اولاً همسر داشته باشد، همسر هم باید همسر دائم باشد، علاوه براین دو، قبلاً این زن مورد بهره برداری قرار بگیرد، و الا ـ اگر شوهر دارد و هنوز عروسی نکرده و دخول بر او نشده، اگر کار زشتی انجام داد، مشمول زنای محصنه نمی شود بلکه موطوئه باشد، در مرد نیز همین را گفتیم، روایت این است محمد بن مسلم سألته عن قول الله عزّ و جلّ:«فإذا أحصنّ»؟ قال: «احصانهنّ أن یدخل بهنّ،قلت:فإن لم یدخل بهنّ، أما علیهنّ حدّ؟ قال: «بلی» الوسائل: ج۵،الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۴.

ص: ۳۹۸

می گوید از حضرت در باره ی احصان زنان سوال کردم، فرمود احصان آنان این است که مورد وطی قرار گرفته باشند، آنگاه سوال کردم اگر به آنان دخول صورت نگرفته باشـد، حـد دارنـد؟ فرمود حـد دارد، منتها نه حـد رجم، بلکه حد زنا که شـلاق باشد.

آیا اعمی بودن عذر است یا نه؟

آیا اعمی بودن عذر است یا نه، چون زن نمی بیند که این مردی که با او آمیزش می کند، همسرش است یا اجنبی؟

بعضـی گفته اند که اعمی بودن عذر است، ولی علی الظاهر اعمی بودن عذر نیست خواه در ناحیه مرد و خواه در ناحیه ی زن، چون با لمس کردن و شنیدن صدایش می تواند درک کند و بفهمد.

بله! اگر بگویـد من نصف شب آمـدم و مـدتی هم در سـفر بودم وارد بسترم شدم، دیدم زنی در آنجا خوابیده، خیال کردم که همسر خودم است، بعداً معلوم شد که همسرم نبوده، ممکن است در اینجا بگوییم که رجم ندارد.

لو أدّعیت الشبهه کما لو وجد الأعمی المرأه فی فراشه- فیمکن قبول قوله فی الشبهه ...

هر چند بحث ما در احصان زن است، اما اینکه مرد را در اینجا آوردیم، برای این است که هردو در این جهت یکسان هستند.

حکم المطلقه و المتوفّی عنها زوجها

اگر زن مطلقه، یا شوهرش مرده باشد، مع الوصف عمل زنا را مرتکب بشود، آیا محصنه هست یا محصنه نیست؟

مطلقـه بر دو قسـم است: مطلقه رجعیه، رجعیه به حکم زوجه است حـتی نگـاهش هم اشـکال نـدارد مگر اینکه نگـاهش حکم رجوع را داشته باشد.

بنابراین، اگر زوجه طلاقش از قبیل طلاق رجعی است واگر با مرد اجنبی عمل زنا را مرتکب شد، زنای او زنای محصنه است.

بله! اگر طلاقش از قبیل طلاق بائن باشد مانند طلاق خلع و امثالش، شوهر از او جدا شده،مع الوصف اگر با مرد دیگر زنا کرد، این محصنه نیست چون شوهر ندارد، اما اگر طلاقش خلعی بوده، زن در بذلش بر گشت، مرد هم به طلاقش بر گشت، البته اگر برود کار زشت انجام بدهد، این محصنه است، چرا؟ چون آن وطی قبلی ممکن است کافی باشد، چون زوجیت جدید نیست، بلکه همان زوجیت سابق است.

بله! اگر طلاق بدهد و عدّه اش هم تمام بشود و بعد از دواج کند، ممکن است بگوییم وطی شرط است، اما در اینجا این گونه نیست، بلکه فقط موانع را برداشت، همان زوجیت سابق بر گشت.

بنابراین، فرق بگذاریم بین مطلقه ی رجعیه و بین مطلقه ی بائن، رجعیه اگر زنا کند، زنای او محصنه محسوب می شود،اما اگر مطلقه ی بائن، زنا کند، زنای او، زنای محصنه حساب نمی شود.

المطلقه إمّا رجعیه أو بائنه، و الظاهر من روایه یزید الکناسی التفریق بینهما، فالمطلقه رجعیهً زوجهٌ، تترتب علیها آثار الزوجیه- یعنی اگر زنا کند، زنای او زنای محصنه محسوب می شود- دون البائن، روی یزید الکناسی قال: سألت أبا عبد الله(ع) عن امرأه تزوّجت فی عدّتها، فقال: «إن کانت تزوّجت فی عدّه طلاق لزوجها علیها الرجعه فإنّ علیها الرجم)). الوسائل: ۱۸، الباب۲۷ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۳.

البته باید بگوییم که «تزوجّت فی عدّه»، دخول هم صورت گرفته است چون تنها عقد (بدون دخول) موجب رجم نمی شود هر چند حرمت می آرود. اگر زن معتده از روی علم و آگاهی با مردی عقد بخواند، حرمت ابدی می آورد، ولی در اینجا مسئله رجم در میان است، منتها به شرط اینکه آن مرد دخول کند، مسلماً دخولش زناست و موجب رجم می شود.

ص: ۴۰۰

و أما الأرمله به فتح همزه، سكون راء و فتح ميم، جمعش مى شود:اراميل، به زنان شوهر مرده مى گويند:«ارمله»، كما اينكه در فارسى مى گويند: بيوه زن- فقد اتفقت كلمتهم على عدم الرجم، ويدل عليه ذيل صحيحه الكناسى فقد جاء فيها: «وإن كانت تزوّجت فى عدّه بعد موت زوجها من قبل انقضاء الأربعه أشهر و العشره أيام، فلا رجم عليها، و عليها ضرب مائه جلده». الوسائل: ١٨، الباب ٢٧ من أبواب حدّ الزنا، الحديث٣.

يعنى اگر ارمله، يعنى زن شوهر مرده در ايام عده وفاتش با مردى مرتكب زنا بشود، رجم ندارد بلكه فقط حد بر او جارى مى شود.

و أما لو طلق زوجته خلعاً فرجعت الزوجه بالبذل و رجع الزوج بها، ثم زنى قبل أن يطأ زوجته لم يرجم، و هكذا إذا زنت زوجته قبل الدخول لأنّهما خرجا عن الاحصان بالخُلع، والرجوع فى حكم الزواج الجديد، و قد تقدمت شرطيه الدخول والمفروض عدمه.

فى ثبوت الزنا بالإقرار

همان گونه كه زنا بالبيّنه ثابت مى شود (كه بحثش در آينده خواهد آمد) بالاقرار نيز زنا ثابت مى شود و در اين جهت بين زناى مجرد و زناى محصن فرقى نيست، منتها بايد چهار مرتبه و در چهار مجلس اقرار كند، شيعه معتقد بر اين هستند كه بايد اقرار متعدد باشد و در چهار مجلس باشد،اهل سنت در اينجا دو قول دارند، شافعى مى گويد يكبار هم كافى است، اما ديگران مى گويند چهار بار اقرار كند، منتها لازم نيست كه در مجالس متعدد باشد بلكه در مجلس واحد هم اگر چهار مرتبه اقرار كند كافى در ثبوت زناست.

پس در مسئله سه قول پيدا شد:

الف: یکبار اقرار کافی است.

ب: اربعه مرات ولو فی مجلس واحد.

ج: اربعه مرات و فی مجالس متعدده.

تمام این قید و بندی که اسلام می زند، برای این است که حتی الامکان ثابت نشود، فلذا قضات محترم اصرار نکنند که موضوع ثابت بشود، بلکه تا بتوانند باید کوشش کنند که ثابت نشود.

پس این قوانین لغو است؟ نه! یعنی قوانین لغو نیست بلکه این قوانین در حقیقت مایه ی خوف است، به این معنا که مردم بترسند و این کار را نکنند، البته اگر یک روزی هم ثابت شد به گونه ای که قاضی نتوانست جلوش را بگیرد، مثل اینکه بینه قائم بشود. آن یک مسئله ی دیگری است.

یثبت الزنا بالإقرار و تعتبر فی المقرّ شروط ثلاثه:

۱:العقل، فلا عبره باقرار المجنون و کلامه، و تقدّم ما یدل علیه.

۲: الاختیار، فالمستکره مرفوع عنه الأثر، تکلیفاً ووضعاً، فإقراره بمنزله العدم، ولحدیث الرفع، و منه یعلم عدم العبره باقرار السکران و النائم و الساهی و الغافل.

۳: الحریه.

حریت شرط است،چون اگر عبد باشد، این اقرار در ملک دیگری است و اقرار العقلاء علی أنفسهم جایز، اقرار عبد از نوع اقرار بر ملک غیر است، علاوه براین، روایت هم داریم:

ما رواه الفضیل بن یسار قال سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول:«إذا أقرّ المملوک علی نفسه بالسرقه لم یقطع، و إن شهد شاهدان قطع» الوسائل: ج۱۸،الباب ۳۵ من أبواب حد السرقه، الحدیث ۱.

هر چند مورد سرقت است،ولی زنا هم مثل سرقت است و ملاک شان یکی است، فلذا مقر باید حر باشد نه عبد، زیرا اقرار عبد فایده ندارد.

ص: ۴۰۲

ولی مرحوم علامه در قواعد دو صورت را استثنا کرده است، یعنی در این دو صورت دستش را قطع می کنند، یکی اینکه مولا تصدیق کند و بگوید شما راست می گویید، این کنیز یا عبد من سرقت کرده است، دیگر اینکه اقرار کند، منتها فعلاً به اقرارش جامه ی عمل نپوشانیم و خود را نا شنیده بگیریم،بلکه باید صبر کنیم تا اینکه آزاد بشود و بعد از آزادی سراغش برویم و دستش را قطع کنیم.

و فی القواعد: أنّه لو صدقه مولاه صحّ، ولو اعتق بعد الإقرار فالأقرب الثبوت،این دو جا رااستثنا کرده است.

و فی الجواهر یتجه قبوله مع تصدیق المولی وتبعیته به بعد العتق مع عدمه.

بعضی ما نحن فیه را قیاس کرده اند به اتلاف مال، و گفته اند همانطور که اگر عبد مال کسی را تلف کند، فعلًا از مولا چیزی نمی خواهد، بلکه هر وقت عبد آزاد شد، سراغش می روند و می گویند شیشه فلانی را شکستی،باید خسارتش را بدهی، می گویند ما نحن فیه هم از همین قبیل است، یعنی اگر أمه یا عبد زنا کرد، فعلاً متعرض او نمی شویم،بلکه منتظر می مانیم تا اینکه آزاد بشود و بعد از آزادی یا تازیانه می زنیم یا رجمش می کنیم، مسئله رجم را به مسئله اتلاف قیاس کرده اند. مقیس غیر از مقیس علیه است، چون اقرار به اتلاف قابل تاخیر است، اقرار کرده که شیشه فلانی را شکستم، دو سال بعد که آزاد شد، خسارتش را از او می گیرند، ولی مسئله حد اجل بردار نیست، ضمان تلف اجل بردار است، اما حد وقت بردار و اجل بردار نیست، فلذا نمی توانیم اینجا را به آنجا قیاس کنیم.

بعضی قیاس کرده اند به حبلی، یعنی زنی زنا کرده و باردار است، گفته فعلاً رجم نمی کنند، بلکه صبر می کنند تا اینکه بارش را زمین بگذارد.

و ربما یقاس المقام علی الإقرار باتلاف مال فإنه یثبت به الضمان من حین الإقرار ویکلّف بتفریغ الذمه بعد العتق.

یلاحظ علیه

بالفرق بین المقیس و المقیس علیه، فإنّ الإقرار بالاتلاف و إن کان نافذاً لکن یجوز فیه التأجیل ، و یکلف بتفریغ الذمه بعد العتق ، و أما الحدود فلا یجوز فیها التأجیل إلا إذا کانت مقرونه بالمانع، ککون الزانیه حبلی ، و علی ما ذکرنا فما رواه ضریس عن أبی جعفر علیه السلام قال:« العبد إذا أقرّ علی نفسه عند الإمام مره أنّه قد سرق قطعه و الأمه إذا أقرت علی نفسها بالسرقه قطعها» . محمول علی القطع بعد العتق.

پس نتیجه درست شد، فقط قیاس درست نیست، یعنی اینکه قیاس کنیم مسئله حد را به اتلاف.

علاوه براین، این روایت مشکل دارد، چون در سرقت باید دو مرتبه اقرار کند و حال آنکه روایت یک مرتبه را گفته است.

و لکن فقدان الموضوع أغنانا عن إطاله الکلام.

۴.تکرار الاقرار أربعاً

یعنی باید چهار مرتبه اقرار کند، یعنی امامیه می گویند که باید چهار مرتبه اقرار کند تا زنا ثابت بشود، شافعی می گوید یک مرتبه اقرار کافی است،بقیه چهار مرتبه در یک مجلس، ولی ما می گوییم چهار مرتبه و در چهار مجلس.

اقوال مسئله

قال الشیخ فی الخلاف: لا یجب الحدّ بالزّنا إلّا بالإقرار أربع مرات فی أربعه مجالس، فأما دفعه واحده فلا یثبت به علی حال.

ص: ۴۰۴

و قال الشافعی : إذا أقر دفعه واحده لزمه الحد بكراً كان أو ثيباً. و به قال فی الصحابه أبو بكر و عمر و فی الفقهاء حماد بن أبی سليمان و مالك. و قال ابن أبی ليلی: لا يثبت إلّا بأن يعترف أربع مرات، سواء كان فی أربع مجالس أو مجلس واحد.

و قال العلامه فی المختلف: المشهور عند علمائنا أنّه لا يقبل الاقرار بالزنا إلا أربع مرات . ذهب إليه الشيخان و ابن الجنيد و غير هم و قال ابن أبی عقيل: إذا أقر الرجل أو المرأه بالزنا ثمّ جحدا، جلدا ... إلی أن قال: و المعتمد الأول لأنّ التشديد فی الشهاده يناسب التشديد فی الإقرار.

چون در شهادت بايد چهار نفر شهادت بدهند، اگر در شهادت چهار نفر معتبر است، پس در اقرار هم بايد چهار مرتبه اقرار كند.

ثبوت زنا با اقرار كتاب الحدود

Your browser does not support the audio tag.

موضوع:ثبوت زنا با اقرار

اگر كسی بخواهد در زنای محصنه يا در مطلق زنا اقرار بكند، با چهار بار اقرار زنا ثابت می شود، در سرقت دوبار بايد اقرار كند، اما در زنا بايد چهار بار اقرار كند تا زنا ثابت بشود، در اينجا بايد در دو مسئله بحث كرد:

الف: آيا اقرار واحد كافی است يا بايد اقرار چهار بار باشد.

ب: آنگاه بايد بحث كرد كه آيا اين چهار اقرار در مجلس واحد كافی است يا بايد در مجالس اربعه باشد.

اولی را می شود ثابت كرد كه اقرار واحد كافی نيست حتماً بايد چهار بار اقرار كند، اما اينكه در چهار مجلس، هر چند مرحوم شيخ در خلاف و مبسوط می گويد چهار مجلس، ولی ما دليل بر آن نداريم، يعنی دليل نداريم كه حتماً در چهار مجلس اقرار كند، بلكه در يك مجلس هم اگر چهار بار اقرار كند كافی در ثبوت زنا است، امام يا قاضی ايراد شبهه می كند و می گويد شايد اشتباه می كنی، می گويد نه من زنا كردم، باز ايجاد شبهه می كند، باز می گويد نه خير من زنا كردم، تا چهار مرتبه، اگر چهار مرتبه اقرار كرد هر چند در مجلس واحد باشد زنا ثابت می شود.

ص: ۴۰۵

بنابراين، بايد روايات راببينيم كه آيا چهار مجلس لازم است يا يك مجلس هم كافی است، اول بر گرديم به اقرار چهار مرتبه كه شافعی گفته است كه يك بار كافی است، اما غالباً فقهای اهل سنت و قاطبه علمای شيعه معتقدند كه حتما بايد چهار بار باشد، روايات ما نيز همين را می گويد:

۱:محمد بن الحسن(شيخ طوسی) باسناده عن محمد بن علی بن محبوب(محمد بن علی بن محبوب، غير از حسن بن محبوب است، حسن بن محبوب از اصحاب امام كاظم است، متولد ۱۵۰ است و متوفای ۲۳۴ می باشد، اما محمد بن علی بن محبوب از

دوران امام عسکری است، در عین حالی که در زمان ائمه بود «لم یرو عنهم علیهم السلام»، مرحوم شیخ در در رجالش بابی دارد به نام : من یرو عنهم علیهم السلام، یعنی با اینکه معاصر ائمه علیهم السلام بودند،اما موفق به اخذ روایت نشدند، که یکی از آنان همین آدم است-، عن علی بن السندی، عن ابن آبی عمیر، عن جمیل بن درّاج، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: « لا یقطع السارق حتی یقرّ بالسرقه مرّتین، و لاـ یرجم الزّانی حتی یقرّ أربع مرّات» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۶ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۳.

۲: محمد بن یعقوب کلینی- متوفای۳۲۹- عن محمّـد بن یحیی عطار قمی-، عن أحمد بن محمد بن عیسی،عن ابن محبوب حسن بن محبوب متوفای ۲۳۴- عن العلاـ بن رزین و أبی أیوّب، عن محمد بن مسلم،عن أبی جعفر علیه السلام فی رجل قال لأمرأته:« یا زانیه أنا زینت بک، قال: علیه حدّ واحد لقذفه إیّاها، و أمّا قوله: أنا زنیت بک، فلا حدّ فیه إلّا أن یشهد علی نفسه أربع شهادات بالزّنا عند الإمام»

ص: ۴۰۶

باید دانست که مراد از امام در اینجا امام معصوم نیست، بلکه اعم است چون بر غیر معصوم هم امام اطلاق می کردند، تظهر الثمره در صلات جمعه،چون در روایات صلات جمعه داریم که این از شئون امام است و امام راهم حمل بر امام معصوم می کنند ولذا مشکل پیدا می کنند، اما اگر امام را بر امام عادل حمل کنیم، مشکل حل است.

طبق این حدیث مرد را شلاق می زنند، چرا؟ بخاطر قذفش چون نسبت به همسرش قذف کرده است، اما به خاطر این گفتارش که:«أنا زینت بک» حد زده نمی شود مگر اینکه چهار نفر بر آن شهادت بدهند.

۳: محمّد بن یعقوب، عن علیّ بن إبراهیم- متوفای ۳۰۹-، عن أبیه، عن ابن محبوب- حسن بن محبوب- عن علی بن أبی حمزه که می گویند رأس واقفیه است و اموال امام کاظم را انکار کرد، ولی چون حسن بن محبوب از او نقل می کند، معلوم می شود موقعی نقل کرده است که هنوز این آدم واقفی نشده بوده است- عن علی بن أبی حمزه،عن أبی بصیر، عن عمران بن میثم، أو صالح بن میثم،عن أبیه قال:« أتت امرأه مجحّ «مجحّ» به مقرب می گویند، «مقرب» یعنی زنی که وضع حملش نزدیک است، امرأه مقرب، نمی گویند امرأه مقربه، چون چیز های که از خصائص زنان است، مذکر و مونث در آنها یکسان است، مثلاً نمی گویند حائضه، بلکه می گویند حائض- أمیر المؤمنین علیه السلام فقالت: یا أمیر المؤمنین إنّی زنیت فطهّرنی طهّرک الله، فإنّ عذاب الدّنیا أیسر من عذاب الآخره الّذی لا ینقطع، فقال لها: ممّا أطهرّک؟ فقالت: إنّی زنیت، فقال لها: و ذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت؟ أم غیر ذلک؟ قالت: بل ذات بعل، فقال لها: أفحاضر أکان بعلک إذ فعلت ما فعلت،أم غائبا کان عنک؟ قالت: بل حاضراً، فقال لها: انطلقی فضعی ما فی بطنک ثمّ ایتینی أطهّرک، فلمّا و لّت عنه المرأه فصارت حیث لا تسمع کلامه قال: اللّهم إنّها شهاده، فلم تلبث أن أتته چیزی نگذشت که این زن دوباره آمد- فقالت: و قد وضعت فطهّرنی، قال: فتجاهل علیها فقال؟ أطهّرک یا أمه الله ممّا ذا؟ قالت: إنّی زینت فطهّرنی، قال وذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت؟ قالت: نعم! قال: فکان زوجک حاضراً؟ أم غائباً؟ قالت: حاضراً، قال: فانطلقی فأرضعیه حولین کاملین کما أمرکک الله، قال: فانصرفت المرأه فلمّا صارت منه حیث لا ـ تسمع کلامه قال: اللّهم إنّهما شهادتان، قال: فلمّا مضی الحولان أتت المرأه فقالت: قد أرضعته حولین فطهّرنی یا أمیر المؤمنین، فتجاهل علیها و قال: أطهّرک ممّا ذا؟

فقـالت: إنّی زنیت فطهّرنی، فقـال: و ذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت؟ فقالت: نعم! قال: و بلعک غائب عنک إذ فعلت ما فعلت؟ فقـالت: بل حاضـر، قال فانطلقی فاکفلیه حتّی یعقل أن یأکل و یشـرب و لا یتردّی من سـطح و لا یتهور فی بئر قال: فانصـرفت و هی تبکی فلمّا ولّت و صارت حیث لا تسمع کلامه قال: اللّهم هذه ثلاث شهادات، الخ»

این سه روایت کـافی است، علاوه بر این روایات، مسـئله تا حـدی اجماعی نیز است، معلوم می شود که ما در باب زنا چهار بار اقرار لازم داریم، این روایت یک مخالف هم دارد که عبارت است از:

۱: محمد بن الحسن(الطوسـی متوفای۴۶۰) باسـناده عن الحسن بن محبـوب (متوفـای ۲۳۴، فاصـله خیلی زیاد است، لابـد باید نسـبت به آن سـند داشته باشد، البته روایت را از کتاب حسن بن محبوب گرفته، اما وجاده کافی نیست، مثل امروز نیست که ما از کـافی نقل می کنیم، الآن این کتاب ها متواتر هسـتند، ولی کتاب های آن زمان متواتر نبودنـد، فلـذا ناچار بودنـد که سـندی نسبت به کتاب حسن بن محبوب داشـته باشـد، سـندش را در آخر کتاب تهذیب نقل کرده بنام: «مشـیخه»، عن أبی أیّوب، عن الفضیل (فضیل بن یسار) قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول:

« من أقرّ علی نفسه عنـد الإمام بحقّ (بحـدّ) من حـدود الله مرّه واحده این مسـلماً خلاف سایر روایات است فلذا این روایت قابل عمـل نیست، چون موافق است بـا قول شـافعی که می گفت یکبـار کـافی است- حرّه کـان أو عبـداً أو حرّ، کانت أو أمه، فعلی الإمام أن یقیم علیه الحـدّ للّذی أقرّ به علی نفسه کائناً من کان إلّا الزّانی المحصن، فإنّه لا یرجمه حتی یشـهد علیه أربعه شـهداء، فإذا شهدوا ضربه الحدّ مائه جلده، ثم یرجمه». الوسائل: ۱۸،الباب۳۲ من أبواب مقدّمات الحدود و أحکامها العامّه، الحدیث ۱.

این روایت از این نظر مخالف است که یکبار اقرار را در غیر رجم حجت می داند،در رجم اصلاً اقرار را حجت نمی داند بلکه فقط شاهد باشد.

پس این روایت از چند جهت مخالف و شاذ است:

اولاً: امه را مثل حره و عبد را مثل مثل حر دانسته و حال آنکه این گونه نیست، چون عبد رجم نمی شود فقط حد می شود.

ثانیاً: در غیر رجم اقرار واحد را کافی دانسته و حال آنکه اقرار واحد کافی نیست.

ثالثاً: در رجم هم به اقرار اعتبار قائل نشده، بلکه گفته اربع شهاد.

بنابراین، این روایت معرض عنه است و نمی شود به این روایت عمل کرد.

إلی هنا تمّ الکلام فی المقام الأول، مقام اول این بود که اقرار حتما باید چهار بار باشد بدون اینکه فرقی بین رجم و جلد باشد.

الإقرار أربعاً فی مجلس واحد

مرحوم شیخ طوسی فرمود باید در چهار مجلس باشد.

قال الشیخ فی الخلاف: لا یجب الحدّ بالزنا بالإقرار أربع مرات فی أربعه مجالس، فأمّا دفعه واحده.

ما فعلاً می خواهیم همین را بحث کنیم، سایر فقهای ما در این فتوا با شیخ موافق نیستند ولذا محقق می فرماید:« و هل یشترط اختلاف مجالس الاقرار؟ أشبهه اشبه به حق- أنّه لا یشترط.»،المختصر النافع.

و قال فی الریاض فی شرح تلک العباره: و فاقاً لاـ طلاـق الأـکثر و به صرّح عامّه من تأخّر، لا طلاق الخبر الذی مرّ. ریاض المسائل: ۱۳/۴۳۱

بنابراین، فقط مرحوم شیخ اربعه را مجالس را شرط کرده نه دیگران.

ص: ۴۰۹

إن قلت: در محضر پيغمبر اكرم و حضرت على عليهما السلام آن زن در چهار مجلس اقرار كرد،آيا آن دليل بر اين نيست كه مجالس بايد متعدد باشد؟

قلت: نه! چون آن لازمه مورد بود، يعنى زن حامل بود، حضرت ناچار شد كه بگويد تو بايد وضع حمل كنى و ...،

الاقرار أربعاً فى مجلس واحد

الظاهر أنّه يكفى لو أقرّ أربعاً فى مجلس واحد، قال المفيد: إذ أقرّ على نفسه بالزنا أربع مرات على اختيار منه للاقرار و جب عليه الحدّ)) و اطلاقه دليل على عدم لزوم تعدد المجالس، و لكن الظاهر من الخلاف و المبسوط شرطيه تعدد المجالس، قال الشيخ: لا يثبت الحدّ بالزنا إلّا باقرار أربع مرّات فى أربعه مجالس، و قال ابن أبى ليلى: لا يثبت إلّا بأن يعترف أربع مرات سواء كان فى أربع مجالس أو مجلس واحد.المقنعه: ۷۷۵؛الخلاف:۵/۳۷۷، المسأله ۱۶، لاحظ المبسوط:۸/۴. لاحظ: الوسيله لا بن حمزه: ۴۱۰؛ و المختل: ۹/۱۵۸.

و قال المحقق فى النافع: و هل يشترط اختلاف مجالس الاقرار؟ أشبهه أنّه لا يشترط.المختصر النافع: ....

و قال فى الرياض فى شرح تلك العباره: و فاقاً لا طلاق الأكثر و به صرّح عامّه من تأخّر، لا طلاق الخبر الذى مرّ. رياض المسائل: ۱۳/۴۳۱

لا فرق بين الرّجل و المرأه فى تعدد الإقرار

آيا بين زن و مرد در تعداد اقرار فرقى وجود دارد؟نه! يعنى هيچ فرقى در اين جهت بين زن و مرد نيست و هردو بايد چهار بار اقرار كنند و اتفاقاً روايت چهار بار اقرار در مورد زن است ولذا فرقى بين زن و مرد در اين مسئله نيست.

ص: ۴۱۰

کیفیه إقرار الأخرس

اگر اخرس و لال بخواهد اقرار کند، چگونه اقرار او را بفهمیم، یعنی برای قاضی مشکل است، البته در عصر و زمان آسان است چون یکنوع اشاراتی را اختراع کرده اند که هم اخرس می فهمد و هم ما حرف دل او را می فهمیم که چه می گوید، کما اینکه برای نابینایان هم یک خطی اختراع شده که از طریق آن هم قرآن را یاد می گیرند و هم قرآن را می خوانند، ولی در زمان گذشته این گونه نبوده است، اقرار اخرس را چگونه بفهمیم؟

جناب اخرس در هر جا برای خودش یک علامتی دارد، مثلاً اگر بخواهد زنش را طلاق بدهد،چادر رویش می اندازد. «القناع علی رأسها»، اگر بخواهد نماز بخواند، زبانش را تکان می دهد و با انگشتش اشاره می کند.

در اینجا چه باید بکند، ما در اینجا میزان خاصی نداریم، بلکه قاضی یقین پیدا کند که اقرار او چیست؟

الإنکار بعد الإقرار فی الرجم

این مسئله مهم است، بعضی به این قوانین جزائی اسلام اشکال می کنند و اشکال شان ناشی از جهل شان می باشد و خیال می کنند که این قوانین بر خلاف انسانیت است، اما اگر شروط رجم را ببینند، در می یابند که از صد تا فقط یکی ثابت می شود،اما نود و نه تای آن ثابت نمی شود و در عین حال این قانون لغو هم نیست، بلکه یکنوع جنبه ی باز دارندگی دارد، بهترین دلیل این است که در هیچ جای اسلام نداریم که کسی بعد الاقرار انکار کند، انکارش قبول است، ولی در باب رجم اگر بعد از اقرار،انکار کند،انکار او پذیرفته می شود و دیگر حد رجم را بر او جاری نمی کنند، یعنی یک ضابطه در علم قضا داریم که: «لا إنکار بعد الإقرار»، مگر در مورد رجم، یعنی اگر کسی اقرار کرد و حکم صادر شد، ولی قبل از اجرای حکم دوباره انکار کرد، از او قبول می شود و حکم را اجرا نمی کنند.

من القواعد المسلّمه عدم تأثير الإنكار بعد الإقرار و ستوافيک دراسه القاعده فی موارد منها باب السرقه و غيره، خرج عنها الإقرار بما يوجب الرجم ثم الانكار، فيسقط. .

قال الشيخ : إذا أقرّ بحدّ ثم رجع عنه، سقط الحدّ، هو قول أبی حنيفه و الشافعی و إحدی الروايتين عن مالک، و عنه روايه أخری أنّه لا يسقط. و به قال الحسن البصری، و سعيد بن جبير و داود .

دليلنا: فإنّ ماعزّاً أقرّ عند النبی بالزنا فأعرض عنه مرتين أو ثلاثاً ، ثمّ قال: لعلّک لمست، لعلک قبلت. فعرض له بالرجوع حين أعرض عنه إقراره، و صرّح له بذلک فی قوله: لعلّک لمست، لعلک قبلت. ولو لا أنّ ذلک يقبل منه، و إلا لم يكن له فائده.

يلاحظ علی دليله بان الكلام فيما إذا ثبت الحد و هو لا يثبت إلا بعد الأربعه ، و النبی أعرض عنه قبل الأربع.

قال المحقق: ولو أقرّ بما يوجب الرّجم ثمّ أنكر سقط الرجم،ولو أقرّ بحدّ غير الرّجم لم يسقط بالإنكار . و قد فصل المحقق بين الحدين: الرجم و غيره فيقبل فی الأول دون الثانی، خلافا لإطلاق الشيخ فی كلامه.

و يدل عليه صحيحه محمد بن مسلم عن أبی عبد الله قال :« من أقرّ علی نفسه بحدّ أقمته عليه، إلا الرجم فإنّه إذا أقر علی نفسه ثمّ جحد لم يرجم» الوسائل: ج۱۸، البا ۱۲ من أبواب مقدمات الحدود،الحديث۳.

و فی حسنه الحلبی عن أبی عبد الله عليه السلام قال: «إذا أقرّ الرّجل علی نفسه بحدّ أو فريه،ثمّ جحد جلد، قلت: أرأيت إن أقرّ علی نفسه بحدّ يبلغ فيه الرجم أكنت ترجمه؟ قال: لا، و لكن كنت ضاربه» الوسائل: ج۱۸، البا ۱۲ من أبواب مقدمات الحدود،الحديث۲.

ص: ۴۱۲

ثبوت زنا با اقرار کتاب الحدود

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ثبوت زنا با اقرار

از مسائلی که در کتاب حدود مطرح است، نشانگر یکنوع انعطاف است که اسلام از خودش نشان داده است، بر خلاف کسانی که می خواهند چهره ی اسلام یک چهره خشن معرفی کنند و حال آنکه این گونه نیست، مثلاً اگر فردی پیش امام و یا قاضی اقرار به عمل زشتی کرد، ولی بعداً توبه کرد یا حتی اگر توبه هم نکرده باشد،قاضی می تواند یک چنین آدمی را ببخشد، یعنی همین مقداری که اقرار کرد، حالا- توبه کرده باشد یا نکرده باشد، این قابل عفو است. البته در صورتی که بیّنه قائم نشده باشد، بلکه طرف فقط اقرار به گناه کرده است، قاضی می تواند او را عفو کند و ببخشد.

بله! اگر بیّنه قائم شد که این آدم زنا کرده است، قاضی حق عفو را ندارد چون شاهد احترامش لازم است، اما اگر خودش آمد پیش قاضی و اقرار کرد، قاضی می تواند او را مورد عفو قرار بدهد و ببخشد، منتها باید در اینجا سه مسئله را از هم جدا کرد:

الف: حد در صورت اقرار قابل عفو است،اما در صورت اقامه بیّنه قابل عفو نیست.

ب: بحث ما فعلاً در زناست و به غیر زنا کار نداریم.

البته مرحوم محقق این مسئله را به طور گسترده مطرح کرده است، یعنی هم در مورد زنا،هم در مورد لواط و هم در مورد سرقت و هم در موراد دیگر، ولی ما فعلاً- فقط آنچه را که مربوط به زناست را مطرح می کنیم، چون بحث ما فعلا- در باره زناست،یعنی فعلاً بحث ما متمرکز در زناست، بقیه را در جای خودش بحث خواهیم نمود، اگر کسی در باب سرقت هم اقرار به سرقت کرد، قاضی می تواند او را عفو کند، فعلا بحث ما در مسئله زناست، اگر کسی به زنا اقرار کرد، قاضی می تواند او را عفو کند، اما اینکه آیا توبه شرط است یا نه؟ ما در روایات نداریم که توبه کند، ولی علما می گویند که توبه کند،و لعل همین که آمده و اقرار کرده است،خودش حاکی از توبه و انابه این آدم است فلذا لازم نیست که بگوید:« أتوب إلی الله»، بلکه همین که خودش با پای خود آمده است، معلوم می شود که توبه کرده است.

ص: ۴۱۳

ج: مراد از امام، کدام امام است؟

آیا امامی که می خواهد او را عفو کند، کدام امام است،آیا امام معصوم است یا أعم از معصوم و غیر معصوم؟

بعضی گفته اند امام معصوم است، ولی از نظر ما مراد از امام، اعم از امام معصوم و غیر معصوم است، یعنی فقهای جامع الشرائط را نیز شامل است مانند قاضی، چرا؟ چون حضرات این روایات رادر زمانی می گویند که مصدر کار نبودند،اگر واقعاً مقصود امام معصوم باشد، خود شان مصدر کار نبودند، در زمانی این روایت را می گویند که مصدر کار، دیگران است نه

خود شان.

پس معلوم می شود که مراد از امام، امام معصوم نیست.

پس ههنا فروع ثلاثه:

۱- اگر اقرار کرد،قابل عفو است.

۲: فقط زنا را می خوانیم،سرقت و سایر حدود در جای خودش، توبه شرط است یا شرط نیست؟ از نظر ما شرط نیست، چون در روایات نیست،مگر یک اشعاری در روایت حلبی است،در روایت حلبی یک اشعارکی وجود دارد

۳: مراد امام معصوم نیست، بلکه اعم است.

روایات

۱: محمّد بن الحسن(شیخ طوسی،متولد ۳۸۵، متوفای ۴۶۰،) باسناده عن محمد بن أحمد بن یحیی(صاحب نوادر الحکمه، متوفای حدود ۲۹۳، قهراً بین شیخ طوسی و بین کتاب محمد بن أحمد بن یحیی فاصله است، شیخ وجاده ندارد، یعنی اینکه روایت را از کتاب بگیرد، بلکه نسبت به آن سند دارد.)، عن أبی عبد الله البرقی (محمد بن أحمد بن خالد برقی است،متوفای ۲۷۲،) عن بعض أصحابه،عن بعض الصادقین علیهم السلام قال:« جاء رجل إلی أمیر المؤمنین فأقرّ بالسرقه ، فقال :« أتقرأ شیئا من القرآن؟» قال : نعم، سوره البقره، قال:« قد و هبت یدک لسوره البقره » ، قال: فقال الأشعث: أتعطّل حدا من حدود الله؟ فقال:« و ما یدریک ما هذا؟ إذا قامت البینه فلیس للإمام أن یعفو، و إذا أقر الرجل علی نفسه فذاک إلی الإمام إن شاء عفا ، و إن شاء قطع» الوسائل: ج۱۸،الباب ۱۸ من أبواب مقدّمات الحدود و أحکامها العامّه .

مردی خدمت امیر المؤمنین آمد و اقرار به سرقت کرد و گفت من مرتکب سرقت و دزدی شده ام، حضرت فرمود آیا چیزی از قرآن را خوانده ای (یعنی حفظ داری)؟ عرض کرد: بله! من سوره بقره را خوانده ام، یعنی حفظ دارم، حضرت فرمود من بخاطر سوره بقره دستت را به تو بخشدیم، یعنی دستت را به خاطر سرقت قطع نمی کنم.

اشعث ابن قیس - که خبیث اندر خبیث است، خودش در خون امیر المؤمنان شریک بوده است، پسرش (محمد بن اشعث) در خون حضرت امام حسین شریک بوده،دخترش (جعده) هم در خون امام حسن مجتبی شریک بوده است- به حضرت گفت آیا می خواهی حدی از حدود الله را تعطیل کنی؟

حضرت در جواب او فرمود: تو چه می فهمی؟

حضرت فرمود اگر حد با بیّنه ثابت بشود، امام حق ندارد که آن را عفو کند و ببخشد،اما اگر با اقرار خود شخص ثابت شود، اختیارش دست امام است،به این معنا که اگر خواست اجرا می کند و اگر نخواست آن را می بخشد.

۲. و عنه، عن محمد بن یحیی، عن طلحه بن زید عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «حدثنی بعض أهلی أن شاباً أتی أمیر المؤمنین فأقرّ عنده بالسرقه ، قال: فقال له علیّ إنّی أراک شابّاً لا بأس بهبتک (بهیئتک) معلوم می شود که جوان نورانی و زیبایی بوده است- فهل تقرأ شیئا من القرآن؟ قال: نعم ، سوره البقره فقال : قد وهبت یدک لسوره البقره، قال: و إنّما منعه أن یقطعه لأنّه لم تقم علیه بینه» الوسائل: ج ۱۸،الباب۳ من أبواب حدّ السرقه،الحدیث۵.

ص: ۴۱۵

۳: مـا رواه حسن بن علی بن شـعبه فی تحف العقول عن أبی الحسن الثـالث (امـام هـادی علیه السـلام) فی حـدیث :قـال:« و أما الرجل الذی اعترف باللواط، فإنّه لم یقم علیه البینه ، و إنّما تطوع بالإقرار من نفسه از کلمه ی «تطوع» توبه اسـتفاده می شود-، و إذا کان للإمام الّـذی من الله أن یعاقب عن الله، کان له أن یمنّ عن الله- اگر امام می بخشـد، در واقع خدا عقاب می کند و خدا می بخشـد، امام جنبه ی نیابتی دارد- أما سـمعت قول الله : « هـذا عطاؤنا فامنن أو أمسک بغیر حساب» الوسائل: ج۱۸،الباب ۱۸ من أبواب مقدّمات الحدود و أحکامها العامّه، الحدیث۴.

این روایت در مـورد لـواط است، و مـا روایـتی در مـورد زنـا پیـدا نکردیم، ولی از مجموع روایـات اسـتفاده می شود که مورد مخصّص نیست،بلکه میزان ثبوت بالإقرار و ثبوت بالبیّنه است.

از فرع اول فارغ شدیم، نوبت رسیده به فرع دوم.

الفرع الثانی: هل یشترط فی عفو الإمام توبه المقرّ؟

فرع دوم این است که آیا در عفو امام، توبه مقر و اقرار کننده شرط است یا توبه مقرّ شرط نیست؟

در روایات کلمه ی «تاب» نیست، این نشان می دهـد که توبه شـرط نیست، مگر اینکه بگوییم همین که طرف خودش با اختیار آمده و اعتراف به جنایتش می کند، معلوم می شود که از کردار خودش پشیمان شده است.

فروع چهارگانه

فرع اول

زنی را پیـدا کردیم که شوهر نـدارد و در عین حال آبسـتن است،آیا او را حـد بزنیم یا نه؟ حـد نـدارد، چون ممکن است وطی بالشـبهه باشـد یا در حمام یا درجای دیگر از طریق زنی که با شوهرش تازه آمیزش کرده و هنوز این نطفه جـذب نشده، و توی حمام بیرون آمده فلذا زن دیگر که در آنجا نشسته جذب او می شود.

بنابراین، مجرد حبلی بودن،دلیل بر زنا نیست، خصوصاً که «الحدود تدرأ بالشبهات».

فرع دوم

اگر مردی بگوید من با فلان زن زنا کرده ام، ولی زن او را تکذیب می کند، در اینجا قاضی چه می کند؟ مرد را حد زنا می زند (در صورتی که چهار بار اقرار کند)، اما زن را رها می کند،چرا؟ چون اقرار العقلاء نافذ علی أنفسهم،لا علی غیرهم.

فرع سوم

یک آدمی است که گاه و بیگاه دیوان می شود،اگر بگوید من موقعی که عاقل بودم زنا کردم، یعنی جنونش ادواری است، آیا حد می خورد یا نه؟ اگر بگوید در حال افاقه زنا کردم، حد بر او جاری می شود، ولی اگر بگوید زنا کردم و دیگر نگوید که در حال افاقه یا غیر افاقه، آیا حد بر او جاری می شود یا نه؟

در این صورت حد بر او جاری نمی شود، چون احتمال دارد که زنایش در حال جنون باشد.

فرع چهارم

لو أقرّ العاقل بوطأ إ مرأه و ادّعی أنّها إمرأته فأنکرت المرأه الزوجیه و الوطأ، فلا حدّ علیه و إن أقرّ أربعاً، لأنّ الحدّ فرع ثبوت کون الوطأ بلا سبب شرعی، و المفروض أنّه لم یثبت.

یعنی مرد می گوید این خانم زن من است و من با او نزدیکی کردم، ولی زن انکار می کند و می گوید: نه این مرد شوهر من است و نه با من نزدیکی کرده است، آیا در اینجا این دوتا حد دارند یا نه؟ زن حد ندارد، چون انکار می کند، مرد نیز حد ندارد چون ادعای زوجیت می کند، «الحدود تدرأ بالشبهات».

اما اگر مرد بگوید این خانم زن است و لذا با او نزدیکی کردم، ولی زن می گوید این مرد،شوهر من نیست،منتها مرا اکراه کرده است، یعنی مرا به زور وادار به این کار کرده است،آیا حد دارند یا نه؟ در اینجا هیچکدام شان حد ندارند، چون مرد ادعای زوجیت می کند و زن هم ادعای اکراه. فلذا هیچکدام شان حد ندارند.

تمّ الکلام فی ثبوت الزّنا باالإقرار

بحث ما در باره اقرار تمام شد

ثبوت زنا با بیّنه

إنّ الزنا کما یثبت بالإقرار و کذلک یثبت بالبیّنه، ولها طرق:

الطریق الأول: شهاده رجالات أربع

در اینکه زنا با بیّنه ثابت می شود، جای بحث نیست ، ولی بحث در این است که بینه چگونه باید باشد تا بتواند زنا را ثابت کند؟

در اینکه زنا با چهار شاهد مرد ثابت می شود، همه اتفاق نظر دارند، یعنی هم شیعه و هم سنی، هم اصولی و هم اخباری قبول دارند که زنا با شهادت چهار مرد ثابت می شود و قرآن هم بر این مطلب تصریح دارد و می فرماید:

«و اللاتی یأتین بالفاحشه من نسائکم فاستشهدوا علیهن أربعه منکم» النساء:۱۵.

قرآن خیلی مودب صحبت می کند و از عمل منافی عفت تعبیر به فاحشه می کند، فاحشه یعنی کار زشت، صاحب جواهر در کتاب جواهر می گوید نکاح به معنای آن عمل است، ولی ما در کتاب نکاح خود به ایشان اشکال کردیم و گفتیم قرآن خیلی مودب صحبت می کند، نکاح به معنای آن عمل نیست بلکه به معنای عقد است.

«و اللاتی یأتین بالفاحشه» أی یفعلن الزنا « من نسائکم » الحرائر، فالمعنی: اللاتی یزنین« فاستشهدوا علیهن أربعه منکم»،أی من المسلمین.

ص: ۴۱۸

بنابراین، چهار شاهد مرد مورد قبول همه است و هیچ کسی در آن اختلافی ندارند.

علاوه بر قرآن، سنت هم داریم:

۱: محمـد بن یعقوب(کلینی، متوفای ۳۲۹) عن محمـد بن یحی عطار قمی- مرحوم کلینی هیچگاه واسطه را حـذف نمی کند، یعنی بالمباشـره از آن طرف نقل می کنـد، فقط صـدوق و شـیخ است که بالمباشـره نقل نمی کننـد، بلکه از کتاب اسـتادی می گیرند و آنگاه سـندش را نسبت به آن کتاب در مشـیخه می گویند، ولی کلینی غالباً یا شاید بدون اسـتثنا هیچ واسطه ندارد- ، عن أحمـد بن محمد (یا عیسـی است یا خالد،) عن علیّ بن إبراهیم، عن أبیه جمیعاً- هر دو نفر، یعنی أحمد بن محمد بن یحیی و ابراهیم بن هاشم، هردو از ابن أبی عمر نقل می کنند، معلوم می شود که مرحوم کلینی به ابن أبی عمیر، دوتا سـند دارد- عن ابن أبی عمیر، عن حمّاد(حماد بن عیسـی)، عن الحلبی، عن أبی عبد الله علیه السـلام قال: «حدّ الرّجم أن یشـهد أربعه أنّهم رأوه یدخل و یخرج- اسم فاعل از باب افعال است-» الوسائل: ج۱۸، الباب۱۲ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۱.

۲: و عنه (محمـد بن یحیی)، عن أحمـد، و عن علیّ (علی بن ابراهیم)، عن أبیه جمیعاً، عن ابن أبی نجران، عن عاصم بن حمید، عن محمـد بن قیس، عن أبی جعفر علیه السـلام قـال: قال أمیر المؤمنین علیه السـلام:« لا یرجم رجل و لا إمرأه حتّی یشـهد علیه أربعه شهود علی الإیلاج و الإخراج» الوسائل: ج۱۸، الباب۱۲ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۲.

بنابراین، این مسئله مسلم است و لذا بیش از این نیاز دلیل ندارد، چون هم از قرآن بر آن دلیل داریم و هم از روایت.

ص: ۴۱۹

الطريق الثانی: شهاده ثلاثه رجال وامرأتین

راه دیگر برای ثبوت زنا بالبیّنه این است که سه مرد و دوتا زن باشد، البته شهادت زن در حدود حجت نیست، فقط در قصاص حجت است، اما در مسائل حدود حجت نیست مگر در این مورد، یعنی در جایی که سه مرد باشد و دوتا زن، از اینجا معلوم می شود که اسلام تا چه حد جنبه ی رأفتی دارد که چهار شاهد را شرط می داند تا به آسانی ثابت نشود.

این مسئله پیش ما مسلم است، فقط سه مخالف داریم که عبارتند از : مفید، ابن أبی عقیل و سلّار دیلمی، این سه نفر مخالفت کرده اند، اما بقیه فقها قبول دارند که سه مرد و دو زن هم قابل قبول است.

قال المفید: لا تقبل فی الزنا و اللواط و السحق شهاده أقل من أربعه رجال مسلمین عدولاً، و لا تقبل شهاده النساء فی النکاح والطلاق و الحدود.

و قال ابن أبی عقیل: و شهاده النساء مع الرجال جائزه فی کلّ شیء فیما سوی الزنا.

و فی المختلف وافق سلّار شیخنا المفید فی المنع من قبول شهاده النساء مطلقاً فی الحدود.

این سه نفر مخالف هستند، اما بقیه اعم از علمای گذشته و حال شهادت سه مرد و دو زن را قبول کرده اند و روایات در این زمینه زیاد است:

۱: محمّد بن یعقوب، عن علیّ بن إبراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن جمیل بن درّاج و محمد بن حمران، عن أبی عبد الله علیه السلام:« أتجوز شهاده النساء فی الحدود؟ فقال: فی القتل وحده،- یعنی فقط در خون شهادت زنان تنها نافذ و قبول است- إنّ علیّاً کان یقول لا یبطل دم امرئ مسلم» الوسائل: ج ۱۸، الباب۲۴ من أبواب الشهادات،الحدیث۱. ما ناچاریم که این حدیث را قید بزنیم.

ص: ۴۲۰

۲: و عـن محمّـد بـن يحيى، عـن أحمـد بن محمّـد، عن عليّ بن الحكم، عن عليّ بن أبى حمزه، عن أبى بصـير قـال:« سـألته عن شهاده النساء، فقال: تجوز شـهاده النساء و حدهنّ على ما لا يستطيع الرّجال النظر(ينظرون) إليه- مثل زايمان و بكارت – و تجوز شهـاده النساء فى النكاح إذا كان معهنّ رجل، و لا تجوز فى الطلاق، و لا فى الـدّم غير أنّها تجوز شـهادتها فى حـدّ الزنا إذا كان ثلاثه رجال و امرأتان، و لا تجوز شهاده رجلين و أربع نسوه» الوسائل: ج ۱۸، الباب۲۴ من أبواب الشهادات،الحديث۴.

بنابراين، روايتى كه مى گويـد شـهادت زن در حدود قابل قبول نيست، بايد آن را توجيه كنيم و بگوييم شـهادت تنها زن كافى نيست نه اينكه شهادت دو زن در كنار سه مرد هم قابل قبول نباشد.

ثبوت زنا با بيّنه كتاب الحدود

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ثبوت زنا با بيّنه

زنـاى رجمى بـا شـهادت چهـار مرد ثـابت مى شـود، هر چنـد در جلسه قبـل طريق دوم را هم خوانـديم، ولى موفق به خوانـدن روايتش نشـديم و آن اين است كه سه مرد و دو زن باشـد، اين هم مى توانـد سـند براى ثبـوت رجم باشـد،البته روايـات را مى خوانيم، ضمناً در اين روايات يك نظر به سومى است كه بعداً مى خواهيم بخوانيم.

سومى اين است كه دو مرد و چهار زن باشـد، البته در اين روايات نفى مى كنـد، ولى بايـد در آينده آن را بخوانيم تا ببينيم آن چگونه است.

بنابراين، رواياتى كه دلالت مى كنـد بر اينكه سه مرد و دو زن كافى است، متضافرنـد، مخالف فقط سه نفر بودند، يكى مرحوم مفيد،ديگرى سلّار و ابن عقيل.

ص: ۴۲۱

دليل مرحوم، مفيد، سلّار و ابن عقيل

دليل مرحوم مفيد، سلار و ابن عقيل عبارت است از دو روايت ذيل:

۱: روى جميل بن درّاج و محمـد بن حمران، عن أبى عبـدالله عليه السـلام: أتجوز شـهاده النساء فى الحـدود؟ فقال:« فى القتل و حده، إنّ علياً عليه السلام كان يقول لا يبطل دم امرئ مسلم». الوسائل: ۱۸، الباب ۲۴ من أبواب الشهادات، الحديث ۱.

البته بايـد اين را توجيه كنيم و بگوييم آنجـا شـهادت زن قبول نمى شود كه همه اش زن باشـند، اما اگر پايه اش مرد و زن فرع است، آن را نفى نمى كند.

۲: و عن غيـاث بن إبراهيم عن جعفر بن محمـد عن أبيه عن على عليه السـلام قـال:«لاـ تجوز شـهاده النسـاء فى الحـدود و لا فى

القوّد». الوسائل:۱۸، الباب ۲۴ من أبواب الشهادات الحديث ۲۹ ولاحظ الحديث ۳۰ و ۴۲.

این دو روایت را باید تاویل کنیم و بگوییم این در صورتی است که همه شهود زن باشد، یا اینکه اطلاق اینها را مقید کنیم، یعنی «لاـ تجوز شهاده النساء»، مگر اینکه سه مرد و دو زن باشد. (إلی غیر ذلک من الإطلاقات المحموله علی ما إذا شهدن بمفردهن بلاـضمّ رجال إلیهنّ، أو المقیده بما تضافر من الروایات علی جواز شهادتهنّ إذا کان معهنّ رجال ثلاثه، أو رجلان و أربع نسوه کما سیوافیک.

این دو روایت دلیل بر نظریه مرحوم مفید، سلار و ابن عقیل است.

ولی ما این دو روایت را حل کردیم و گفتیم: یا این دو روایت محمول است به جایی که همه اش زن باشند، یا اگر هم اطلاق دارند، اطلاق شان قید می زنیم و می گوییم مگر اینکه به این نساء، سه مرد ضمیمه بشود که در آن صورت اشکالی ندارد.

ص: ۴۲۲

مثلاً مولا فرمود لا تعتق رقبه، ما مقید می کنیم و می گوییم إلّا المؤمنه.

ادله ی مشهور

ادله ای که مشهور برا مدعای خود شان اقامه نموده اند، بیش از پنج روایت است، که البته در این روایات نظر به فرع آینده هم دارند.

وإلیک ما یدلّ علی الطریق الثانی:

۱. روی الحلبی عن أبی عبدالله علیه السلام قال: سألته عن شهاده النساء فی الرجم؟ فقال: « إذا کان ثلاثه رجال و امرأتان و إذا اکنّ رجلان و أربع نسوه، لم تجز فی الرجم». الوسائل: ۱۸، الباب ۲۴ من أبواب الشهادات، الحدیث ۳.

البته ذیل این روایت ناظر به مسئله ی آینده است، ولی ما فعلاً با ذیلش کار نداریم، شاهد فعلا صدر آن است نه ذیلش.

۲. روی أبو بصیر فی حدیث: «و لا- تجوز فی الطلاق و لا فی الدم غیر أنّها تجوز شهادتها فی حدّ الزنا إذا کان ثلاثه رجال و امرأتان، و لا تجوز شهاده رجلین و أربع نسوه » نفس المصد، الحدیث ۴.

ما این راویات را از نظر فرعی که فعلاً مورد بحث ماست می خوانیم فلذا کار به ذیلش که مربوط به فرع آینده است نداریم.

۳. روی محمد بن فضیل قال: سألت أبا الحسن علیه السلام إلی أن قال:

« و تجوز شهادتهن فی حدّ الزنا إذا کان معهنّ رجل و تجوز شهادتهنّ فی حدّ الزّنا إذا کان ثلاثه رجال و امرأتان و لا تجوز شهاده رجلین و أربعه نسوه فی الزنا و الرجم». نفس المصدر، الحدیث ۷.

ما این راویات را از نظر فرعی که فعلاً مورد بحث ماست می خوانیم فلذا کار به ذیلش که مربوط به فرع آینده است نداریم.

۴. عن عبدالله بن سنان فی حدیث عن أبی عبدالله علیه السلام قال: «و لا یجوز فی الرّجم شهاده رجلین و أربع نسوه ویجوز فی ذلک ثلاثه رجال و امرأتان». نفس المصدر، الحدیث ۱۰.

در این روایت چهارم، با ذیلش کار داریم که مربوط به محل بحث ماست نه به صدرش که ناظر به فرع آینده می باشد.

۵. روی زراره عن أبی جعفر علیه السلام أنّه قال: و قال علی علیه السلام: «تجوز شهاده النساء فی الرجم إذا کان ثلاثه رجال و امرأتان، و إذا کان أربع نسوه و رجلان فلا یجوز الرجم» . نفس المصدر، الحدیث ۱۱.

و بما ذکر و ما أشرنا و لاحظ حدیث أبی الصباح الکنانی عن أبی عبدالله علیه السلام برقم ۲۰، فالمضمون و اللفظ واحده و لاحظ خبر زید الشحام برقم ۳۲.

و بما ذکر و ما أشرنا إلیه فی الهامش ظهر تضافر الروایات علی جواز شهادتین إذا کان معهنّ ثلاثه رجال.

فرق کلمه ی تضافر با تظافر

«تضافر» به معنای غلبه است، اما «تظافر» به معنای دانستن و نداستن است. «ظفر و لم یظرف»، یعنی دانست و ندانست. به معنای آگاه شدن و آگاه نشدن است.

روایت جمیل بن دراج و روایت غیاث بن ابراهیم را که مرحوم مفید، سلار و ابن عقیل به عنوان دلیل برای نظریه خودشان آورده بودند را تاویل کردیم و گفتیم یا مربوط است به جایی که همه اش زن باشند و اگر هم مطلق باشند، آنها را مقید می کنیم، حال باید دید که با روایت محمد مسلم چه کنیم؟

ص: ۴۲۴

روایت محمد بن مسلم

و أمّا ما رواه محمد بن مسلم عن أبی عبدالله علیه السلام قال:« إذا شهد ثلاثه رجال و امرأتان لم یجز فی الرجم و لا تجوز شهاده النساء فی القتل». نفس المصدر، الحدیث ۲۸.

این روایت دو اشکال دارد:

الف: ذیلش بر خلاف اجماع فقهاست چون شهادت زنان در قتل حجت است.

ب: صدرش هم بعید نیست که از باب تقیه باشد، چون از میان ما فقط سه نفر این فتوا را داده اند.

پس اولاً این روایت شاذ است در مقابل آن روایات کثیر، ثانیاً ذیلش خلاف اجماع است زیرا شهادت زن در قتل حجت است.

فقد حمله الشیخ علی التقیه و علی عدم تکامل شروط الشهاده و لا یمکن العمل به فی مقابل ما تضافر، مضافاً إلی اشتماله علی الشاذ من عدم جواز شهادتهن فی الدّم کیف و روی عن علی علیه السلام أنّه أجاز شهادتهنّ فی القتل لأنّه لا یبطل دم امرئ مسلم». الوسائل: ۱۸، الباب۲۴ من أبواب الشهادات، الحدیث ۱.

پس روشن شد که مرحوم مفید، سلار، و ابن عقیل سه روایت برای مدعای خودشان دارند،که دوتای آن را در ابتدای بحث خواندیم و یکی را الآن، علت اینکه جدا کردیم، چون آن دوتای اول قابل تاویل بودند، تاویلش هم این بود که همه اش زن باشند یا مطلق اند، اطلاقش را مقید می کنیم، ولی روایت محمد بن مسلم قابل تاویل نیست، بلکه باید بگوییم شاذ است فلذا در مقابل روایات کثیر توان مقاومت را ندارد.

بنابراین، اگر سوال بشود که دلیل مفید، سلار و ابن عقیل چیست؟ در جواب می گوییم دلیل آنان سه روایت است که دوتای آنها قابل تاویل اند و یکی (که روایت محمد بن مسلم باشد) قابل تاویل نیست.

ص: ۴۲۵

تمّ الکلام فی الطریق الثانی.

الطریق الأول، شهاده رجالات أربع،

الطریق الثانی، شهاده ثلاثه رجال و امرأتین

الطریق الثالث: شهاده و أربع نساء

ما نسبت به طریق سوم، سه روایت یا بیشتر داشتیم که می گفتند کافی نیست، یعنی ذیل آنها می گفت که کافی نیست.

مرحوم شیخ گفته این مطلقا معتبر نیست، یعنی نه در جلد کافی است و نه در رجم.

شیخ در نظریه موافق هم دارد که ابن حمزه و ابن ادریس باشند.

و وافق الشیخ ابن حمزه فی الوسیله و ابن ادریس در السرائر.

علاوه براین، مرحوم شیخ در کتاب «الخلاف» گفته این مسئله اختلافی است، ولی علامه می فرماید اختلافی نیست، یعنی هرگز با شهادت دو مرد و چهار زن نمی شود حکم را جاری کرد.

بعضی بر عدم کفایت استدلال کرده اند و گفته اند ما در رجم اجماع داریم که کفایت نمی کند، وقتی در رجم ثابت نشد، پس در جلد هم نباید ثابت بشود.

یلاحظ علیه

این دلیل تام نیست، زیرا اگر دلیل در اشد حجت نباشد، این دلیل نمی شود که پس در اضعف هم حجت نیست.

بنابراین، ما باید قائل به تفصیل بشویم و بگوییم جلد ثابت می شود، اما رجم ثابت نمی شود. برای این تفصیل باید دو باره به ذیل روایت قبلی مراجعه شود.

بنابراین، روایاتی را که خواندیم در واقع مشتمل بر دو بخش هستند، بخش اول شان راجع به فرع قبلی بود، بخش دوم شان راجع به فرع فعلی می باشد، فلذا اگر ما این روایات را رویهم حساب کنیم، ممکن است بخشی از آنها مطلق باشند، منتها مطلق شان را مقید می کنیم.

ص: ۴۲۶

در نتیجه بعید نیست که بگوییم در جلد جایز است،اما در رجم جایز نیست و تفکیک شان هم عقلائی است چون جلد آسان تر است تا رجم.

و یدلّ علی التفصیل أیضاً حسنه الحلبی عن الصادق علیه السلام: سألته عن شهاده النساء فی الرجم؟ فقال: « إذا کان ثلاثه رجال و امرأتان و إذا اکنّ رجلان و أربع نسوه، لم تجز فی الرجم».

روی زراره عن أبی جعفر علیه السلام أنّه قال: و قال علی علیه السلام: « تجوز شهاده النساء فی الرجم إذا کان ثلاثه رجال و امرأتان، و إذا کان أربع نسوه و رجلان فلا یجوز الرجم».

بنابراین،این روایات صریح هستند براینکه رجم نیست، اما جلد است.

پس نظر ما این شد که رجم ثابت نمی شود، ولی جلد ثابت می شود و روایات ما غالباً صریح بر تفصیل بین رجم و جلد هستند، فلذا روایت مطلق را هم ناچاریم که مقید کنیم.

الطریق الرابع: شهاده رجل واحد و ستّ نساء

مرحوم شیخ در اینجا فرموده که جلد ثابت می شود، اما رجم ثابت نمی شود، ما دلیلی برای شیخ پیدا نکردیم و ایشان در این مسئله متفرد است چون فقهای ما اتفاق نظر دارند که حد با شهادت یک مرد و شش زن ثابت نمی شود، یعنی نه رجم ثابت می شود و نه جلد. چرا ثابت نمی شود؟ چون اصل و قاعده عدم ثبوت است.

به بیان دیگر اصل این است که قاضی علم پیدا کند، از این اصل خارج شده جایی که چهار مرد باشد یا سه مرد با دو زن، یا دو مرد و چهار زن، آنهم در جلد نه در رجم.

اما یـک مرد و شـش زن، ما در این زمینه نه روایتی داریم و نه فتوا، از آنجا که مسـئله دم یک مسـئله مهمی است فلـذا ما نمی توانیم در اینجا قائل به جواز و ثبوت بشویم.

طرق و راههای ثبوت زنا کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: طرق و راههای ثبوت زنا

بحث ما در باره طریق ثبوت امر منکر (زنا) بود، یعنی بحث در این بود که امر منکر (که زناست) چگونه ثابت می شود؟

مـا عرض کردیم که چهـار راه دارد و این چهـار راه می توانـد کـار سـاز باشـند، سه تـای آن مـورد اتفـاق همگـان است، ولی چهارمی فقط مال مرحوم شـیخ طوسـی است که فرموده یک مرد و شـش زن، فقط مرحوم شیخ این را فرموده، اما سایر علما به همـان نظر پیشـین هسـتند که یـا چهار مرد باشـد یا سه مرد و دو زن، یا چهار زن و دو مرد، یعنی این سه تقریباً محقق است، اما چهارمی که یک مرد و شـش زن باشـد، فقط مال مرحوم شـیخ طوسـی است، بعـد وارد مسـئله ی دیگر می شویم، که البته این بعداً مفصل خواهد آمد.

اگر «شخص» مردی را یا زنی را متهم به امر منکری (که همان زنا باشد) کرد و نتوانست شهود را اقامه بکند، یعنی نه چهار مرد آورد و نه سه مرد و دو زن، و نه چهـار زن و دو مرد، نتـوانست شـهود اقـامه کنـد، این آدم خودش حـد می خورد، چرا؟ چون اتهام و تهمت است، رمی به زنا خودش یکی از گناهان است، قرآن مجید می فرماید:

« و الـذین یرمون المحصـنات ثمّ لم یأتوا بأربعه شـهداء، فاجلدوهم ثمانین جلده» النور/۵. هشـتاد شلاق می خورند، در روایت داریم که سه نفر خـدمت امیر المؤمنین آمدنـد و گفتنـد: یـا امیر المؤمنین! این مرد یـا این زن، مرتکب عمـل منکر شـده است، حضـرت فرمود چنـد نفر شاهـد هستیـد؟ گفتنـد فعلاً سه نفر هستیم، نفر چهارمی بعداً خواهد آمد، حضـرت فرمود اینطور نمی شود، فلـذا دسـتور داد که همه ی اینها را شـلاق بزنیـد، زیرا در حدود انتظاری نیست (لیس فی الحدود نظر ساعه)، شـما باید با هم جمع بشوید، آنگاه وارد دادگاه بشوید، نه اینکه سه نفر بیاید و شهادت بدهد و نفر چهارمی بعداً بیاید، این کافی نیست.

ص: ۴۲۸

البته یک موقع اختلاف فقط در یک دقیقه،دو دقیقه یا ربع ساعت است، این یک مسـئله ای است، اما مورد روایت جایی اسـت که سه نفر شـهادت دادنـد که بروند، نفر چهارم بیاید شـهادت را تکمیل کند، در جاهای دیگر اشـکالی ندارد، یعنی این گونه شهـادت دادن در غیر حـدود اشـکالی نـدارد، مثلاًـ یک نفر می گویـد این ملک مال زیـد است، فردایش عمرو می آیـد و می گویـد این ملک مال زید است، این اشـکالی ندارد، در مسائل دیگر وحدت و اتحاد در زمان لازم نیست،اما آنجا که با آبروی کسـی بازی می شود، در آنجا باید همگی وحدت زمانی داشـته باشـند ولذا حضـرت می فرماید:« لیس فی الحدود نظر ساعه»، یعنی در حدود انتظاری نیست، اما غیر حدود اشکالی ندارد.

روایات

۱: ما رواه سکونی عن جعفر عن أبیه عن علی علیه السلام فی ثلاثه شهدوا علی رجل بالزنا، فقال علی علیه السلام: «أین الرابع؟ قالوا الآن یجیء ، فقال علیه السلام: حدّوهم، لیس فی الحدود نظر ساعه» الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۸.

اینکه حضرت در این حدیث فرموده است «الآن یجیء» ما نمی توانیم کلمه ی «الآن» را بر یک دقیقه یا دو قیقه حمل کنیم، چون این عرفی نیست، بلکه باید بگوییم فاصله ای بوده بین شهادت سه نفر قبلی و شهادت نفر چهارم.

۲: و ما رواه عباد البصری قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن ثلاثه شهدوا علی رجل بالزنا و قالوا: الآن نأتی بالرابع- یعنی شاهد چهارمی را می آوریم قال: یجلدون حدّ القاذف ثمانین جلده کلّ رجل منهم» الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۹.

ص: ۴۲۹

فرع: ما هو المعتبر فی الشهاده؟

انسان باید در قوانین جزائی اسلام بیشتر دقت کند و باید آن را به گونه ای بیان کند که دست آویز دشمنان اسلام قرار نگیرد، ما الآن این مسئله را مطرح می کنیم و آن اینکه اگر کسی بخواهد بر امر منکری مانند زنا شهادت بدهد، کیفیت شهادت باید چگونه باشد؟

غالباً آقایان می گویند شهادت باید «کالمیل فی المکحله» باشد، یعنی انسان که سرمه می کشد، سرمه دان را می گوید:«مکحله»، میل، همان چوبی است که آن را داخل سرمه دان می کنند و به چشم خود می مالند. می گویند باید شما ببینید که این مرد فلانش در فلان آن زن «کالمیل فی المکحله» فرو رفته است.

دیدگاه استاد

ولی من فکر می کنم اگر ملاک شهادت این باشد، اصلاً شهادت بر امر منکر (که زنا باشد) خیلی کم و نادر خواهد بود، هر چند این مسئله معروف است که شهادت باید «کالمیل فی المکحله» باشد، ولی اگر این باشد، شهادت می شود خیلی نادر و کم، چون افرادی که مرتکب این منکر می شوند، در ملأ عام که مرتکب نمی شوند بلکه در یک جای خلوت و مستور و مقفل مرتکب می شوند،

بنابراین، اگر بگوییم باید «کالمیل فی مکحله» باشد، معنایش این است که شهادت لغو باشد چون خیلی کم اتفاق می افتد که شهود طرفین را این گونه ببینند.

ازاین رو، ناچاریم که بر گردیم و تک تک ادله را مطالعه کنیم و ببینیم که آیا واقعاً در ادله ی ما، همان گونه است که غالب آقایان گفته اند یا اینکه ادله اوسع و یا اضیق از آن است، فلذا نباید از پیش خود فتوا بدهیم، بلکه ادله را بررسی کنیم و ببینیم که در روایات کیفیت شهادت چگونه است و لذا من روایات را دسته بندی کردم، منتها مفاد این روایات فرق می کند.

ص: ۴۳۰

روایات

الأول: ما یدّل علی لزوم الشهاده علی الرؤیه دسته ی اول از روایات کلمه ی رؤیت دارد و معنایش این است که انسان باید کاملًا دیده باشد.

روایات رؤیت

۱: روی الحلبی عن أبی عبد الله علیه السلام قال:« حدّ الرّجم أن یشهد أربعه أنّهم رأوه یدخل و یخرج» الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۱.

۲: ما رواه أبوبصیر عن أبی عبد الله علیه السلام قال:« لا یجب الرّجم حتّی یشهد الشهود الأربع أنّهم قد رأوه یجامعها» الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۳:

این روایت از روایت اولی خفیف تر است، چون اولی می گوید: «یدخل و یخرج»، ولی این می گوید:« رأوه قد یجماعها»

۳: ما رواه أبوبصیر عن أبی عبد الله علیه السلام قال:« لا یجب الرّجم حتّی یشهد الشهود الأربع أنّهم قد رأوه یدخل و یخرج» الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۵.

این روایت ابوبصیر همان روایت حلبی است، چون در روایت حلبی نیز کلمه ی «یدخل و یخرج» آمده است، پس معلوم می شود که حضرت صادق علیه السلام که در آن مجلسی این روایت را فرموده،هردو نفر حاضر بوده اند، یعنی هم حلبی حاضر بوده و هم جناب ابوبصیر، یا در دو مجلس بوده، یعنی حضرت یکبار برای حلبی فرموده و بار دیگر برای ابوبصیر، در این سه روایت کلمه ی رؤیت به کار رفته است. اگر این باشد، شهادت مشکل خواهد بود.

الثانی: الشهاده علی الإیلاج و الإخراج

در دسته دوم از روایات، بجای «رؤیت»، کلمه ی «ایجلاج و اخراج» آمده است، أولج، یعنی أدخل، اخرج، یعنی بیرون آورد، در این روایات أولج و أخرج است و این به ظاهر دو روایت است، اما در واقع یک روایت است، مثل قبلی نیست، چون ممکن است قبلی سه روایت باشد، یکی روایت حلبی و دیگری روایت ابوبصیر، اما این مسلماً یک روایت است چون راوی آنها محمد بن قیس بجلی است، محمد بن قیس بجلی راویه ی قضاوت های امیر المؤمنین علیه السلام است:

روایات ایلاج و اخراج

۱: روی محمـد بن قیس عن أبی عبد الله علیه السـلام قال: قال آمیر المؤمنین علیه السـلام « لا یرجم رجل و لا إمرأه حتّی یشـهد علیه أربعه شهود علی الإیجلاج و الإخراج» الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۲.

۲: روی محمد بن قیس عن أبی جعفر علیه السلام قال: قال آمیر المؤمنین علیه السلام « لا یجلد رجل و لا إمرأه حتّی یشهد علیه أربعه شهود علی الإیجلاج و الإخراج» الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۱۱.

تا اینجا دو دسته از روایات داشتیم که لسان اول آنها رؤیت و لسان دوم ایلاج و اخراج بود.

الثالث: کفایه الشهاده علی الزنا

روایات کفایت شهادت بر زنا

دسته سوم می گویند شهادت بر زنا کافی است و در آنها از کلمه های رؤیت، ایلاج و اخراج خبری نیست.

یظهر من بعض الروایـات کفـایه علی الزنـا من أی سـبب حصـل له العلم، نظیر ما رواه عمار الساباطی قال سألت أبا عبـد الله علیه السـلام عن رجـل یشـهد علیه ثلاـثه رجـال أنّه قـد زنی بفلاـنه و یشـهد الرابع أنّه لا یـدری بمن زنی؟ قال: «لا یحـدّ و لا یرجم» الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۶.

سه نفر می گویند این مرد با هند زنا کرده، چهارمی می گوید من می دانم عمل منکر را انجام داد، اما اینکه آن زن هند اسـت یا غیر هند نمی دانم، حضرت می فرماید چون معین نکرده است فلذا «لا یحد» در مجرد، و «لا یرجم» در محصن و معیل.

ص: ۴۳۲

معلوم می شود که میزان شهادت بر زناست، ممکن است کسی بر این استدلال اشکال کند و بگوید که این روایت در مقام بیان کیفیت شهادت نیست بلکه در مقام این است، حال که زانی معین است، باید زانیه هم معین باشد، اما کیفیت شهادت باید چگونه باشد؟ در مقام بیان این جهتش نیست.

یمکن أن یقال بأنّ الروایه لیست فی مقام بیان کیفیت الشهاده حتی یتمسک بإطلاقها، بل فی مقام بیان أنّه لا بدّ من تعیین الزانیه، در مقام بیان این است.

الرابع: الجمع بین الجماع و الإیجلاج و الإخراج

روایات مشتمل بر کلمه ی جماع، ایلاج و اخراج

دسته چهارم جمع می کند بین جماع والایجلاج و الإخراج.

۱: روی أبوبصیر قال قال أبوعبد الله علیه السلام«لا یرجم الرجل و المرأه حتی یشهد علیها أربعه شهداء عی الجماع و الإیلاج و الإدخال کالمیل فی مکحله» الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۴.

پس لسان دسته اول رؤیت ، لسان دسته دوم ایلاج و اخراج، و لسان دسته سوم کفایت شهادت بر زنا بود، که گفتیم در مقام بیان کیفیت شهادت نیست، لسان دسته چهارم دو قبضه است، یعنی هم ایلاج و اخراج را دارد و هم جماع را و تشبیه کرده به کالمیل فی المکحله.

الخامس: کفایه الشهاده علی المقدمات

دسته پینجم می گویند همین مقداری که بر مقدما شهادت بدهند کافی است، دیگر لازم نیست که «کالمیل فی المکحله» باشد یا ایلاج و اخراج باشد، بلکه همین مقداری که بگویند: جناب قاضی! ما این زن و مرد را در زیر یک لحاف لخت و برهنه دیدیم کافی است، معلوم می شود که این زن و مردی که زیر یک لحاف لخت و برهنه قرار گرفته اند حتماً مرتکب زنا شده اند.

در اینجا سه روایت داریم.

۱: روی عبد الله بن سنان عن أبی عبد الله قال : سمعته یقول:« حدّ الجلد فی الزنا أن یوجدا فی لحاف واحد و الرجلان فی لحاف واحد و المرأتان توجدان فی لحاف واحد» الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۵ .

۲. روی عبد الرحمن بن قراع قال سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول :« إذا وجد الرجل و المرأه فی لحاف واحد جلدا مائه جلده» الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۱۵ .

ثمّ ذن صاحب الوسائل حمل الحدیث الأول علی الجلد دون المائه، و لا یصح هذا الحمل فی الروایه الثانیه للتصریح بالمائه . نعم یحتمل الحمل علی أنه یجلد کل واحد منهما خمسین جلده.

۳. روی عبد الرحمن بن الحجاج قال: سمعت أبا عبد الله یقول : « کان علی علیه السلام إذا وجد الرجلین فی لحاف واحد ضربهما الحدّ فإذا أخذ المرأتین فی لحاف ضربهما الحد» الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۱۹.

مرحوم صاحب وسائل می خواهد این بخش را از استدلال بیندازد و بگوید که مراد از کلمه ی «حد» تعزیر است نه حد شرعی که صد تازیانه باشد و حال آنکه همه ی اینها بر خلاف ظاهر است.

وقد حملها الحر العاملی علی الجلد دون المائه ، فما ذکره من التأویل- لو صح فی بعض الروایات- لا یصح فی قسم آخر منها، نظیر ما رواه أبو عبیده الحذاء عن أبی جعفر قال:« کان علی إذا وجد رجلین فی لحاف واحد مجردین جلدهما حد الزانی ماءه جلده کل واحد منهما» الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۱۵.

بنابراین، ما نباید در این روایات تصرف کنیم و بگوییم مراد از کلمه ی «حد» در این روایات تعزیر است نه صد تازیانه که حد شرعی است، بلکه معنایش این است که همین مقداری که زن و مرد نا محرم زیر یک لحاف به صورت لخت و برهنه خوابیدند، دلیل بر زناست و حد زنا بر آنان جاری می شود.

طرق و راههای ثبوت زنا کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: طرق و راههای ثبوت زنا

بحث در باره ی کیفیت شهادت شهود است، غالباً آقایان می گویند باید به گونه ای شهادت بدهند که با چشمان شان دیده باشند «کالمیل فی المکحله».

ما عرض کردیم که اگر این را میزان قرار بدهیم، ثبوت زنا به حد صرف می رسد و بسیار کم اتفاق می افتد که شاهد بتواند موضوع را این چنین ببیند، ولذا گفتیم باید بر گردیم و ببینیم که در لسان ادله موضوع چیست؟ اگر لسان ادله گفت که: «کالمیل فی المکحله»، ما نیز تسلیم نص هستیم.

اما اگر «موضوع» در لسان ادله اعم است، ما نیز اعم را می گیریم، لسان ادله ای که خواندیم بر چند صنف بودند، یک صنف می گفتند حتماً باید رؤیت باشد، صنف دیگر می گفتند باید شهادت بر ایلاج و اخراج باشد، صنف سوم می گفتند: «کفایه الشهاده علی الزنا»، یعنی همین مقداری که بگویند فلانی زنا کرده است کافی در ثبوت زنا می باشد.

ولی این قسم به اشکالی بر خورد و آن اینکه این روایت در مقام بیان اینن جهت نیست، بلکه در مقام بیان چیز دیگری است ولذا نمی شود به اطلاقش تمسک کرد، اگر نگاه کنیم، این در مقام بیان چیز دیگر است و آن اینکه حتماً باید زانیه را معین کند،در مقام این است که زانیه را معین کند، در مقام بیان این جهت نیست که در موقع شهادت چه لفظی کافی است، اگر روایت را دقت کنید، در مقام این است که باید زانی و زانیه معین بشوند، در مقام بیان نیست که چگونه شهادت کافی است، پنجمی جمع کرده بود بین جماع و ایلاج ، این هم ظاهرش این است که باید بر سه چیز شهادت بدهد، هم بر جماع و هم بر ایلاج، علت اینکه جمع کرده، ممکن است کلمه ی جماع، خیلی صریح بر زنا نیست، جماع یعنی جمع شدن، ممکن است در بستر جمع بشوند بدون اینکه آن عمل صورت بگیرد ولذا بعد از جماع، کلمه ی ایلاج را هم به کار می برد.

ص: ۴۳۵

الخامس: کفایه الشهاده علی المقدمات

در این قسم پنجم می گویند همین مقداری که زیر یک لحاف پیدا شدند کافی در ثبوت زناست، ولی روایاتش مخدوش است و اگر روایات مخدوش نبودند، خیلی مدرک خوبی برای ما بودند.

چرا مخدوش است؟

چون روایت عبد بن سنان می گوید:

سمعته یقول:« حدّ الجلد فی الزنا أن یوجدا فی لحاف»

اگر روایت عبد الله بن سنان تا همین جا بود، خیلی خوب بود، ولی به دنبالش دو فراز دیگر را آورده است که زنا نیست، بلکه یکی لواط و دیگری مساحقه است «و الرجلان فی لحاف واحد» این لواط است نه زنا،«و المرأتان توجدان فی لحاف واحد» این مساحقه است.

بنابراین، اگر فقره ی اولی بود، شاهد بر ما نحن فیه بود، اما چون بعد از فقره اولی، دو فقره دیگر را هم آورده که با زنا تناسب ندارد، این سبب می شود که روایت را حمل بر تعزیر کنیم و بگوییم آدم هایی که زیر یک لحاف پیدا شدند، اینها تعزیر می شوند، خواه زن و مرد باشند یا هردو مرد باشند و یا هردو زن، آن وقت کلمه ی «حدّ الجلد فی الزنا»، یعنی تشبیهی است به زنا، نه اینکه حد زنا باشد.

همان گونه که بیان شد، اگر فقره اولی بود، شاهد بر ما نحن فیه می شد، ولی چون فقره دوم و سوم را نیز دارد، از این رو ناچاریم که ما آن را حمل بر تعزیر کنیم، چون رجلان و امرأتان دارد، ناچاریم که ما آن را حمل بر تعزیر کنیم و بگوییم بر آنها مجازاً زنا اطلاق شده است.

ص: ۴۳۶

روایت دوم: روی عبد الرحمن بن قراع قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول :

« إذا وجد الرجل و المرأه فی لحاف واحد جلدا مائه جلده»، در این روایت دو احتمال وجود دارد:

الف: ممکن است که «کلّ واحد منهما» صد تازیانه داشته باشند. در این صورت شاهد بر ما نحن فیه می باشد.

ب: ممکن است صد تازیانه میان آنان تقسیم شود،یعنی به هر کدام پنجاه تازیانه بزنند.

روایت سوم: روی عبد الرحمن بن الحجاج قال: سمعت أبا عبد الله یقول :

« کان علی علیه السلام إذا وجد الرجلین فی لحاف واحد ضربهما الحدّ فإذا أخذ المرأتین فی لحاف ضربهما الحد».

این روایت اصلاً محل بحث ما نیست، چون بحث ما در زناست و حال آنکه این روایت در باره ی رجلین و مرأتین است، ممکن است بگوییم مراد از این «حد» تعزیر است نه حد شرعی.

روایت چهارم: روی أبو عبیده الحذاء عن أبی جعفر علیه السلام قال:« کان علیّ إذا وجد رجلین فی لحاف واحد مجردین جلدهما حد الزانی مائه جلده کل واحد منهما»

این روایت بد نیست، یعنی خوب است،معلوم می شود همانطوری که در مسئله غیر زنا وجود شان تحت لحاف واحد کافی است، معلوم می شود که در زنا نیز کافی است، یعنی وقتی در مشبه تحت لحاف واحد کافی باشد، در مشبه به نیز کافی است، حضرت تشبیه می کند رجلین فی لحاف واحد را به زنا، اگر در مشبه تحت لحاف واحد کافی است، پس در مشبه به نیز (که زنا باشد) کافی است، دلالتش از این راه است.

ص: ۴۳۷

ولی این دو اشکال دارد، یکی اینکه حکم لحاف واحد،حکم زناست، اما اینکه در اینجا لحاف واحد کافی است، پس در آنجا هم لحاف واحد کافی است، در مقام بیان این جهت نیست. اشکال دیگر اینکه روایات متعارض هستند، چون در بعضی از روایات داریم که «إذا وجدا فی لحاف واحد» نود و نه شلاق می زنند نه صد شلاق.

بنابراین، نمی شود بر این قسم پنجم هم دلیل نیست، بلکه همه ی این روایات اشکال دارد.

السادس:الجلوس مجلس الرّجل من امرأته

شاهد ببیند که این مرد همان گونه که اگر شوهر بخواهد با زنش عملی را انجام بدهد، چگونه می نشیند، این مرد اجنبی هم در آن مقام باشد.

روایات

۱: روی الشیخ باسناد صحیح عن زراره عن أبی جعفر علیه السلام قال: «إذا قال الشاهد أنّه (زانی) قد جلس منها مجلس الرّجل (شوهر) من إمرأته أقیم علیه الحد» الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۱۰.

یعنی همین مقداری که خودش را برهنه کند و در آن منطقه بنشیند که همسر می نشیند، کافی در ثبوت زناست.

این لسان روایات است، حال باید قضاوت کرد که ما از این روایات چه را می توانیم استفاده کنیم، چون این روایات خیلی همگام و همراه نیست، بلکه برخی تشدید عمل می کند و برخی تشدید عمل نمی کند، مثلاً قسم آخر تشدید ندارد، همین قدر که ببینیم که خودش را برهنه کرده و در آن منطقه نشسته بدون اینکه عورت رجل و یا مرأه را دیده باشد، همین کافی در ثبوت زناست.

کلام علامه مجلسی

ص: ۴۳۸

مرحوم علامه مجلس در کتاب «ملاذ الأخیار فی معانی الأخبار»، این کتاب غیر از کتاب «مرآت العقول» است که شرح بر کافی است، ولی این کتاب شرح بر تهذیب شیخ است، ایشان در آنجا می فرماید این روایات از اینکه فراز و نشیب دارد، جمعش این است که اگر رجم باشد، باید «کالمیل فی المکحله» ببیند، اما اگر شلاق باشد، همین مقداری که مرد اجنبی در آن منطقه ای بنشیند که همسر می نشیند کافی است.

ممکن است کسی بگوید که احتیاج به جمع نداریم، زیرا در ششمی احتمال دارد که ضمیر بر گردد به شاهد، سومی هم که از کار افتاد، پنجمی روایاتش متعارض است، می ماند اولی و دومی که «کالمیل فی المکحله» باشد.

اشکال استاد بر جمع علامه مجلسی

ولی آنچه که من می توانم بگویم این است که جمع مرحوم علامه مجلس تبرعی است و شاهد بر آن نداریم، یعنی شاهد نداریم آنجا که شدت عمل است حمل کنیم بر رجم، آنجا که خفت عمل است، حمل کنیم بر جلد.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی من یک وجه دیگر به نظرم رسیده است و آن این است که شهادت بر زنا،با دیگر شهادت ها چه فرق می کند، مثلاً من شهادت می دهم بر شعر و یا بر عمل کسی، در جاهای دیگر چطور این گونه دقت ها نیست، الشهاده علی الزنا کالشهاده علی السائر الأفعال للإنسان، من شهادت می دهم که این مال غصب است یا شهادت می دهم که این ملک زید است، هزاران مورد داریم که شهادت پذیرفته است بدون اینکه این همه قید و بندی در آنها باشد؟ چرا باید کیفیت شهادت در باب زنا این همه دقت بر آن بشود، اما در مورد دیگر اصلاً این گونه دقت ها نیست، و الا کتاب شهادت را مطالعه کنید، من شهادت می دهم فلان چیز مال زید است، می گویند همین مقداری که ید داشته باشد کافی است، شهادت می دهم که سب کرد، کلمه ی سب را که شنیدم کافی است.ولی در اینجا این همه قید و بند دارد، این قید و بند ها برای چیست؟

من فکر می کنم اگر ما این شدت عمل را قائل بشویم، اصلاً حکم زانی جاری نمی شود مگر در فرد نادر، ممکن است بعضی از روشن فکر ها همین را بپذیرند و بگویند این همه قید و بندی را که شارع در زنا آورده است برای این است که این کار ثابت نشود مگر خیلی کم و نادر،

ولی من احتمال دیگر می دهم و آن اینکه اگر من یک مقدماتی را ببینم که ملازم با زناست، هر چند زنا را با چشم خودم نمی بینم، اما یک مقدماتی را می بینم که عرفاً ملازم با آن عمل خارجی است، واقعاً یک مقدماتی را مرد اجنبی انجام می دهد که منفک از زنا نیست، این خودش در ثبوت زنا کافی است.

إن قلت: اگر این کافی است، پس این همه قید و بند برای چیست؟

قلت: این قید و بند ها برای تاکید است که انسان مسامحه نکند، یعنی به ادنی و کمترین مقدمه اکتفا نکند، بلکه به یک مقدمه ای اکتفا کند که صد در صد ملازم با زنا باشد، ولذا می گویند:« الإیلاج یا المیل فی المکحله»، و الا رؤیت شیء لازم نیست بلکه رؤیت مقدمه ای که ملازم با ذی المقدمه است هم کافی است.

پس دو مبنا شد، یک مبنا این شد که بگوییم اصلاً شرع مقدس که این همه قید و بند دارد، این ثابت نشود مگر نادراً، مبنای دیگر این است که بگوییم این قید و بند ها برای تاکید است که مبادا انسان مقدمات شل و بی اساسی را انتخاب کند، بلکه باید آن مقدماتی را انتخاب کند که عرفاً ملازم با ذی المقدمه است و لذا می گویند: «کالمیل فی المکحله، الشهاده علی الجماع، الشهاده علی الإیلاج».

ص: ۴۴۰

الشهاده علی فعل واحد زماناً و مکاناً

در کیفیت شـهادت بحث کردیم که آیا حتماً بایـد ذی المقـدمه را ببینـد یا مقـدمه ای ملازم با ذی المقدمه می باشد هم کافی است؟

ممکن است کسـی بگویـد که حتماً بایـد خود ذی المقـدمه را ببینـد، ولی ما گفتیم مقدماتی که ملازم با ذی المقدمه باشد هم کافی است.

الآـن یـک مسـئله ی دیگر را مطرح می کنیم و آن این اینکه مرحوم محقق می فرمایـد، هر گـاه شـهادت می دهـد بایـد بر فعل واحد شهادت بدهد زماناً و مکاناً.

عبارت محقق در شرائع الإسلام

قال المحقق فی الشرائع: لا یثبت الحدّ إلا إذا شهد الشهود علی فعل واحد زماناً و مکاناً

هر چهـار نفر بگویـد که ما دیـدیم که در ساعت ۸ این عمـل انجـام گرفت، اما اینکه یکی بگویـد در ساعت ۸ این عمل انجام گرفت، دیگری بگوید در ساعت ۱۰ صورت گرفت، زنا ثابت نمی شود، چون دو فعل است و بایـد هشت شاهد باشد، یا مکاناً اختلاف پیدا کنند، یکی بگوید در اطاق دست راستی بود، دیگری بگوید در اطاق سمت چپ، باز هم زنا ثابت نمی شود. باید زماناً و مکاناً شـهود بر یک مسئله شـهادت بدهنـد، و الا اگر شـهود زمانا یا مکاناً اختلاف پیـدا کردند،زنا ثابت نمی شود. این فرمایش مرحوم محقق است.

البته کسانی این مسـئله را تاییـد کرده انـد و گفته انـد در باب شـهادت بایـد مشـهود به فعل واحد باشد، فعل واحد اگر زمانش متعـدد شـد، دو فعل می شود یا اگر مکانش متعـدد شـد، باز هم دو فعل می شود، بایـد بر فعل واحـد شـهادت بدهند، از کلام محقق در می آید که باید در شهادت حتماً باید زمان و مکان را بگویند، توارد بر زمان واحد و مکان واحد.

نظر استاد سبحانی

ولی من در اینجا با ایشان اختلاف نظر دارم و معتقدم که در مقام «شهادت» گفتن زمان واحد و مکان واحد لازم نیست.

بله! اگر اختلاف در زمان یا مکان پیدا کنند،حق با محقق است، یعنی زنا ثابت نمی شود، اما اینکه حتماً زمان و مکان را بگویند و اگر زمان و مکان را نگویند شهادت محقق نمی شود، این جای بحث است و نمی شود این را مسلم گرفت.

بله! اگر قاضی سوال کند و بگوید کدام اطاق و در چه زمان، باید بگویند، یعنی زمان و مکان را معین کنند، اما اگر قاضی معین نکرد و شهود هم اسمی از زمان و مکان به میان نیاوردند، ذکر زمان و مکان در ثبوت زنا دخالت ندارد.

عبارت محقق

و لا بدّ من تواردهم علی الفعل الواحد فی الزمان الواحد و المکان الواحد، فلو شهد بعض بالزنا فی زاویه من بیت و بعض فی زاویه أخری، أو شهد بعض فی یوم الجمعه و بعض فی یوم السبت فلا حدّ» شرائع الإسلام:۴/۱۵۳.

آیا حتما گفتن زمان و مکان لازم است و اگر نگویند زنا ثابت نمی شود، یا گفتن لازم نیست،منتها موقعی که گفتند، باید زمان و مکان شان یکی باشد؟

یا اگر قاضی سوال کرد، باید بگویند، اما اگر قاضی سوال نکرد و آنان نیز اسمی از زمان و مکان به میان نیاوردند، زنا ثابت می شود و گفتن زمان و مکان در ثبوت و عدم ثبوت زنا نقشی ندارد.

چون گاهی انسان توجه به این خصوصیت ندارد و تمام توجهش به اصل قضیه است نه سایر خصوصیات.

بنابراین؛ اگر قاضی سوال کرد، حتماً باید بگویند، یا اگر خود شان گفتند، وحدت زمان و مکان شرط است، اما اگر نگفتند، دیگر ما دلیلی بر اینکه حتما زمان و مکان را هم بگویند نداریم.

إذا اختلفوا فی خصوصیات الزنا

اگر شهود در خصوصیات زنا اختلاف کردند،مثلاً دو نفر شان می گویند که این مرد و این زن عمل زنا را انجام دادند، دو نفر دیگر شان گفتند که این «مرد» زن را وادار بر زنا کرد، در اینکه زنا در باره ی زن ثابت نمی شود، جای بحث نیست، چرا؟ چون زن چهار شاهد ندارد، زیرا دو نفر شان می گویند: «عن مطاوعه» بوده، دو نفر دیگر شان می گویند: عن اکراه بوده است نه عن مطاعه.

اما آیا حکم در باره زانی (که مرد باشد) ثابت می شود یا نه؟ قهراً ثابت می شود، چرا؟

به جهت اینکه هر چهار نفر در باره مرد اتفاق نظر دارند که عن اختیار زنا کرده است، اختلاف شان در باره زن است نه در باره مرد.

اختلاف محقق، ابن ادریس و شیخ

در اینجا یک اختلافی است بین محقق و بین ابن ادریس و شیخ.

مرحوم شیخ فرموده در باره مرد نیز ثابت نمی شود، چرا؟ چون دو فعل است، دو نفر می گویند زنای عن مطاوعه بوده، دو نفر دیگر می گویند زنای عن اکراه، این دو فعل است و چون دو فعل است، پس باید چهار شاهد باشد نه دو شاهد. تعدد فعل در اینجا هست،همان گونه که در باره زن ثابت نمی شود در باره مرد نیز ثابت نمی شود، چرا؟ چون این شهادت بر دو فعل است، ابن ادریس اعلی الله مقامه مجتهد فحل و آزادی بوده و لذا بر مرحوم شیخ حمله می کند و می گوید کجا دو فعل است؟! در باره مرد یک فعل است، یعنی همه می گویند که عن اختیار بوده است و اگر دو فعل است در باره زن است نه در باره مرد، چون بعضی می گویند عن مطاوعه بوده و بعضی هم می گویند عن اکراه بوده است.

مرحوم علامه ابن ادریس را رد می کند و طرفداری از شیخ می کند و می گوید در اینجا دو فعل است، «زنا» فعل واحد است چون زنا فعل واحد است فلذا نمی شود گفت که در اینجا یک فعل است بلکه دو فعل است.

در هر حال شیخ می گوید دو فعل است،ابن ادریس می گوید یک فعل است و علامه حلی هم طرفداری از شیخ می کند.

استاد سبحانی

ولی من می گویم این نزاع شما که آیا این دو فعل است یا یک فعل، ثمری ندارد، فرض کنید که یک فعل است، مرد را محکوم کردی، مرد هر چهار تایش می گویند که عن اختیار بوده است، ولی شما در آن حالتی که مرد را محکوم می کنید، دو نفر شما زن را متهم و رمی به زنا می کنند، کدام دو نفر؟ آن دو نفری که می گویند عن مطاوعه بوده است، فلذا آن دو نفر می شوند فاسق، شهادت شان در مورد مرد هم قبول نمی شود.

بنابراین، نزاع در باره اینکه یک فعل است یا دو «فعل» چندان ثمری ندارد، شیخ می گوید دو فعل است،ابن ادریس می گوید یک فعل است، پس باید مرد را کوبید.

علامه می گوید دو فعل است، ولی من می گویم این نزاع شما در اینجا مثمر نیست، چرا؟ چون اصلاً شرائط شهادت محقق نیست، این دو نفر که می گویند آن زن عن مطاوعه زنا داده است، با این شهادت شان می شوند فاسق، وقتی فاسق شدند، شهادت شان هم در باره زن قبول نیست و هم در باره مرد، پس در مرد هم دو شاهد باقی می ماند و این دو شاهد مرد هم باید حد قذف بخورند، فلذا باید شهود در مقام شهادت دقت کنند تا خود شان گرفتار نشوند.

ص: ۴۴۴

در نتیجه ما در این مسئله موافق با شیخ و علامه هستیم، منتها نه از آن راهی که آنها پیش آمدند بلکه از این راه که شهود با این شهادت خود شان محکوم به فسق شدند فلذا شهادت شان به درد نمی خورد.

آیا لازم است شهود همزمان برای اقامه شهادت حاضر شوند؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:آیا لازم است شهود همزمان برای اقامه شهادت حاضر شوند؟

بحث ما در باره ی اقامه شهود مع عدم حضور کلّ الشهود است، مثلاً گاهی از اوقات هر چهار نفر با هم قرار می گذارند و می روند در محکمه ی قاضی و شهادت می دهند بر زنا، یعنی هر چهار نفر در مقام شهادت با هم هستند و شهادت می دهند.

ولی گاهی یک عملی را می بینند، و با همدیگر می گویند فردا نزد قاضی برویم و شهادت بدهیم، منتها یکی ساعت ۸، دیگری ساعت ۹، سومی ساعت ۱۰ و چهارمی ساعت ۱۱ می رود، آیا این نحوه اقامه شهود کافی است یا کافی نیست؟

از ظاهر عبارت مرحوم غیر شیخ استفاده می شود که حتما باید اینها با هم شهادت بدهند، یعنی همه ی شان قرار بگذارند و بروند محکمه و در اطاق قاضی و درب را باز کنند و با هم شهادت بدهند و اما اگر قبلاً با هم اتفاق کنند که برویم فردا پیش قاضی، اما در وقت واحد نروند، این افراد را می گیرند و حد می زنند، کی؟ ما دامی که شهود به کمال نرسیده باشد، معروف در میان علمای ما این است که باید حضور شان و شهادت شان با هم باشد، و الا اگر با تاخیر باشد، اینها حد قذف می خورند و مشمول آیه می شوند که:«والذین یرمون المحصنات ثمّ لم یأتوا بأربعه شهداء فاجلدوهم ثمانین جلده»

ص: ۴۴۵

دیدگاه ابوحنیفه و همفکرانش

البته از ابوحنیفه و غیر ابوحنیفه خلاف این مطلب نقل شده است، یعنی آنها اجتماع را در شهادت شرط نمی دانند،بلکه همین مقداری که تعداد تکمیل بشود را کافی می دانند هرچند در ساعت اول تکمیل نشود بلکه در ساعت دوم تکمیل بشود.

به بیان دیگر میزان در نزد آنان کمال شهادت است نه حضور شان با هم در مقام شهادت.

پس آیا همه ی شهود باید با هم شهادت بدهند یا نه؟

مشهور این است که باید با هم شهادت بدهند و الا اگر متفرقه بیایند و شهادت بدهند، شهادت اینها حجت نیست،بلکه قاضی آن افرادی را که قبلاً آمدند و شهادت دادند حد قذف بزنند و بگوید که شما مردی و یا زنی را متهم به زنا کردید و حال آنکه چهارتا شاهد نداشتید.

نظریه ی شیخ طوسی

ولی اما برخی از علما می گویند مانند شیخ طوسی در کتاب خلاف می گوید لازم نیست که آن واحد باشد، بلکه همین مقداری که آن نصاب به حد کمال خود برسد هر چند در ظرف چند ساعت کافی است،

دلیل شیخ طوسی

دلیل مرحوم شیخ آیه قرآن است، زیرا آیه ی شریف اطلاق دارد و می گوید:

«والذین یرمون المحصنات ثمّ لم یأتوا بأربعه شهداء فاجلدوهم ثمانین جلده»

این دلیل شیخ است و می گوید هر چند من ساعت ۸ صبح چهار شاهد نیاوردم، ولی ساعت یازده چهار نفر شاهد درست شد، لذا در اینجا نمی گویند که:« لم یأتوا بأربعه شهداء» در همان ساعت، بلکه مطلق است خواه در همان ساعت بیاورد و خواه در ساعت بعدی، دلیل قول شیخ آیه است، اما دلیل قول مشهور روایت است نه آیه، که دوتای از آنها را خواندیم که خدمت امیرالمؤمنین علیه السلام مردی را آورند در حالی که شهود تکمیل نشده بود، حضرت آنها را حد زد.

ص: ۴۴۶

ثمّ إنّ الشیخ تمسک فی عدم شرطیه حضور الکلّ بإطلاق قوله سبحانه:«و الذین یرمون المحصنات ثمّ لم یأتوا بأربعه شهداء فاجلدوهم ثمانین جلده» و لم یفصّل، یعنی نگفت که حتما باید همه باهم در ساعت اول بیایند وحاضر شوند، بلکه همین مقدار که نتوانند چهار شاهد بیاورند، چه در ساعت اول و چه در آخر ساعت،آن وقت حد قذف بر آنها جاری می شود، ولی من چهار تا شاهد آوردم.

کلام ابن حمزه

اما ابن حمزه می گوید این گونه نیست بلکه :«إنّما تقبل البیّنه مع ثبوت العداله بستّه شروط و منها: قیامها فی مجلس واحد و وافقه المحقق فی الشرائع و قال: و لو أقام الشهاده بعض فی وقت حدّوا للقذف ولم یترقب إتمام البیّنه لأنّه لا تأخیر فی حدّ».

مسئله دایر است که آیا اطلاق آیه را بگیریم یا این روایات را؟

از نظر صناعت فقه، دومی را می پذیرند، چرا؟ چون اطلاق آیه به وسیله ی این روایات مقید می شود، هر چند آیه مطلق است و همه ی اوقات را می گیرد و فقط می گوید نصاب را تکمیل کند و اگر نصاب را تکمیل نکند، مسلماً حد دارد، آیه اطلاق دارد که من تکمیل می کنم یا در وقت اول یا در وقت دوم، از نظر اجتهاد اطلاق همان است، ولی «روایات» مقیّد اطلاق آیه است، از نظر صنعت فقهی، روایات بر اطلاق آیه مقدم است.

البته آقایانی که قرآنی هستند، یعنی الآن جمیعتی در میان اهل سنت و گاهی هم در میان ما نیز پیدا می شوند که قرآنی هستند و تنها می خواهند قرآن را بیگرند، که حتماً هم آنان اطلاق آیه خواهند گرفت.

ص: ۴۴۷

البته مـا نیز قرآنی هستیم،اما قرآنی منحصـر نیستیم، بلکه قرآن است و اخبار،چون تنها قرآن در معاملات و عبادات کفایت نمی کند، زیرا قرآن دارای مجملات است که تفاصیل آنها در احادیث نبوی و روایات ولوی آمده است.

و الحق هو قول الثانی، لأنّ إطلاق الآیه مقیّد بما ورد فی السنّه.

روایات

۱: مـوثقه السـکونی عـن جعفر علیـه السـلام عن أبیه، عن علی علیه السـلام فی ثلاـثه شـهدوا علی رجـل بالزنـا،«فقـال علی علیه السلام:أین الرابع؟ یجیء، فقال علی علیه السلام:« حدّوهم، فلیس فی الحدّود نظر ساعه» الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۲ من أبواب حد الزنا، الحدیث۸.

۲: مـا رواه عبـاد البصـری، قـال سـمعت أبـا جعفر علیه السـلام عن ثلاـثه شـهدوا علی رجـل بالزنـا و قـال:الآن نأتی بالرابع؟ قال: «یجلدون حدّ القاذف ثمانین جلده کل رجل منهم» الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۲ من أبواب حد الزنا، الحدیث۹.

۳: و فیما رواه الصدوق باسـناده إلی قضایا أمیر المؤمنین علیه السلام قال: «إذا کان فی الحدّ لعلّ و عسی فإنّه معطّل به صیغه اسم فاعل -» الوسائل: ج۱۸، الباب ۲۵ من أبواب حد الزنا، الحدیث۲.

بنـابراین، اطلاـق آیه می فرمایـد اجتمـاع لاـزم نیست، امـا روایـات خلاـف آن را می گوینـد، یعنی اجتماع لازم است، قهراً این مخالفت نیست، یعنی اطلاق و تقیید با همدیگر مخالفت ندارند ، مخالفت در جایی است که یا تباین باشد یا عامین من وجه.

پس در مسئله دو مخالف بیشتر نداریم، یکی شیخ است و دیگری ابن سعید در «الجامع للشرائع».

و علی ذلـک فلم یخـالف فی المسـأله إلّـا الشـیخ فی الخلاف کما عرفت و ابن سـعید فی جامعه حیث قال: و إن شـهد ثلاثه فی وقت ثمّ تمّ العدد فی وقت آخر ثبت الزنا، وقال أیضاً: و روی: «لا نظره فیه و یحدّون و تدرأ الحدود بالشـبهات» الجامع للشـرائع: ۵۴۸. هردو قول را ابن سعید نقل کرده، اما مختارش همان قول اول است.

ص: ۴۴۸

در اینجـا من سـراغ مختلف رفتم تـا ببینیم که مختلف چه کار کرده است؟ مختلف کلام شـیخ و حتی غیر شـیخ را تاویل کرده است، یعنی از محـل مسـئله بیرون کشـیده و گفته تفرق مضـر نیست نه تفرق در مقـام شـهادت، بلکه تفرق در مقـام حضور در شهادت، دو مجلس داریم، شهود جمع می شوند در محکمه، محکمه یک بیرونی دارد که شهود در آنجا جمع می شوند، یک حضور هم پیش قاضـی دارنـد، می گوید شـیخ که فرموده تفرق اشـکالی ندارد، تفرقی اولی را می گوید، یعنی لازم نیست که شهود در محکمه یکجا بیاینـد، بلکه می توانند با فاصـله بیایند، هرگاه که همه ی شان جمع شدند با هم پیش قاضـی می روند، ایشـان می گویـد شـیخ که می فرمایـد تفرق مضـر نیست، مرادش تفرق در حضور برای شـهادت است، فرق است بین تفرق در حضور برای شـهادت و تفرق در مقام شـهادت، می گویـد دومی نیست بلکه اولی است، آنگاه علامه دو آتشه شده است و می گویـد دو جا وحـدت لازم است، هم در مقام شـهادت و هم در مقام حضور برای شـهادت، این دیگر خیلی زور است که حتی حضور را هم وحـدت شـرط کنیم و بگوییم بـا هم در محکمه حاضـر بشونـد، این حرف درست نیست، چون هر کـدام با یک وسـیله ی خاص خودش می آیـد فلـذا یکی زود و دیگری کمی دیرتر می رسـد، لازم نیست که با هم حاضـر بشوند، بلکه می توانند متفرق حاضـر بشوند، اما در مقام شـهادت وحدت و اجتماع لازم است، علامه در کتاب «المختلف» نه تنها کلام شـیخ را تاویل می کنـد حتی کلام دیگران را نیز تاویل نموده که می گوینـد تفرق مضـر نیست تاویل می کنـد و می گویـد در حضور برای شـهادت مضر نیست، اما در مقام شهادت مضر است، بعد خودش می گوید من هردو را مضر می دانم، یعنی هم تفرق در حضور و هم تفرق در شهادت.

و قد أوّل العلّامه کلام الشیخ وحمله علی تفرقهم بعد احتماعهم لإقامه الشهاده دفعه نظراً إلی أن ذلك هو المذهب عندنا و علی ذلك فالمخالف هو یحیی بن سعید فقط و قول شاذ.

دیدگاه استاد سبحانی

ما با مرحوم شیخ و ابن سعید موافق نیستیم بلکه با روایات موافق هستیم، یعنی حتماً باید در مجلس واحد شهادت بدهند، منتها ما در مسائل فقهی عرفی تریم تا مسائل کلامی و فلسفی. فلذا وحدت مجلس که در شهادت شرط است، وحدت فلسفی نیست بلکه وحدت عرفی است، مثلاً ـ اگر یکی از شهود شهادت داد، دو دقیقه دیگر دومی آمد و شهادت داد، و هکذا سومی و چهارمی با کمی تاخیر آمدند ، به گونه ای که می گویند شهادات متوالیه، این کافی است، آن روایات که می گوید« لا نظره فی الحدود» جایی را می گویند که فاصله خیلی زیاد باشد نه فاصله ی مختصر را، اما اگر فاصله ها خیلی کم باشد که با توالی منافات نداشته باشد، اشکالی ندارد.

گاهی از اوقات آدم های رندی پیدا می شوند، برای اینکه آبروی کسی را ببرند، طرحی را می ریزند و می گویند برویم هر چهار نفر شهادت بدهیم برای زنای فلانی، و هر چهار نفر هم عمل زنا را دیده اند، ولی هدف این نیست که بروند و شهادت بدهند، بلکه هدف این است که یک آدم متدین اول شهادت بدهد و خود شان نکول کنند و شهادت ندهند، تا در نتیجه به آن آدم حد قذف بزنند، اگر قاضی تشخیص بدهد که در اینجا یک توطئه و مؤامره ای بوده است که ابتدا آن آدم مقدس شهادت بدهد و اینها نکول در شهادت کنند، تا او حد بخورد و آبرویش از بین برود، در اینجا قاضی نباید بر این حد اقدام کند و لذا امیرالمؤمنین می فرماید من اول شهادت نمی دهم، چرا؟ چون ممکن است من شهادت بدهم، ولی دیگران نکول کنند و در اینصورت است که من محکوم می شوم.

ص: ۴۵۰

بنابراین، اگر قاضی تشخیص بدهد که اینها راست می گویند آن طرف زنا کرده، اما این گونه شهادت بخاطر زمین زدن اوست،حق ندارد که او را به عنوان قذف حد بزنند.

تقادم الزنا علی الشهاده

در مجلس خبرگان اول بودیم و در آنجا یک قانونی را می گذراندند بنام:« قانون مرور زمان»،قانون مرور زمان در عدلیه فعلی نیز مطرح است، مثلاًـ اگر یک نفر ملکی داشته باشد و سی سال ادعا نکند، و بعد از سی سال ادعا کند، ادعای او پذیرفته نیست، چرا؟ می گویند اگر کسی نسبت به ملکی سی سال ادعا نکند، این مشمول قانون مرور زمان است.

ولی ما در خبرگان گفتیم قال أمیرالمؤمنین علیه السلام:« الحق القدیم لا یبطله شیء».

بنابراین،اگر کسی دو سال پیش زنا کرده باشد و ما چهار نفر هم آن را دو سال پیش دیده باشیم، بعد از گذشت دو سال، پیش قاضی می رویم و شهادت می دهیم که این مرد و زن عمل زنا را انجام داده بودند، آیا جایز است یا نه؟

آقایان می گویند، «تقادم» یعنی قدیم بودن «عمل» ضرر نمی زند، ولو من شهادت بدهم به یک عمل جنسی که دو سال پیش بوده یا سه سال پیش بوده است، خلافاً لبعضهم، بعضی از فقهای ما گفته اند، بیش از پنج ماه نمی توان شهادت داد، یعنی اگر طرفین شش ماه قبل عمل زنا را انجام داده باشند و ما الآن شهادت بدهم، این شهادت پذیرفته نمی شود. چرا؟ چون در مظنه ی توطئه است، زیرا از آنان سوال می شود که شما شش ما قبل این را دیده بودید، پس چرا در همان زمان «ارتکاب» نیامدید و شهادت ندادید؟ پس معلوم می شود که شما در این شهادت یک غرض و مرضی دارید،و لذا می گویند باید نقد به نقد و تازه به تازه باشد، اما اگر «عمل» قدیمی باشد، شهادت شما مفید نیست، ما با این شرط موافق نیستیم، بلکه معتقدیم به کلام امیرالمؤمنین علیه السلام که می فرماید: «الحق القدیم لا یبطله شیء»

این یک حقی است، یعنی حد یک حقی است که اسلام بر گردن انسان نهاده است و باید قبول کنیم. بله! اللّهم اینکه قاضی از لابلای پرونده و از لابلای گفتار اینها استفاده کند که در اینجا یک توطئه ای در کار است، یعنی اینها که در این مدت شهادت نداده اند و بعد از گذشت دو سال از آن قضیه شهادت داده اند،ممکن است یک مؤامرده و توطئه ای در کار باشد، از این رو می توانیم بگوییم که قاضی شهادت شن را قبول نکند.

علاوه براین؛ من یک احتمال دیگر هم می دهم و آن اینکه اگر فقها می گویند قدیم باشد مفید نیست،لعل اگر قدیم باشد این آدم، توبه کرده باشد و اگر توبه کند ولو بیّنه شهادت بدهد، بیّنه مفید نیست. پس تقادم ضرر نمی زند مگر اینکه توطئه ای در کار باشد. و لذا در جریان مغیره بن شعبه که شهادت دادند، در آنجا تقادم زمان بود، چون مغیره بن شعبه در کوفه بود و برای خودش کسی بود و مقامی داشت و سپس در مدینه آمد، زمان گذشته بود، حضرت قبول کرد.

التوبه قبل قیام البیّنه

توبه هم مسقط حد است و یکی از علائم ارفاق اسلام این است که اگر یک نفر عمل زنا را انجام داد ولو ساعت بعد توبه کرد، واقعاً توبه نصوح و جدی کرد، اینها بروند و شهادت بدهند و اگر توبه قبل از بیّنه باشد حد ساقط است و همه ی اینها حاکی از تخفیف در مقام اجراست، اسلام اصرار ندارد که حتماً شرائط جمع و جور بشود و حد را اجرا کند، بلکه دست به عصا راه می رود که شاید این حدود ساقط بشود.

ص: ۴۵۲

بله! بعد از قیام بیّنه اگر بخواهد توبه کند، توبه اش فایده ندارد. قبل از قیام بیّنه مانع ندارد یعنی مسقط حد است،اما بعد از قیام بیّنه مسقط نیست،چون قرآن می فرماید:« فلما رأوا بأسنا الخ.» در این صورت توبه فاید ندارد چون عذاب را که دیدند، این عذب سبب شد برای توبه ، معلوم می شود که توبه ی اینها، توبه صمیمی نبوده است، «فلمّا رأوا بأسنا قالوا الخ». اگر بعد از بیّنه توبه کند، عذاب را می بیند، اما اگر قبل باشد، معلوم می شود که انگیزه الهی دارد نه انگیزه فرار از جلد و رجم، قبل از بیّنه صمیمی است و انگیزه اش واقعاً پاک شدن است، اما بعد از بیّنه معلوم نیست که صمیمی باشد بلکه ممکن است که برای فرار از جلد و رجم باشد.

روایت

و یدّل علی السقوط إذا تاب قبل قیام البیّنه مرسله جمیل السابقه عن أحدهما علیهما السلام فی رجل سرق أو شرب الخمر أو زنی فلم یعلم بذلک منه و لم یؤخذ حتی تاب و صلح فقال: إذا صلح و عرف منه أمر جمیل لم یقم علیه الحدّ» الوسائل: ج۱۸ الباب ۱۶ من أبواب مقدمات الحدود، الحدیث۳.

«فلمّا رأوا بأسنا قالوا آمنّا بالله وحده»، باید توبه ای باشد که انگیزه اش پاک شدن باشد، قبل از بیّنه انگیزه پاک شدن است،اما بعد از بیّنه انگیزه فرار از جلد و رجم است.

اما اینکه بعد از قیام بیّنه ساقط نمی شود حدیث ابوبصییر است: «فی رجل أقیمت علیه البیّنه بأنّه زنی ثمّ هرب قبل أن یضرب، قال «إن تاب فما علیه شیء(عذاب اخروی)، و إن وقع فی ید الإمام أقام علیه الحدّ و إن علم مکانه بعث إلیه».

ص: ۴۵۳

پس معلوم شد انسانی که عمل زنا را مرتکب شد،اگر قبل از قیام بیّنه توبه کند، بیّنه موثر است، چون توبه اش توبه صمیمی است، اما اگر بعد از قیام بیّنه باشد، چنبن توبه ای فایده ندارد چون توبه اش توبه فراری است و می خواهد از شکنجه فرار کند، فلذا این توبه فایده ندارد و این روایت تعارض ندارد، اگر توبه کند عذاب اخروی مرفوع است، اما در عین حال اگر به چنگ قاضی بیفتد، قانون در باره اش اجرا می شود.

آیا تفریق و جداکردن شهود در مقام شهادت لازم است؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا تفریق و جداکردن شهود در مقام شهادت لازم است؟

تفریق الشهود فی الإقامه

یکی از وظائف قاضی تفریق شهود است، مثلاً اگر چهار نفر وارد محکمه شدند و به قاضی گفتند که فلان مرد با فلان زن در این شرائط خاصی عمل زنا را مرتکب شدند، قاضی باید آنان را از همدیگر جدا کند و سپس از هر کدام به صورت جداگانه قضیه را سوال کند.

یک موقع قاضی به اینها بدگمان نیست، چون انسان های وارسته ای هستند که هرگز در باره آنها فکر و گمان اینکه بخواهند توطئه کنند نمی رود،در اینجا تفریق معنا ندارد، وقتی که انسان های عادل و پاکدامن و شناخته شده جامعه و انسان دوست شهادت بدهند، انسان در باره آنها اندیشه مؤامره و توطئه نمی دهد، هر چند ممکن است احتمال اشتباه بدهد، که بیشتر همین دومی است که ممکن است اینها در اثر سادگی و خفت عقل و کمبود دانش، اشتباه کرده باشند، فلذا اینها را از همدیگر جدا می کند و دانه دانه و تک تک از آنان سوال می کند و خصوصیات فعل را سوال و آن را یادداشت می کند. اگر دید که همه چهار شاهد در خصوصیات وحدت نظر دارند که چه بهتر، یا اگر اختلافی هم دارند که اختلاف قابل جمع است، حکم را صادر می کند.

ص: ۴۵۴

اما اگر دید که این چهار نفر اختلاف در موضوع دارند، یعنی یکی می گوید شب بوده، دیگری می گوید ظهر بوده و هکذا سومی و چهارمی، هم چنین از نظر مکان با همدیگر اختلاف دارند، قاضی از این اختلاف نظر شان می فهمد که یا توطئه دارند یا خفت عقل یا خفت دانش.

در هر صورت از روایات استفاده می شود که هر چه انسان شهادت ندهد بهتر است، یعنی ستر عیب مؤمن محبوبتر است عند الله تا کشف عیب مومن هر چند عیبش عیب جزا آور باشد، حتی مردی که نزد حضرت اعتراف به زنا می کند، حضرت می فرماید شایسته این مرد این بود که اصلاً نمی آمد و پیش ما نمی گفت و بینه و بین الله اگر توبه می کرد بهتر بود که به من می گفت، تا من ناچار شوم در باره او حد را جاری کنم.

بنـابراین، اگر نگوییم و سـتر عیب کنیم افضـل از این است که بگوییم و کشف عیب کنیم هر چنـد کشف عیب در اینجـا حـرام نیست.

سوال: آیا با فیلم برداری زنا ثابت می شود به گونه ای که به چهار نفر شاهد نیاز نباشد؟

جواب: اگر فیلم برداری کنند و نشان بدهند، برای قاضـی علم آور است، منتها ممکن است مونتاژ کنند، اگر احتمال مونتاژ می دهنـد بایـد کار شـناس بیاورند. غرض من جایی را گفتم که این احتمالات در آن نباشد و اگر یک چنین احتمالاتی برود، باید از کار شناس استفاده کنند.

روایات

۱:روی عبد الله بن سنان عن أبی عبد الله علیه السلام أنّه قال: «السارق إذا جاء من قبل نفسه تائباً إلی الله عزّ و جلّ تردّ سرقته إلی صاحبها و لا قطع علیه» الوسائل: ج۱۸ الباب ۱۶ من أبواب مقدمات الحدود، الحدیث۱.

۲: و فی مرفوعه أحمد بن محمد بن خالد عن أمیر المؤمنین علیه السلام فی حدیث:« الزانی الّذی أقرّ أبع مرات، أنّه قال لقنبر احتفظ به ثمّ غضب و قال: ما أقبح بالرّجل منکم أن یأتی بعض هذه الفواحش فیفضح نفسه علی رؤوس الملأ، أفلا تاب فی بیته، فوالله لتوبته فیما بینه و بین الله أفضل من إقامتی علیه الحدّ» الوسائل: ج۱۸ الباب ۱۶ من أبواب مقدمات الحدود، الحدیث۲.

ولی مردم چون بی سواد و بی خبرند، خیال می کنند اگر توبه کنند،پاک نمی شوند و پاک شدن شان بستگی به این دارد که بیایند و اعتراف بکنند و حال آنکه اقرار لازم نیست.

أنواع حدّ الزنا

عمل زنا پنج نوع حد دارد:

۱:القتل

گاهی فقط کشتن است، البته آقایان می گویند قتل باید با سیف باشد نه با غیر سیف و شمشیر، ولی ما می گوییم سیف لازم نیست،بلکه ابزار دیگر نیز کافی است.

۲: الجلد ثمّ الرجم

گاهی جلد همراه رجم است، یعنی اول تازیانه می زنند و سپس رجم می شود

۳: الرجم فقط دو الجلد

سومی فقط رجم است، یعنی جلد ندارد.

۴: الجلد ثمّ التغریب

جلده و شلاق همراه با تبعید و نفی بلد. یعنی ابتدا شلاق می زنند و سپس او را از شهر تبعید می کنند، «تغریب» یعنی نفی بلد،کسی که از وطن خود دور شده اند در غربت به سر می برند.

۵: الجلد فقط دون النفی

یعنی فقط تازیانه و شلاق دارد بدون اینکه نفی بلد داشته باشد.

من این پنج قسم را از کتاب نهایه شیخ طوسی گرفتم – ظاهراً ایشان این کتاب را در سن بیست و سه سالگی یا بیست و چهار سالگی نوشته است– و هر کدام را یکی پس از دیگری بررسی می کنیم، نخست قتل را مورد بررسی قرار می دهیم.

الأول: القتل

الحدّ بالقتل یجری فی موارد خمسه، یعنی حد قتل در پنج مورد جریان دارد:

۱: الزنا بذات محرم

قتل در جایی است که شخص با ذات محرم زنا کند، یعنی با مادر، دختر، عمه یا خاله زنا کند و خواهیم گفت که در اینها فرق نمی کند که نسبی باشند یا رضاعی. حد این قتل است.

در اینجا موضوع زنا با ذات محرم است، ولی مرحوم شیخ در کتاب«الخلاف» می گوید : «عقد» محرم را عقد کرد و سپس با او زنا کرد، چرا مرحوم شیخ این را گفته، در حالی که تمام الموضوع زنا با محرم است، می خواهد عقد بکند یا نکند، ولی شیخ کلمه ی عقد را به کار می برد.

عبارت شیخ در کتاب خلاف

قال لاـ الشیخ فی الخلاف: اذا عقد النکاح علی ذات علی ذات محرم له، کأمّه و بنته و اخته و خالته و عمته من نسبه أو من رضاع، أو امرأه ابنه أو أبیه، أو تزوّج بخامسه أو امرأه لها زوج و وطئها أو و طأ ذات محرم و الحدّ فی و طأ الأجنبیه و به قال الشافعی الّا أنّه لا یفصّل.

با اینکه وطئ خودش تمام الموضوع است، عقد چه در اینجا چه معنا دارد؟!

ص: ۴۵۷

مرحوم بروجردی می فرمود روایات و حتی کلمات علمای ما با رجوع با کلمات اهل سنت حل می شود، شیخ اعلی انبل از آن است که جمع کند بین عقد و وطئ، و حال آنکه تمام الموضوع وطی است کما اینکه در روایات می خوانیم، پس چرا ایشان کلمه ی «عقد» را هم آورده است؟ و عجب این ا ست که نه تنها شیخ کلمه «عقد» را آورده، بلکه ابن قدامه در مغنی که در ۶۲۰ فوت کرده یعنی در حدود ۱۶۰ سال بعد زا شیخ فوت نموده، او نیز کلمه ی عقد را آورده است؟

چرا کلمه عقده را آورده اند و حال آنکه تمام الموضوع وطی است؟

اگر ما فتاوای اهل سنت را ببینیم، می فهمیم که کلمه عقد را آوردن یک نکته ای دارد. و آن این است که جناب ابوحنیفه گفته اگر کسی بر محارم و غیر محرم مانند زن شوهر دارد یا خامسه(زن پنجم) اگر اینها را عقد کند و بعداً عمل را انجام بدهد حد ندارد، چرا؟ چون وطی بالشبهه است، شبهه چیه؟ شبهه عقد است و چون ابوحنیفه یک چنین فتوایی را داده است، مرحوم شیخ و ابن قدامه ناچار شده اند که کلمه ی عقد را بیاورند.

جناب ابن قدامه حنبلی مذهب است، یعنی به فتوای احمد بن حنبل عمل می کند، منتها برای اینکه ابوحنیفه را رد کند فلذا کلمه ی عقد را آورده است.

عبارت ابن قدامه در کتاب «المغنی»

و ان تزوج ذات محرمه فالنکاح باطل بالاجماع فان وطئها فعلیه الحدّ فی قول أکثر أهل العلم، منهم الحسن(حس بصری) و جابر بن زید(از خوارج) و مالک و الشافعی و أبو یوسف و محمد(محمد بن حسن شیبانی، شاگرد ابوحنیفه) اسحاق (اسحاق بن راهبه) و أبو أیوب و ابن أبی خثیمه، و قال أبوحنیفه و الثوری لا حدّ علیه، لأنّه وطئ تمکنت الشبهه منه فلم یوجب الحدّ- نظیرش گفته اگر خواهر انسان کنیز باشد، خواهر را بخرد و نزدیکی کند، گفته اشکال ندارد،یعنی حد ندارد- کما لو اشتری أخته من الرضاع ثمّ وطئها، و بیان الشبهه أنّه قد و جدت صوره المبیح و هو عقد النکاح الّذی هو سبب للاباحه فاذا لم یثبت حکمه و هو الاباحه بقیت صوره شبههداره للحد الذی یتداری بالشبهات. المغنی:۹/۲۶.

ص: ۴۵۸

بنابراین، مرحوم شیخ و ابن قدامه که عقد را آورده است،این از باب بیان مسئله است و الا تمام الموضوع همان وطئ ا ست.

بیان استاد در رد کلام ابوحنیفه

اما حرف ابوحنیفه که خیلی باطل است، درست است که «الحدود تدرأ بالشبهات»، ولی در جایی که عقد را بر کسی بخواند که قابلیت نکاح را داشته باشد، مثلاً برای اجنبی بخواند، یعنی در جایی که عقد موثر باشد، منتها برخی شرائط مفقود باشد، ولی در اینجا عقد را بر محرم خوانده و عقد بر محرم موثر نیست، اگر علما گفته اند:«الحدود تدرأ بالشبهات»، جایی را گفته اند که طرف قابلیت نکاح را داشته باشد.

أقول: انّ الموضوع للحدّ هو الوطئ بذات محرم، و أمّا العقد حسب ما ذکره الشیخ أو التزوّج فی عباره ابن قدامه فلأجل المجاراه- همراهی کردن - مع أبی حنیفه حیث انّه نفی الحدّ لأجل عقد النکاح، قائلاً بانّه (ابوحنیفه) قد و جدت صوره المبیح و هو عقد النکاح و معها یدرأ الحدّ للشبهه و الّا فالموضوع هو الوطأ سواء عقد أم لم یعقد و لذلک نری أنّ ابن قدامه یردّ علی أبی حنیفه بقوله: انّه و طئ فی فرج امرأه مجمع علی تحریمه من غیر ملک و لا شبهه ملک، و الواطئ من أهل الحدّ عالم بالتحریم فیلزمه الحدّ کما لو لم یوجد العقد، و صوره المبیح انّما تکون شبهه اذا کانت صحیحه و العقد ههنا باطل محرّم و فعله جنایه تقتضی العقوبه انضمت الی الزنا فلم تکن شبهه کما لو أکرهها و عاقبها ثم زنی بها، ثم یبطل بالاستیلاء علیها فانّ الاستیلاء سبب للملک فی المباحات و لیس بشبهه. المغنی: ۹/۲۶.

ص: ۴۵۹

مثلاً می گوید اگر کسی دختری را به عنف وادار به زنا کند،این شبهه است،«من استولی علی شیء فهو له»، می گوید من این دختر را اکراه کردم و مستولی شدم، مستولی هم مالک است،این حرف خنده آور است نه فقه، این شبهه است، «من استولی علی شیء فهو له» این آدم هم دختر را اکراه کرد و مستولی شد و مستولی مالک است، این حرف خنده آور است نه اینکه فقه باشد، چون «من استولی علی شیء فهو له» مباحات را می گوید نه اینکه چیزی محرم را شما استیلا کنید، بلکه مباحات را می گوید، مثلاً اگر کسی زمینی را احیا کند یا ماهی را صید کند،اینها را می گوید نه اینکه انسان دختری را وادار به عمل زنا کند و بگوییم این وطی به شبهه است،چون «من استولی علی شیء فهو له» از این شذوذات در فتاوای ابوحنیفه فروان است و شما می توانید در این مورد صحیح بخاری را مطالعه کنید، صحیح بخاری یک باب خاصی دارد که شذوذات ابوحنیفه را در آن باب جمع کرده است، صاحب صحیح بخاری شافعی مذهب است،اختلافی که در میان پیروان مذاهب این چهار گانه است، خیلی فوق العاده می باشد ، صحیح بخاری یک بابی دارد در باب بیع، نوع این شذوذ ابوحنیفه را در آن باب جمع کرده،علامه حلی هم در کتاب منهاج الکرامه فتاوای شاذه در آنجا جمع کرده بنام:« نهج الحق و الصدق»، در آنجا فتاوای شاذه اهل سنت را جمع کرده، بخاری فقط شذوذ ابوحنیفه را جمع کرده ولی علامه در آن کتاب خود شذوذ هر چهار مذهب را جمع نموده است.

دلیل مسأله

اگر انسانی با ذات محرم زنا کرد، جزائش قتل است و ما در این زمینه روایاتی داریم که برخی از آنها را می خوانیم، آنکه قتل است، قتلش هم بـا شمشـیر است، گاهی او را با شمشـیر می زننـد، ولی با یکبار سـر از بـدنش جـدا نمی شود، تکلیف این آدم چیست، آیا باید دو باره با شمشیر بزنند تا سر از بدنش جدا بشود، چون روایات دارند که ضربه واحده؟

و علی کل تقدیر فالمسأله اجماعیه و قد حکی صاحب الجواهر الاجماع علیها بقسمیه. جواهر الکلام:۴۱/۳۰۹.

و قد وردت فیها روایات فنذکر منها ما یلی:

۱.ما رواه أبو أیوب قال سـمعت بکیر بن أعین (برادر زراره است و قبرش هم در دامغان است) یروی عن أحدهما علیهما السلام قال: «من زنی بـذات محرم حتی یواقعها ضـرب ضـربه بالسـیف أخـذت منه ما أخذت و ان کانت تابعته ضـربت ضـربه بالسـیف أخـذت منهـا ما أخـذت» قیل له: فمن یضـربها و لیس لها خصم؟ قال: ذاک علی الامام مراد از امام در اینجا قاضـی است نه امام معصوم - اذا رفعا إلیه». الوسائل: ۱۸، الباب ۱۹ نم أبواب حدّ الزنا، الحدیث۱.

۲.روی جمیل بن درّاج قال قلت لأبی عبد الله علیه السـلام:« أین یضـرب الذی یأتی ذات محرم بالسـیف؟أین هذه الضـربه؟قال:« تضرب عنقه أو قال: تضرب رقبته».الوسائل: ۱۸، الباب ۱۹ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۲ و لاحظ الحدیث۱۱،۶،۵،۳.

و مع ذلک کله ففی موثقه اسحاق بن عمّار عن أبی بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام قال:« اذا زنی الرجل بذات محرم حدّ حد الزانی الاّ أنّه أعظم ذنباً». الوسائل: ۱۸،الباب۱۹ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۸.

ص: ۴۶۱

حکم زنای با محارم کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم زنای با محارم

به این نتیجه رسیدیم که اگر کسی بـا ذات محرم زنا کنـد، در حقیقت جزای او قتل است، و در این زمینه دو روایت داشتیم و هردو روایت برای ما شاهد بود، یکی روایت بکیر بن اعین و دیگری روایت جمیل بن دراج بود.

ولی در عین حال این مبحث ما یک بحث های جوانبی نیز دارد.

بحث جوانبی

۱: اولین بحث جوانبی این است که از برخی روایات استفاده قتل نمی شود، بلکه برخی از روایات دارد که :«حدّ الزانی»، و حد زانی هم در قرآن صد شـلاق است، پس از برخی از روایات دیگر استفاده می شود که اگر کسی به ذات محرم زنا کرد،حد او حد زانی است و حد زانی در قرآن (مائه جلده) صد تازیانه است، این روایت را چه کنیم؟ روایت این است:

الأول: اسحاق بن عمّار عن أبی بصیر، عن أبی عبـد الله علیه السـلام قال: «إذا زنی الرّجل بـذات محرم حـدّ حـدّ الزانی إلّا أنّه أعظم» ذنباً» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۹ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۸.

معنای روایت فوق الـذکر این است که ذات محرم با اجنبی یکی است، یعنی همان گونه که اگر با اجنبی زنا کنـد،حدش صـد شلاق است، ذات محرم نیز حدش همان صد شلاق می باشد.

نظر استاد سبحانی نسبت به روایت ابو بصیر

ولی ما شک نـداریم که این روایت یا بایـد تأویل بشود و یا طرح، زیرا معنا ندارد که ذات محرم با اجنبی یکسان بشود، و فقط بگوییم گناهش بزرگ است، خب! اگر گناهش بزرگ است،باید کیفرش هم بزرگتر باشد،ما این روایت را طرح کردیم.

ص: ۴۶۲

توجیه شیخ طوسی از روایت ابوبصیر

ولی مرحوم شـیخ طوسـی این روایت را توجیه می کند و می فرماید: «یحدّ حد الزانی»، یعنی ما مخیریم که او را بکشیم یا رجم کنیم، چنین معنـا کرده است، ولی «لاـ یخفی» که این توجیه ومعنا،یک توجیه و معنای تحمیلی است، زیرا از روایت یک چنین توجیه و معنای اسـتفاده نمی شود، چون روایت می گویـد:«حدّ حـد الزانی»، وظاهر این است که: «الزانیه و الزانی فاجلـدوا کلّ واحـد منهما مائه جلـده»، یعنی صـد تازیانه بزنند، شـیخ می بیند که این روایت قابل عمل نیست،فلذا آن راتاویل می کند و می گویـد مراد از «حـد زانی» این است که حاکم مخیر است بین قتل و رجم، ولی این توجیه به نظر ما درست نیست، ولی بهتر این

است که این روایت طرح شود یا یرجع علمها إلی أهلها.

الثانی: روایه اسماعیل بن أبی زیاد، اسماعیل بن أبی زیاد(یعنی سکونی)عن جعفر عن أبیه عن أمیر المؤمنین علیه السلام« أنّه رفع إلیه رجل وقع علی امرأه أبیه فرجمه و کان غیر محصن». الوسائل: ۱۸، الباب ۱۹ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۹.

این هم منافاتی با عرض ما ندارد، چون خواهیم گفت که زن بابا خودش حکم خاصی دارد،یعنی اگر کسی (نعوذ بالله) با امرأه أبیه نزدیکی کند،این حکم خاصی دارد غیر از قتل،

بنابراین،دو روایت در اینجا داشتیم، اولی را باید تاویل کرد، یک تاویل را شیخ کرده که اصلاً روایت تحمل ندارد، برخی گفته اند این روایت در رد ابوحنیفه است، ولی ما عرض کردیم که روایت طرح می شود یا یرجع علمها إلی أهلها.

اما روایت دوم که به جای قتل، رجم را می گوید، بعداً خواهد آمد.

ص: ۴۶۳

۲: همـان که قبلاًـ بیـان شـد، این مبحث یـک بحث هـای جوانبی دارد،اولین بحث جانبی که اینجا است این است که آیا همین یـک ضـربت را بزنیم و تمام بشود،یا اگر یک ضـربت زدیم و طرف نمرد، بایـد ضـربت دومی را نیز بزنیم تا بمیرد. مراد از این روایت که می گویـد:« ضـرب ضـربه بالسـیف أخذت منه ما أخذت» این فراز از حدیث می خواهد چه بگوید؟ اگر ما بخواهیم جمود کنیم،بایـد بگویم یـک ضـربت بزنیـد،خواه بمیرد یـا نمیرد، یعنی حق زدن ضـربت دوم را نداریـد. یا بگوییم «أخـذت ما أخذت» کنایه از قتل است،یعنی بزن تا بمیرد.

گاهی همه گردن را از بین می برنـد، یعنی سـر به یک طرف و تن در طرف دیگر می افتـد، وگاهی شاه رگ ها را می برنـد و همین کافی است فلـذا لازم نیست که بقیه را هم ببرنـد، چون با قطع شـدن شاه رگ ها طرف خواهـد مرد، پس معنای «أخذت منه ما أخـذت» این است که هر مقـداری که شمشـیر کار کرد که کرد، خواهد مرد و دیگر لازم نیست که برای دوم نیز او را با شمشـیر بزنند،چون همین مقدار در قتل کفایت می کند، ولی دو روایت داریم که این دو روایت مشکل است و می گویند اگر بریدیـد و مرد که چه بهتر! اما اگر شمشـیر زدیـد و طرف نمرد، او را زنـدان ابـد کنیـد تا در زنـدان بمیرد،دو روایت بر خلاف فتوای مشـهور است، چون مشـهور می گوینـد: «یقتل»،أخـذت منه ما أخـذت، یعنی همین مقـداری که زدیـد کافی است و این خـودش ملازم بـا قتـل است فلـذا بریـدن بقیه رگ هـا لازم نیست،امـا این دو روایت خلاف مشـهور را می گوینـد،یعنی اگر نمرد،زندان ببرید تا در زندان بمیرد:

۱.مرسله محمد بن عبد الله بن مهران عمن ذکره عن أبی عبد الله علیه السلام قال: سألته عن رجل وقع علی أخته قال:« یضرب ضربه بالسیف، قلت:فإنّه یخلص زنده می ماند، یعنی خودش را از مرگ نجات می دهد- قال: یحبس أبداً حتی یموت». الوسائل: ۱۸، الباب ۱۹ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۴.

این روایت مرسله است، از این رو به درد بحث ما نمی خورد. علاوه براین، من فکر نمی کنم که یک انسانی را با شمشیر تیز بزنند و او زنده بماند، اصلاً فرضش فرض غیر متصور است، یعنی امکان ندارد که زنده بماند.

۲.ما رواه عامر بن السمط عن علی بن الحسین علیه السلام فی الرجل یقع علی أخته قال:« یضرب ضربه بالسیف بلغت ما بلغت فإن عاش خلّد فی السجن حتی یموت». الوسائل: ۱۸، الباب ۱۹ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱۰. این روایت هم ضعیف است، چون عامر بن سمط موثقه نیست و توثیق نشده، پس اولاً این دو روایت با واقعیت تطبیق نمی کند و بر فرض اینکه با واقعیت تطبیق کند، اولی مرسله و دومی ضعیفه است، علاوه براین، در خیلی از جاها داریم که این دو کلمه(أخذت منه ما أخذت) وارد شده است و کنایه از قتل است، یعنی بزن هر قدر گرفت گرفت، خیلی پی گیری نکن،همین مقداری که زدید،او ملازم با قتل است و طرف حتماً خواهد مرد، فلذا لازم نیست بقیه رگ ها را هم ببرید. در دو مورد این کلمه کنایه از قتل است.

و أمّا قوله: «بلغت منه ما بلغت » فلیس المراد هو الاکتفاء بالضربه الواحده إذا لم یمت بل المراد هو القتل بشهاده ورود العباره ذاتها فی الزنا عن عنف مع اتفاقهم علی القتل.

ص: ۴۶۵

۱: عن أبی علی الأشعری- ابن إدریس است،هر موقع گفتیم، أبی علی الأشعری، مراد ابن إدریس است، البته نه ابن إدریسی که فقیه است، این راوی است- عن محمد بن عبد الجبّار، عن علیّ بن حدید،عن جمیل بن درّاج، عن زراره، عن أبی جعفر علیه السلام فی رجل غصب امرأه فرجها، قال:

« یضرب ضربه بالسیف بالغه منه ما بلغت» الوسائل: ۱۸، الباب ۱۷ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۳.

کنایه از قتل است.

۲: بل وردت أیضاً فی حدّ اللواط ففی حدیث سلیمان بن هلال عن أبی عبد الله علیه السلام فی الرّجل یفعل بالرّجل (لواط قال: فقال: «إن کان دون الثقب(یعنی عمل لواط را انجام ندهند) فالجلد، و إن کان ثقب أقیم قائماً ثمّ ضرب بالسیف ضربه أخذ السیف منهما أخذ، فقلت له: هو القتل؟ قال: هو ذاک». الوسائل: ۱۸، الباب۱ من أبواب حدّ اللواط، الحدیث ۲.

جمله ی «اخذ السیف منه ما أخذ» را در این روایت تفسیر به قتل کرده است.

بنابراین، روایاتی که می گویند«أخذ منه ما أخذ»، این کنایه از قتل است، یعنی دیگر لازم نیست که انسان اعمال خشونت کنی و بقیه را هم ببری، بلکه همین مقدار کافی در قتل اوست.

پس آن دو روایتی که می گفت اگر نمرد، طرف را در زندان ببرند، یکی مرسله و دیگری ضعیفه است. در اینجا بحث جانبی اول تمام شد. چون بحث جانبی اول این بود که اگر طرف نمرد، چه کنیم؟ گفتیم حکم قتل است، اگر روایت می گوید:« أخذ منه ما أخذت»این کنایه از قتل است، فلذا حضرت در روایت لواط این جمله را تفسیر به قتل کرد.

بحث جانبی دوم، آیا حتماً سیف مطرح است یا با گلوله و سایر ابزار قتاله هم می شود کشت؟

اگر اخباری مسلک باشیم، باید بگوییم حتماً سیف باشد، اگر جزء ظاهری ها باشیم، (ظاهری ها یک مذهبی است در میان اهل سنت) حتما بایـد بگوییم سـیف، اما اگر در فقه ما یک مرونتی باشد، مرونت یعنی نرمش، اگر قائل به نرمش بشویم، این کنایه از کشـتن است، سابقاً ابزار قتل منحصـر به سـیف بوده، ولی در زمان ما بجای سـیف ابزار های دیگری نیز پیدا شده است مانند گلوله، البته نبایـد به گونه ای باشـد که ایـذائش بیش از ایذاء سـیف باشد، الآن به دار می آویزند و گاهی با گلوله می کشـند، باید به گونه ای باشد که ایذائش بیش از ایذاء سیف نباشد.

پس تـا کنون دو بحث جـانبی را بررسـی کردیم، یکی این بود که حبس و زنـدان معنا نـدارد، دیگری اینکه ابزار و اداوت قتل فرق نمی کند.

بجث جانبی سوم

بحث جانبی سوم این است که بگوییم علاوه براینکه، این را می کشـیم، قبلًا بایـد شـلاق هم بزنیم. برخی این را گفته اند، مثلًا اگر محصن نباشـد، مجرد است، شـلاقش بزنیم و بکشـیم، اما اگر محصن باشـد، شـلاقش بزنیم و سـپس رجم کنیم،آیا این هم لازم است یا لازم نیست؟

من دلیلی بر این مسـئله پیـدا نکردم، آنچه که در روایات داشتیم قتل است، یعنی در روایات نـداریم که علاوه بر قتل، قبلًا باید شلاق بزنیم.

بعضـی ها روایت اسـحاق را شاهد گرفته اند و گفته اند «حدّ حد الزنا»، یعنی شـلاق، أعظم منه ذنباً، یعنی قتل و رجم. ولی این تفسیر من عنده است نه من عند الله، چطور ما می توانیم این روایت را این گونه تفسیر کنیم؟!

ص: ۴۶۷

قهراً این دو روایت، دو جور معنا شد، تا کنون این دو روایت را حمل بر تخفیف می کردیم، تخفیف یعنی فقط صد تازیانه، ولی این گونه که این آقا معنا می کند، این شدت عمل است، حدّ حد الزنا، یعنی صد تازیانه، إلا أنّه أعظم ذنباً، یعنی قتل و رجم، ما دلیلی بر این مطلب نداریم، روایات ما همه اش قتل است و غیر از قتل، مسئله ی دیگری در کار نیست.

بحث دیگر این است که آیا در اینجا محصن با غیر محصن، کافر و مسلمان، عبد و آزاد فرق می کند یا فرق نمی کند؟ فرق نمی کند، روایت موضوعش الزنا بذات محرم است، دیگر بین عبد و غیر عبد، محصن و غیر محصن و ...،فرقی نیست.

بحث جانبی چهارم

بحث جانبی چهارم این است که آیا این حکم مال ذات محرم نسبی است و شامل سببی نمی شود یا اعم است از نسبی و سببی و ...؟ آیا رضاعی را هم می گیرد یا نه؟

در اینجا خیلی ها قائلند که فقط نسبی را می گیرد نه سببی و رضاعی را.

برخی هم حد وسط را گرفته اند فلذا می گویند نسبی و سببی را می گیرد، اما رضاعی را نمی گیرند، بعضی به اطلاق این آیه تمسک کرده اند و می گویند فرق نمی کند،حرمت علیکم أمهاتکم، دیگر بین ام نسبی و ام رضاعی فرق نمی کند. حال چه کنیم؟

مرحوم آیه الله خوئی می گوید هر سه را می گیرد، یعنی هم نسبی را می گیرد و هم سببی و رضاعی را.

مرحوم صاحب مسالک دست به عصا راه می رود و می گوید نسبی و سببی را می گیرد، اما رضاعی را نمی گیرد.

ص: ۴۶۸

ولی ما می گوییم باید روایات را بخوانیم و عناوین را در روایات پیدا کنیم، یعنی باید ببینیم روایاتی که در باره زنا با ذات محرم آمده، آیا مطلق محرم مراد است یا فقط محرم نسبی را می گوید یا محرم سببی و رضاعی را هم می گیرد، ما دامی که فقیه روایات را مطالعه نکند و عناوین محرمه را پیدا نکند، نمی تواند قضاوت کند.

اختصاص الحکم بالمحرم النسبی أو عمومه؟

آیا این حکم فقط اختصاص به نسبی دارد یا اینکه اعم است؟

هل یختص الحکم بالمحرم النسبی کالأمّ و البنت والأخت و بناتهن، أو أنّه یعمّ السببی، کالزوجه و أختها و المحرم بالرضاع فیه أقوال:

الأوّل:شمول الحکم لکلّ ذات محرم من غیر فرق بین النسب و الرضاع و المصاهره حتی من بانت باللعان أو بالطلاق الثلاث و هذا هو خیره الشیخ فی الخلاف کما مرّ.

یعنی حرمت های تأدبی را هم می گیرد که بالا تر از رضاعی است، حرمت های تأدبی مانند لعان و سه بار طلاق دادن بدون اینکه محللی آمده باشد، بعضی گفته اند حتی حرمت های تادبی را هم می گیرد.

الثانی: اختصاص الحکم بالمحرم نسباً لا غیر، و هذا هو الظاهر من المحقق فی الشرائع، حیث قال: من زنی بذات محرم کالأمّ و البنت و شبههما. الشرائع: ۴/۱۵۴.

الثالث:« التفصیل بین المحرم بالنسب و الرضاع و المصاهره و بین المحرم تأدّیاً کما فی اللعان و المطلقه تسعاً و من یحرم نکاحها باللواط لاطی اگر با پسری لواط کرد، خواهر ملوط و دختر ملوط بر لاطی حرام می شود- و هذا هو خیره السید الخوئی». مبانی تکمله المنهاج: ۱/۱۹۲.

ص: ۴۶۹

و فی المسالک: المتبادر من ذات المحرم النسبیّه و یمکن شمولها للسببیّه و قد تقدّم أنّ المحرم من یحرم نکاحه مؤبّداً بنسب أو رضاع أو مصاهره، و حینئذ فلا یقتصر علی امرأه الأب بل یتعدّی إلی غیرها من المحرّمات السببیه و الرضاعیه. المسالک: ۱۴/۳۶۱.

چرا ایشان امرأه الأب را گفت، خواهر که از این نزدیکتر است؟ چون منصوص است. آقایانی که دلیل می آورند، اطلاق آیه را دلیل می آورند:

و یؤیّد القول بالعموم أنّ القرآن الکریم ذکر المحرمات النسبیه و السسببیه جنباً إلی جنب.

قال تعالی: « حرّمت علیکم أمّهاتکم و بناتکم و أخواتکم و عمّاتکم و خالاتکم و بنات الأخ و بنات الاخت... و امّهاتکم اللاتی أرضعنکم و اخواتکم من الرضاعه و أمّهات نسائکم و ربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بهنّ فأن لم تکونوا دخلتم بهن فلا جناح علیکم و حلائل أبنائکم الذین من اصلابکم و أن تجمعوا بین الاختین إلّا ما قد سلف إن الله کان غفوراً رحیماً» . نساء: ۲۳.

پس یک قول فقط نسبی را می گوید، قول دوم نسبی، سببی و رضاعی را نیز می گوید، اما تادبی را نمی گوید، قول سوم این است که همه را می گیرد.

أقول: التهجّم علی الدماء أمر مشکل و الحکم بالقتل فی غیر النسبی تمسکاً باطلاق ذات المحرم و ورد النسبی و السببی فی الآیه أمر مثله این هم مشکل است، بعید است که اطلاق اینها را بگیریم- و لذلک قصّر الحکم علی ذات محرم نسبیّ لا سبباً و لا رضاعاً، المحقق فی الشرائع. الشرائع: ۴/۱۵۴. و ابن ادریس فی السرائر السرائر ۳/۴۳۷ . و ابن زهره فی الغنیه الغنیه: ۴۲۱. و ابن حمزه فی الوسیله: ۴۱۰. نعم فصّل الشیخ فی المبسوط المبسوط: ۸/۸. و الخلاف الخلاف ۵/۳۸۶. و ابن سعید فی الجامع، الجامع للشرائع: ۵۴۹. بین الرضاع فالحقه بالنسب، و غیره من الأسباب .

و قال السید الخوئی: قال: الأظهر عموم الحکم للمحرم بالرضاع أو بالمصاهره، تمسّکاً بإلاطلاقات الأدله الداله علی ذلک الحکم لأنّ المراد بالمحرم من حرم نکاحها و هو شامل للمحرم بالنسب و الرضاع و المصاهره، ثمّ إنّه احتمال انصراف ذات المحرم عم حرم نکاحها تأدیباً کما فی اللعان و المطلقه تسعاً و من یحرم نکاحها باللواط و نحو ذلک.

ولی روش خود مان را می گیریم، یعنی زحمت می کشیم و روایات را می بینیم و عناوین را پیدا می کنیم و عناوین هم عبارتند از پنجگانه ذیل:

۱: من زنی بذات محرم

۲: الذی یأتی ذات محرم

۳: وقع علی أخته

۴ وقع إمرأه أبیه

۵: وقع أمه أبیه.

عناوین همین پنج تاست.

حکم زنای با محارم کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم زنای با محارم

محل مبحث ما در این مورد است که زنا دارای حدود خاصی است،یکی از حدود زنا قتل است و قتل برای خود موارد دارد،الآن ما در مورد اول هستم، مورد اول این است که اگر کسی با ذات محرم زنا کند، این در حقیقت حدش شلاق و رجم نیست، بلکه حدش قتل است و آنهم با سیف و ضربه واحده، آنگاه گفتیم این که می گوییم ذات محرم.

مراد از ذات محرم چیست؟

مراد از محرم این نیست که «یجوز النظر إلیها»، بلکه مقصود این است که «یحرم نکاحها»، اگر محرم را این گونه معنا کنیم که «یحرم نکاحها»،این خودش چهار قسم پیدا می کند، گاهی «یحرم نکاحها نسباً»، مثل اینکه (نعوذ بالله) کسی با مادر، خواهر، عمه و یا خاله ی خودش زنا کند «و یحرم نکاحها سبباً»، مانند أمّ الزوجه و أخه الزوجه.

ص: ۴۷۱

گاهی «یحرم نکاحها رضاعاً» مانند مادر رضاعی و خواهر رضاعی و عمه رضاعی، چهارم «یحرم نکاحها تأدیباً و تأدّباً» مانند

کسی که با زنش ملاعنه کند یا آن را سه طلاقه کند، یا اگر با یک پسری نزدیکی کند، خواهر و مادر موطوء برای واطی حرام می شود،این حرمت ها حرمت های تأدبی است.

بنابراین، من یحرم نکاحها صار علی أقسام أربعه، که عبارتند از: نسبی ، سببی، رضاعی و من یحرم نکاحها تأدّباً، آیا همه را می گیرد یا اینکه فقط برخی را می گیرد نه همه را؟

در جلسه ی قبل اقوال ثلاثه را نقل کردیم. برخی گفته اند فقط نسبی را شامل است،اما غیر نسبی را شامل نیست «یحرم نکاحها نسباً کالأمّ و الأخه و العمه والخاله».

برخی کمی توسعه داده اند و گفته اند:

« یحرم نکاحها نسبا أو سبباً»، یعنی ام الزوجه و اخه الزوجه را هم می گیرد.

مرحوم آیه الله خوئی حتی رضاع را هم عطف کرد و گفت حتی اگر با مادر رضاعی یا خواهر رضاعی زنا کند، حکمش قتل است و کشته می شود.

منتها من کسی را ندیدم که حرمت های تأدبی را هم بگوید مانند سه طلاقه بودن و امثالش.

ولی ما عرض کردیم که این اقوال احتیاج دارد که ما لسان روایات را ببینیم که در لسان روایات چه هست؟ در لسان روایات ما این پنج عنوان آمده است:

۱: من زنی بذات محرم

۲: الذی یأتی ذات محرم

۳: وقع علی أخته

۴: إمرأه أبیه، که این سببی است

۵: وقع علی أمه أبیه

فی الرّجل یقع علی أخته؟قال:« یضرب ضربه بالسّیف بلغت منه ما بلغت، فان عاش خلّد فی السّجن حتی یموت» الوسائل: ج۱۵، الباب ۱۹ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱۰.

این روایات ماست و این روایات را ملاحظه بفرمایید، اطلاق ذات محرم، آنچه که می تواند برای قول به اعم دلیل باشد، اطلاق این دو کلمه است: «ذات محرم»، یا بگوید: زنی بذات محرم، أو یأتی ذات محرم.

اگر بخواهیم دلیل برای اطلاق پیدا کنیم، دلیل همین است، و الا اگر بگوییم وقع علی أخته، این نسبی را می گوید و کسی در نسبی نگفته،إمرأه إبیه، این هم سببی است،« وقع علی أمه أبیه»، این هم تا حدی سببی است، این سه تای اخیر دائره اش مضیق است، اما دوتای اول دائره اش وسیع است.

بیان استاد سبحانی

ولی «وفی النفس شیء»، ذات محرم که می گویند،باید ببینیم در عرف چه قدر مفهوم دارد،آیا کسانی که «یحرم نکاحها تأدّباً»، مانند زنی که شوهرش با او لعان کرده یا او را سه طلاقه کرده و هنوز محلل نیامده است، یا اینکه او را نه طلاقه کرده است که اصلاً برای بازگشت و حلیت او راهی وجود ندارد، اینها را ذات محرم می گیرد یا نمی گیرد، آیا در عرف یک چنین توسیعی است یا نه؟

بله! اگر آیه را ملاحظه کنیم، در آیه هم نسبی است و هم سببی و رضاعی، ولی عرفاً که می گویند:« ذات محرم»، چه مقدار گسترش دارد؟ آن سه تای اخیر که لنگ است،سه تای اخیر یا نسبی است یا سببی، اما اینکه دائره را وسیع تر بگیریم که حتی رضاعی و محرم تأدبی را بیگرد، بعید است که «ذات محرم »یک چنین کششی داشته باشد که حتی حرام های تأدّبی را بگیرد یا حرام های رضاعی را.

إن قلت

پیغمبر فرموده است که:« الرضاع لحمه کلمحه النسب»، اگر رضاع را جای نسب گذاسته است، پس هر اثری که بر نسب بار است بر رضاع نیز بار خواهد بود، یعنی هر اثری که بر نسب بار است، اگر با خواهر نسبی نزدیکی کرد،همان اثر بر خواهر رضاعی هم بار است.

قلت

تنزیل را باید دید که آیا عموم المنزله است یانه؟ تنزیل این است که نشر حرمت می کند،به این معنا که نکاحش حرام است، اما اینکه تمام آثار بار است، که اگر با او نزدیکی کرد،اثر نسب هم بار است؟ این قسمت را قبول نداریم، این فقط دائر مدار این است که «الرضاع لحمه کلحمه النسب»، نشر حرمت می کند من حیث النکاح،اما اینکه تمام آثار نسب هم بار است، به گونه ای که اگر با خواهر نسبی خود زنا کرد، حکم آن با خواهر رضاعی یکی باشد، این جهت استفاده نمی شود، چرا؟ به دلیل اینکه نسبی ارث می برد اما رضاعی ارث نمی برد.

مثلاً پدر و مارد نسبی بر انسان ولایت دارد، و حال آنکه پدر و مادر رضاعی ولایت ندارند، معلوم می شود که این تنزیل،یک تنزیل خاصی است، یعنی فقط نشر حرمت می کند من حیث النکاح، اما اینکه همه ی آثار «نسب» بر رضاع هم بار است که اگر نسب ارث می برد،اینجا هم ارث می برد، اگر نسب ولایت دارد،اینجا هم ولایت دارد، یا اگر با نسب نزدیکی و زنا کرد،حدش قتل است،اینجا هم قتل است، این دیگه از آن فهمیده نمی شود.

غایه ما یمکن أن یقال این است که بگوییم نسبی و سببی را شامل است، اما رضاعی را هم بگیرد تا چه رسد حرام های تادبی را هم بگیرد خیلی بعید است خصوصاً که «الحدود تدرأ بالشبهات» و لا أقل ما در اینجا شبهه داریم که آیا رضاعی و تأدّبی را هم می گیرد یا نمی گیرد؟

پس معلوم شد که از روایات، آنچه که مهم است،اولی و دومی است، یعنی فقط نسبی و سببی را می گیرد،چون سببی هم روایت دارد. اما اینکه بقیه را هم شامل بشود، اطلاق آن دو روایت اول قاصر است که حتی رضاعی را بگیرد تا چه رسد محرمات تادبی.

الآن سراغ فرع دیگر برویم، قبلاً عرض کردیم که زنا انواع عقوبات دارد، العقوبه الأولی القتل، که قتل هم پنج مورد دارد، یعنی در این پنج مورد حکمش قتل است.

الثانی:الذّمی إذا زنی بمسلمه

دومین موردی که حد زنا در آنجا قتل است این است اگر ذمی که با حکومت اسلام قرارداد بسته است،تا جان و مال من در امنیت باشد به شرط اینکه من هر ماه یا هر سال مبلغی بدهم و من به ناموس مسلمانان و مال آنان تجاوز نکنم،چون در «عهد ذمی» اول این قید وارد می شود، حالا اگر آمدیم با یک زن مسلمانی عمل زنا را انجام داده، حال این مسلمه مکره باشد یا مطاوعه فرقی نمی کند، در اینجا فتاوا را از علما نقل کردیم، یعنی از شیخ و غیر شیخ، «اتفوا» بر اینکه اگر ذمه با مسلمه زنا کرد، ذمی «یقتل» یعنی کشته می شود.

کلام مرحوم شیخ طوسی

قال الشیخ فی النهایه : کذلک الذمی إذا زنی بامرأه مسلمه، یجب علیه القتل علی کلّ حال، و کان علی المسلمه الحدّ إما الرّجم اگر شوهر داشته باشد- أو الجلد- اگر شوهر نداشته باشد- علی ما تستحقه من الحد، فإن أسلم الذمی لم یسقط بذلک عنه الحد بالقتل و وجب قتله علی کل حال .

و قال الشيخ المفيد : إذا فجر ذمی بمسلمه کان حدّه القتل فمن أسلم عند إقامه الحد علیه قبل إسلامه و أمضی فیه الحد بضرب عنقه و لم یمنع إطهاره الاسلام من قتله.

بنابراین؛ مسئله مسلم است.

« إنّما الکلام» در فرع جانبی است و الا اصل مسئله که قتل است،جای شک نیست،بحث در جای جانبی است و آن این است که ذمی با زن مسلمان زنا کرد، ولی هنگامی که او را در محکمه آوردند، اظهار اسلام کرد و شهادتین را به زبان جاری نمود، آیا اسلام این ذمی بعد از ثبوت حد، مسقط حد است یا مسقط حد نیست؟

این همان مسئله ای است که در زمان متوکل در سامرا رخ داد و امام هادی علیه السلام هم در سامرا تحت نظر بود، مسئله این بود که یک ذمی با یک زن مسلمانی زنا کرده بود، وقتی او را برای محاکمه آوردند و خواستند بر او حد جاری کنند، اظهار اسلام کرد و شهادتین را خواند، علمای که در آنجا بودند به چند دسته تقسیم شدند،برخی گفتند:« یسقط الحد»، برخی هم گفتند:« لا یقسط الحد».

برخی گفتند حد ساقط است،چرا؟ چون پیغمبر فرموده است:«الإسلام یجبّ ما قبله، أی یقطع ما قبله»، جبّ یجبّ، یعنی یقطع، المجبوب، کسی که آلت تناسلیش مقطوع باشد، یقطع ما قبله، این آدم با زن مسلمان زنا کرده،الآن هم مسلمان شده، فعلاً بین این حالت و حالت قبلی یک دیورای است که هیچ گونه ارتباطی با همدیگر ندارند، متوکل گیر کرد که قول کدام یکی از آنها را بگیرد، فلذا گفت باید خدمت امام هادی نامه بنویسیم و نظر او را نیز جویا شویم؟

حضرت در جواب فرمود:« یضرت حتّی یموت، یعنی یضرب بالسیف حتّی یموت»، وقتی نامه را آوردند و علما آن را مطالعه کردند،گفتند این کفایت نمی کند باید دلیلش را بگوید و حال آنکه پیغمبر اکرم می فرماید:«الإسلام یجبّ ما قبله»، فلذا دو مرتبه خدمت آن حضرت نامه نوشته اند که دلیلش را هم بیان کنید؟

حضرت در جواب فرمود این اسلام آوردن به درد نمی خورد و برای فرمایش خود این آیه را نوشت:

بسم الله الرحمن الرحیم

« فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده و کفرنا بما کنّا به مشرکین، فلم یک ینفعهم ایمانهم لما رأوا بأسنا سنه الله التی قد خلت فی عباده و خسر هنالک الکافرون».

این ایمان شان به درد نمی خورد، چون ایمان شان از روی ترس و خوف است نه از روی واقعیت و اخلاص و شناخت و اسلام ترسی و خوفی به درد نمی خورد، اسلامی به درد می خورد که «عن جدّ و صدق» باشد. متوکل هم طبق فتوای امام هادی عمل کرد و کافر ذمی را به قتل رساند.

و یدل علیه ما رواه جعفر بن رزق الله قال : قدم إلی المتوکل رجل نصرانی فجر بامرأه مسلمه و أراد أن یقیم علیه الحد فأسلم ، فقال یحیی بن أکثم: قد هدم أیمانه شرکه و فعله ، و قال بعضهم : یفعل به کذا و کذا فأمر المتوکل بالکتاب إلی أبی الحسن الثالث و سؤاله عن ذلک، فلما قدم الکتاب کتب أبو الحسن :« یضرب حتی یموت» ، فأنکر یحیی بن أکثم و أنکر فقهاء السکر ذلک ، و قالوا : یا أمیر المؤمنین سله عن هذا فإنه شیء لم ینطق به کتاب ، و لم تجیء به السنه ، فکتب: إن فقهاء المسلمین قد أنکروا هذا و قالوا: لم تجئ به سنه و لم ینطق به کتاب ، فبین لنا بما أو جبت علیه الضرب حتی یموت؟ فکتب :« بسم الله الرحمن الرحیم (فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا باللله وحده و کفرنا بما کنا به مشرکین . فلم یک ینفعهم ایمانهم لما رأوا بأسنا سنه الله التی قد خلت فی عباده و خسر هنالک الکافرون) ، قال: فأمر به المتوکل فضرب حتی مات .

ص: ۴۷۷

هھنا صورتان أخريان

معلوم می شود که اگر اسلام این آدم، اسلام ترسی باشد ارزش ندارد، ولی هھنا صورتان أخريان:

الأولی: إذا جهلت الحاله، یعنی ندانیم که اسلامش واقعی است یا ترسی و خوفی، اینجا چه کنیم؟

الثانی: می دانیم که اسلامش «عن جدّ» است،به دلیل اینکه حدّ را برایش اعلام کردند، گفت باشه مرا بکشید، ولی چند ساعت دیگر فکر کرد و گفت:

« أشهد أن لا إله إلّا الله و أشهد أنّ محمداً رسول الله»

معلوم می شود که اسلامش واقعی است، در این دو صورت چه کنیم، یعنی در صورتی که جاهلیم و نمی دانیم که اسلامش جدی است یا از روی خوف و ترس، صورت دوم اینکه حالت را می دانیم که از روی جد و واقع اسلام آورده است، پس مسئله سه صورت پیدا کرد.

اگر اسلامش، اسلام ترسی و خوفی باشد به درد نمی خورد.

اما إذا جهلت الحاله، أو إذا علمت صدقه و جدّه و حماسه، اینجا چطور است؟

نزاع صاحب ریاض با صاحب کاشف اللثام

اینجا مرحوم صاحب ریاض با مرحوم کاشف اللثام در افتاده است، کتاب «کاشف اللثام» مال فاضل هندی است(متوفای ۱۱۳۴) از نوابغ عالم بوده است،ایشان فرموده است که در این دو صورت، خصوصاً در صورت دوم نباید کشته بشود، یعنی وقتی علم داریم که « عن جدّ و صدق» اسلام آورده است، دیگر معنا ندارد که او را بکشیم، چون «الإسلام یجبّ ماقبله».

مرحوم صاحب ریاض (متوفای ۱۲۳۱) صد سال فاصله فوتی دارند با همدیگر، حمله کرده بر مرحوم کاشف اللثام و گفته شما بر خلاف روایت حرف زدید، چون امام هادی علیه السلام فرمود این اسلام به درد نمی خورد، شما چطور می گویید که در صورت دوم و خصوصاً سوم کشته نمی شود.

نظر استاد سبحانی

واقع مطب این است که اشکال ریاض بر صاحب کاشف اللثام وارد نیست، کلام امام هادی علیه السلام در جایی است که برای فرار از حد و عقاب دنیوی اسلام بیاورد (أسلم عن ترس و خوف)، اما آنجا که جهل الحال یا اینکه بدانیم از روی صدق و جد اسلام را آورده است، کلام امام علیه السلام اینجا را نمی گیرد.

بنابراین، فرمایش مرحوم کاشف اللثام اجتهاد در مقابل نص نیست، صاحب ریاض گفته که صاحب کاشف اللثام اجتهاد در مقابل نص کرده است، ولی ایشان می گوید من کجا اجتهاد در مقابل نص کردم؟

نص در جایی است که علم أنّه أسلم فراراً من العقوبه الدنیویه،« فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا باللله وحده و کفرنا بما کنا به مشرکین . فلم یک ینفعهم ایمانهم لما رأوا بأسنا سنه الله التی قد خلت فی عباده و خسر هنالک الکافرون».

معلوم می شود که اسلام شان اسلام خوفی بوده است، جناب کاشف اللثام یا در حال مجهول الحال بحث می کند یا معلوم الحالی که اسلامش عن جدّ است.

ما بر کلام ایشان یک چیزی هم اضافه می کنیم و آن اینکه « الحدود تدرأ بالشبهات»، لا أقل صورت سوم شبهه اش قوی است ولذا در آنجا کشته نمی شود.

پس ما تا اینجا دو مورد را خواندیم که جزایش قتل است.

المورد الأول: الزنا بذات محرم، و گفتیم فقط نسبی و سببی را شامل است نه بقیه را.

المورد الثانی: الذمیّ إذا زنی بمسلمه.

ضمناً قبل از آنکه مورد سوم را بگوییم، می خواهم نکته ای را به سمع شما برسانم و آن این است معلوم می شود که قرآن یک بعدی دارد که ائمه معصومین علیهم السلام می فهمند و ما آن را نمی فهمیم، زیرا این آیه شریفه را همگان اعم از سنی و شیعه بار ها خوانده اند، ولی هیچگاه از این آیه یک چنین حکمی را استفاده نکرده اند و حال آنکه امام هادی علیه السلام از این آیه شریفه یک چنین حکمی را استفاده کرده است،پس معلوم می شود اینکه آیات الأحکام را منحصر به چند صدتا کرده اند درست نیست، آیات الأحکام خیلی بیشتر و بالاتر از اینهاست، چون خیلی از آیات داریم که بعد فقهی دارند، در حالی که ظاهراً فقهی نیستند،اما بعدی فقهی دارند، منتها ما متوجه نیستیم. مثلاً آیه ی «تبت یدآ أبی لهب و تبّ، مآ أغنی عنه ماله و ما کسب، سیصلی ناراً ذات لهب، وأمرأته حمّاله الحطب، فی جیدها حبل من مسد»

یکی از مشایخ از این آیه ۲۴ حکم فقهی را استفاده کرده بود.

یا آیه ای که در باره موسی و شعیب است، خیلی از احکام فقهی از آن استفاده می شود.شعیب به موسی گفت: به شرط اینکه هشت سال برای من چوپانی کنی، ابهام در مهریه است، آقایان می گویند ابهام در مهریه باطل است،این ابهام نیست،ث گفت:« علی أن تأجرنی ثمانیه حجج،اگر هم اضافه کردید «من عندک»، الخ

. علاوه براین، معلوم می شود که عمل می تواند مهریه واقع بشود،خیلی از آیات است که می شود از آنها استفاده فقهی کرد، منتها ما متوجه نمی شویم.

بنابراین،اینکه امیر المؤمنین می فرماید که قرآن دریایی است که با کشیدن تمام نمی شود،یا می فرماید قرآن در یایی است که ساحل آن ناپیداست.

تا کنون دو موضوع را خوندیم و گفتیم زنا انواع عقوبت ها را دارد: العقوبه الألی: القتل، که دو موردش را خواندیم:

۱: إذا زنی بذات محرم، ۲: الذّمی إذا زنی بمسلمه.

المورد الثالث: لو زنی ثلاثه مرّات

اگر کسی سه بار این عمل زشت(زنا) را انجام بدهد، منتها به شرط اینکه در هر مرحله ای از زنا حد الهی اجرا بشود، حکمش قتل است.

فلسفه اش چیست؟

فلسفه اش را در روایت دیگر می فرماید چون این آدم استخفاف به حدود الهی کرده است، یک بار زنا کرد و جزایش هم دید، باید عبرت می گرفت و ادب می شد، باز تکرار کرد و دو مرتبه آن را مرتکب شد و جزایش را دید، منتها بحث این است که سر مرحله ی سوم کشته می شود یا سر مرحله ی چهارم؟

روایات ما در اینجا مختلف است در صحیح یونس بن عبد الرحمن (متوفای ۲۰۸) از شاگردن امام کاظم است، این همان آدم است که از حضرت سوال کردند که: أیونس بن عبد الرحمان ثقه أخذ منه معالم دینی؟

ایشان بعد از امام رضا علیه السلام فوت کرده است، یونس بن عبد الرحمن با دو نفر از رفقای عصر خودش قرار گذاشتند و عهد بستند که هر کدام زودتر بمیرد، دیگری برای او نماز قضا بخواند و روزه بگیرد و از طرف او صدقه بدهد.

یونس بن عبد الرحمن می گوید که امام کاظم علیه السلام فرمود:« إنّ أصحاب الکبائر یقتلون فی الثالثه»،اما در روایت دیگر که نقل شده است مثل اینکه در آنجا رابعه است، یعنی ابوبصیر که نقل می کند می گوید:« یقتل فی الرابعه».

ولی مراجع در رساله های عملیه احتیاط می کنند و می گویند اگر کسی سه بار روزه خودش را بخورد، در مرتبه چهارم کشته می شود،چون «الحدود تدرأ بالشبهات»، البته هردو روایت هست:

۱: لو تکرر من ا لحرّ غیر المحصن و لو امرأه الزنا، و أقیم علیه الحد مرتین قتل فی الثالثه عند بعضهم، و فی الرابعه عند البعض الآخر، ولکلّ روایه، ففی روایه صحیح یونس عن الإما الکاظم «إنّ أصحاب الکبائر یقتلون فی الثالثه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۰ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۳.

۲: ولی در موثقه ابی بصیر آمده است،قال: «الزانی إذا زنی یجلد ثلاثاً و یقتل فی الرابعه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۰ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۱.

ولی چون در مسئله پای خون در میان است فلذا آقایان دست به عصا راه می روند و می گویند در مرحله ی چهارم کشته می شود، فلسفه اش این است که این آدم استخفاف به حکم الهی کرده است.

ص: ۴۸۱

روی الصدوق عن محمد بن سنان عن الرضا علیه السلام فی ما کتب إلیه:«و علّه القتل بعد إقامه الحدّ فی الثلاثه علی الزانی و الزانیه لاستخفافهما و قلّه مبالاتهما بالضرب حتی کأنّه مطلق لهما» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۰ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۴.

و لا یخفی أنّ القول الثانی أحوط.

در عین حالی که هردو روایت را داریم،ولی ما چهارمی را می گیریم چون اقرب و نزدیکتر به احتیاط است.

حکم زنای عنفی کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم زنای عنفی

همان گونه که بیان شد، زنا برای خودش حدود مختلف دارد، در پنج مورد یا بیشتر حد زنا قتل است نه رجم و جلد،که سه مورد آن را خواندیم،الآن مورد چهارم را می خوانیم.

مورد چهارم جایی است که زنای عنفی باشد، اصطلاح ما این است :

من زنی بامرأه مکرهاً

خلاصه اینکه اگر «شخص» زنی را اکراه بر زنا کند، حدش قتل است، البته این مطلب برای کسانی که اهل تسامح و تساهل هستند بسیار سخت تمام می شود که چرا او را بکشند،هفتاد شلاق هم کفایت می کند؟

ولی اینها توجه ندارند که اگر این زن باکره باشد، با این کارش آبروی او را در جامع از بین برده است، زیرا در کشور های اسلام سرمایه زن همان بکارتش است، اگر بکارتش را از بین ببرند، گویا نیمی از سرمایه اش از بین رفته و آبرویش نیز در خطر افتاده است.

اما اگر زنی را که اکراه بر زنا نموده ثیب باشد، یعنی بیوه، یعنی زنی را وادار به زنا کرده و این زن ثیب و بیوه بوده است، در آنجا هم حدش قتل است، زیرا حرمت این زن شکسته شده است،یعنی همین مقداری که یک زن مورد تجاوز قرار بگیرد، از ارزش می افتد و مردم به چشم حقارت نگاه می کنند و اگر باکره باشد، سرمایه را از دست داده است،و اگر باکره نباشد،حرمت و ارزشش از بین می رود ولذا اگر با دختری با جوانی عقد کند و مدتی هم با همدیگر باشند هر چند عمل جنسی را انجام نداده و او را طلاق بدهد، قیمت این دختر در جامعه کمتر می شود در حالی که معقوده بوده نه مدخوله.یعنی این غیر از آن دختر بکری است که هنوز به عقد کسی نیامده است.

ص: ۴۸۲

بنابراین، نباید به حرف کسانی که تازه به دوران رسیده اند و به این گونه قوانین الهی اشکال می کنند توجه کنید، بلکه مسئله

را از دیـد دیگر مطـالعه کنیـد، دختر بـاکره است، سـرمایه را از دست داده است، نصف شـده است، اگر باکره نباشـد،حرمت و قابلیت و مقامش در جامعه خیلی پایین آمده است، انسانی بخواهد بخاطر لذت پنج دقیقه ای، یک انسان دیگری را سقط کند، اگر چنین جزای در کنارش باشد، این برحق است نه ناحق، و اتفاقاً مسئله در میان محققین ما مسلم است.

اقوال علما

من زنی بامرأه مکرهاً لها فقط تضافرت النصوص علی أنّه یقتل، من غر خلاف.

قال المفید: ومن غصب امرأه علی نفسها، و وطئها مکرهاً لها، ضربت عنقه محصناً أو غیر محصن.

و قال الشیخ: و من غصب امرأه فرجها، فإنّه یجب علیه القتل علی کل حال محصناً کان أو غیر محصن.

و قـال ابن حمزه: وقهر المرأه علی فرجهـا، و قـال المحقق: و کـذا(یقتـل) من زنی بـامرأه مکرهاً لها و قال ابن سـعید: و من أکره امرأه علی نفسـها قتل عبداً کان أو حرّاً شابّاً کان أو شـیخاً أو نصـفاً- بین شیخ و شاب، میان سال-، محصناً أو غیر محصن و علیه مهر نسائها و فی الجواهر أجده بل الإجماع بقسمیه علیه بل المحکی عنها مستفیض.

روایات

و یدّل علیه:

۱: صـحیح العجلی: و سئل أبو جعفر علیه السلام عن رجل اغتصب امرأه فرجها، قال: «یقتل محصناً کان أو غیر محصن» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۷ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۱.

ص: ۴۸۳

۲: صحیح زراره عن أحدهما فی رجل غصب امرأه نفسها، قال:« یقتل» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۷ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۴.

علاوه بر این دور روایت،روایات دیگر هم داریم.

و ربّما یتادر من بعض الروایات من أنّ حدّه هو الضربه الواحد مات أو عاش، مطروح أو مؤول» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۷ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۳ و ۶.

و ما این روایت را تاویل کردیم و گفتیم مراد از اینکه یک ضربه بزنید، معنایش این است که ضربه دیگر لازم نیست بلکه صبر کنید، خودش خود بخود خواهد مرد.

المورد الخامس: الزنا بزوجه الأب

یعنی کسی با زن پدرش زنا کند، مثلاً ـ شخص مادرش فوت کرده یا پدرش او را طلاق داده است، پدرش یک زن دیگر گرفته، این شخص با زوجه ی پدرش زنا کرد.

الزنا بزوجه الأب، این مورد یا استثنائش منقطع است یا متصل؟ اگر بگوییم ذات محرم که امام فرمود،این ذات محرم فقط نسبی را شامل است نه سببی را، اگر این گونه بگوییم این مورد می شود مستثنای منقطع.

به عبارت دیگر اگر بگوییم زنای به ذات محرم حدش قتل است، یعنی نسبی یقتل، اگر بخواهیم این را داخل کنیم،داخل کردنش الحاقی است، به جهت اینکه مقسم شاملش نیست، مقسم ذات محرم است، یعنی نسبی، و حال آنکه زن بابا نسبی نیست بلکه سببی است، فلذا الحاقش الحاق منقطع است.

اما اگر بگوییم «ذات محرم» اعم از نسبی و سببی است، این داخل در آنجا هست،ولی در یکجا باید استنثا قائل بشویم و آن این است که در زن بابا رجم است نه قتل، رجم در محصن است،این اعم از این است که محصن باشد یا محصن نباشد.

ص: ۴۸۴

پس در هر حال باید ما یک تصرفی بکنیم:

الف: اگر بگوییم بر اینکه «ذات محرم» هم شامل نسبی است و هم سببی، «مستثنی منه»ی ما قتل است و حال آنکه تکلیف این آدم رجم است، استثنا می شود از مسئله قبلی، چون قبلاً گفتیم که :« من زنی بذات محرم یقتل» و حال آنکه این ذات محرم است،اما « لا یقتل بل یرجم».

اما اگر بگوییم ذات محرم فقط نسبی را می گیرد نه سببی را، از یک جای دیگر باید استثنا قائل بشویم و آن این است که رجم از آن محصن است و حال آنکه این سواء کان محصناً أو غیر محصن باید رجم بشود.

پس اگر بگوییم حکم اولی اعم است،یعنی هم ذات محرم نسبی را شامل است و هم غیر سببی را، «من زنی بذات محرم یقتل»، این« لا ـ یقتل بل یرجم»، استثنا می شود،اما اگر بگوییم ذات محرم فقط نسبی را شامل است نه سبی را، در جای دیگر باید تصرف کنیم، الرّجم حکم الزانی المحصن، و حال آنکه این اعم است، یعنی هم محصن را می گیرد و هم غیر محصن را.

خلاصه حکم این قسم یکنوع حکم خاصی است، اگر (نعوذ بالله) کسی با زن بابای خود زنا کرد، حکم و حدش رجم است نه قتل، حالا چه کنیم، ؟

باید این را با دو ادله بسنجیم،اگر با ذات محرم بسنجیم و بگوییم این ذات محرم است،این داخل است تحت ذات محرم، استثنا در حکم است، ذات محرم «یقتل» و این آدم «یرجم»، اما اگر بگوییم داخل در ذات محرم نیست، جای دیگر را باید استثنا زد، رجم مال زنای محصن است، و حال آنکه این اعم از محصن و غیر محصن است.

خلاـصه این کلمه که:« الزنـا بزوجه الأـب یرجم»،اگر بگـوییم داخـل است تحت ذات محرم، اسـتثنا در حکم است،چـون حکم ذات محرم یقتل است و حال آنکه حکم این یرجم است نه یقتل، فلذا استثنا در حکم است.

امـا اگر بگوییم داخـل در ذات محرم نیست و این زنـای عـادی است، در زنای عادی رجم مال محصن است، یشترط فی الرجم الإحصان إلّا هذا المورد، یعنی در این مورد احصان شرط نیست.

لو قلنـا بشـمول حکم القتـل للمحرم نسـباً و سـبباً فیسـتثنی منه الزنـا بزوجه الأب، فمن زنی بها یرجم و إن کان غیر محصن، و لا یقتل، و إن لم نقل بشـمول الحکم للمحرم سـبباً، فهو اسـتثناء من حکم الرجم لأنّه مختص بالمحصن، و لکن لا یشترط الإحصان فی المقام.

پس ایـن مسـئله ی مـا کـه اگر کسـی بـا زن بابـای خـود زنـا کرد،از دو حـالت خـارج نیسـت،اگر او را از اقسـام ذات محرم بگیریم،اسـتثنا در قتل است، یقتل إلّا هنا، الزنا بـذات محرم یقتل إلّا هنا، و اگر بگوییم داخل نیست بلکه خارج است،می گوییم الرجم یشترط فیه الإحصـان إلّـا هنا، یعنی در این مورد احصان شـرط نیست، خواه محصن باشـد یا محصن نباشـد، این حکـم را دارد.

روایات

ما رواه اسـماعیل بن زیاد عن جعفر، عن أبیه عن أمیر المؤمنین علیهم السـلام:أنّه رفع إلیه رجل وقع علی امرأه أبیه فرجمه و کان غیر محصن، و قـد أفتی بمضـمونه کثیر من الأصـحاب، قـال الشـیخ: و من زنی بـامرأه أبیه وجب أیضـاً علیه القتل علی کلّ حال محصناً کان أو غیر محصن» النهایه: ۶۹۳.

و قـد أفتی بمضونه أیضاً أبوالصـلاح فی الکـافی،وابن زهره و ابن حمزه و غیرهم إلی هنـا ثنم الکلام فی الحـد الأول للزنا و هو القتل.

مراد از قتل در اینجا رجم است و معنایش این است که رجم است نه جلد.

تمّ الکلام فی الحدّ الأول و هو القتل إلّا فی زوجه الأب، یک مورد دیگر هم در روایت داریم:

وعن علیّ بن إبراهیم عن أبیه عن ابن أبی عمیر عن حمّاد عن الحلبی عن أبی عبدالله علیه السلام فی رجل زوّج امته رجلا کنیزش را به عقد دیگری در آورد- ثمّ وقع علیها، قال: «یضرب الحد».مراد از این حد چیست قتل است یا رجم؟ یا می خواهد بگوید که همان صدتا تازیانه را بزنید؟ چرا این را می گوید؟ چون کنیز خودش است،مثلاً یکنوع مجوز و مبرر دارد، فلذا می گوید یضرب الحد، یعنی همان حد شرعی که صد تازیانه باشد، بنابراین، ارتباطی به بحث ما ندارد مگر اینکه کسی این حد را حمل کند بر رجم یا بر قتل. این مجمل است، چون معلوم نیست که کدام حد را می گوید، آیا حد عادی را می گوید که همان صد تازیانه است، یا رجم و یا قتل را می گوید، یعنی هر چند مملوکش است، ولی چون به عقد دیگری در آورده فلذا حق ندارد با او هر کاری که دلش خواست بکند.

الحدّ الثانی:الجلد و الرجم

الحدّ الثالث:الرجم

حد دوم یا رجم است یا رجم همراه با جلد، این هم یکنوع حد است،بنابراین،قرآن مجید اگر می فرماید:« الزانیه و الزانی فاجلدوا کلّ واحد منهما مائه جلده»، فقط یکنوع حد را بیان کرده است،اما سایر انواع حد در سنت و روایات آمده است.

کلمات علما

و قد تقدّم أنّ لحدّ الزنا أنواعاً مختلفه، فالأول منها هو القتل و قد تعرفت علی مواضعه الخمسه، فیقع الکلام هنا فی النوع الثانی من أنواع الحدود و هو الجلد، ثم الرجم، و موضعها هو الشیخ و الشیخه إذا زنیا و کانا محصنین.- شصت ساله و پنجاه ساله شیخ و شیخ است، خیال نشود که شیخ و شیخه به بالای هفتاد می گویند- اگر شیخ و شیخ زنا کند، هم جلد دارد و هم رجم، رجم دارد چون محصن است،جلد دارد چون در این سنین امید نیست که برود سراغ زنا.

البته در این مسئله سه قول است:

قول معروف ما این است که اگر شیخ و شیخه زنای شان محصن باشد و با این حال زنا کنند، یجمع بین الجلد والرجم.

قول دوم قول اهل سنت است،اتفاقاً مفید و عمانی موافق است و گفته اند فقط رجم است نه جلد.

قول سوم این است که بگذاریم بین شابین و غیر شابین.

اقوال مختلف است و مشهور در میان ما این است که اگر شیخ یا شیخه زنا کند یجمع بین الجلد و الرجم،اقوال را می خوانیم، در جلسه آینده سراغ روایات خواهیم رفت.

اقوال

قال الشیخ: وأمّا القسم الثانی و هو من یجب علیه الجلد ثمّ الرجم فهو الشیخ و الشیخه إذا زنیا و کانا محصنین، فإن علی کل واحد منهما جلد مائه ثم الرجم، یقدّم الجلد علیه ثمّ بعده الرجم. النهایه: ۶۹۳.

و قال فی الخلاف: المحصن إذا کان شیخاً أو شیخه فعلیهما الجلد و الرجم، و إن کانا شابیّن فعلیهما الرجم بلا جلد. و قال داود داوود اصفهانی پایه گذار مذهب ظاهری است و ظاهریه پیروان او هستند- و أهل الظاهر علیهما الحد و الرجم و لم یفصلوا و به قال جماعه من أصحابنا. و قال جمیع الفقهاء لیس علیهما إلاّ الرجم دون الجلد. الخلاف:/۳۶۶، المسأله۲.

و قال ابن حمزه : إنّ الجلد و الرجم لزنا الشیخ و الشیخه بعد الإحصان. الوسیله: ۴۱۱.

و قال ابن سعید: و المحصن یرجم فقط إلاّ الشیخ و الشیخه فإنهما یجلدان ثم یترکان حتی یبرأ ثم یرجمان. الجامع للشرائع: ۵۵

ص: ۴۸۸

حکم زنای شیخ و شیخه کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم زنای شیخ و شیخه

مسئله ی سابق این بود که کسی با کنیز پدرش نزدیکی کند و ما گفتیم دلیل این مسئله آن روایت است که ما نوشتیم و حال آنکه دلیل آن روایت نیست، بلکه دلیلش همان روایت ذات محرم است، یعنی اطلاق ذات محرم اینجا را نیز گرفته، و یکی از ادله اش اجماع است.

بنابراین، مدرک مسئله اجماع است، و الا آن روایت معرض عنه است،چون آن روایت می گوید:« یرجم» و حال آنکه فتوای علما این است که: «یقتل».

پس مدرک مسئله یکی اجماع است و دیگری اطلاق ذات محرم، چون کنیز پدر برای انسان محرم است و الا آن روایت که می گوید:« یرجم»، خلاف این فتواست، و من فتاوای علما را دیدم، همه ی شان می گویند حدش قتل است نه رجم، یعنی احدی از فقها رجم را نگفته است.

بنابراین،اگر ما استدلال به روایت کردیم، استدلال به روایت صحیح نیست،استدلال یا به اجماع است یا اطلاق ذات محرم.

پس مدرک این مسئله یا اجماع است که مرحوم صاحب جواهر می فرماید، یااطلاق ذات محرم.

حد اول که قتل بود تمام شد و مورد بررسی قرار گرفت.

الحد الثانی: الجلد و الرجم

الحد الثالث: الرجم

الآن نوبت به حد دوم و سوم رسیده است، علت اینکه ما حد دوم و سوم را با هم ذکر کردیم،چون روایات دوم و سوم را با هم ذکر می کنند.

حد دوم این است که اول جلد می کند و سپس رجم.

ص: ۴۸۹

حد سوم این است که تنها رجم می کند، ولی باید موارد اینها را تشخیص بدهیم که کجا هم جلد است و هم رجم، و کجا تنها رجم است؟

در اینجا سه قول وجود دارد:

۱: قول اول (که معروف در میان شیعه است هر چند مخالف هم داریم) این است که اگر شیخ و شیخه محصنین باشند، و مع ذلک عمل را زنا را مرتکب بشوند،در باره اینها اول جلد است و سپس رجم، این قول مشهور است، فقط مفید مخالف است و ابن ادریس و شاید سلار هم مخالف باشد والا بقیه علمای شیعه همگی همین قول را می گویند، یعنی اگر شیخ و شیخه در صورتی که محصنین باشند، حدش هم جلد است و هم رجم، یعنی ابتدا آنان را جلد و تازیانه می زنند و سپس رجم می کنند.

اما اگر شابین (جوان) باشند و محصنین، اینها فقط رجم می شوند، یعنی جلد ندارند.

محور بحث ما احصان است، چون رجم در کار است، هر کجا که رجم در کار باشد،این علامت و نشانه ی این است که محور بحث احصان است، در واقع این وسیله ای دارد که اطفاء شهوت کند، اگر پیره زن و پیره مرد باشد،دو عقوبت دارند، یعنی هم جلد دارند و هم رجم، اما اگر شابین باشند و هنوز آن قدرت باقی است فقط رجم دارند نه جلد و تازیانه ، و معروف میان علمای ما همین قول است.

۲: قول دوم، قول شیخ مفید،عمانی، سلار و ابن ادریس است، آنان بین شیخ و شیخه و بین شاب و شابّه فرق نگذاشته اند، یعنی همه را به یک چوب رانده اند و گفته اند اول یجلدان و بعداً یرجمان، این هم قول دوم است، اتفاقاً از میان اهل سنت ظاهری ها همین قول را گفته اند، ظاهری ها پیروان داوود اصفهانی هستند، آنها گفته اند لا فرق بین الشیخ و الشیخه و الشاب والشابّه،یعنی همه ی شان یجلدان ثمّ یرجمان.

۳: قول سوم، قول اهل سنت است، آنها گفته اند فقط رجم است و بس، یعنی اصلاً جلدی در کار نیست، این مجموع اقوالی است که در میان فقها و کتاب های ما وجود دارد.

الف: تفصیل بین شیخ و شیخه و الشابّ و الشابّه، اولی یجلدان و یرجمان، دومی فقط یرجمان، یعنی شابین جلد ندارند.

ب:قول دوم این است که لا فرق بین الشابّ و الشابه و الشیخ والشیخه، یعنی هردو در حقیقت یرجم و هردو در حقیقت یجلد، این در شیعه هم موافق دارد مانند مفید و اتباع مفید، ودر میان اهل سنت ظاهری ها این را می گویند،

ج: قول سوم مال اهل سنت است که می گویند فقط رجم است، حالا ما کدام را انتخاب کنیم،اولاً باید ببینیم که شیخ طوسی با یک روایتی استدلال کرده بر فتوای مشهور که اصلاً آن روایت دلالتش مشکل دارد، بعداً ما خود مان روایات را می خوانیم ولی شیخ طوسی در کتاب خلاف چون برای جهان اسلام نوشته،با یک روایتی استدلال کرده که اهل سنت هم نقل کرد ه اند و آن اینکه فرق بگذاریم بین شیخ و شیخه و بین شابّ و شابّه، ولی این روایت دلالت ندارد.

ثمّ إنّ الشیخ استدل بروایه قاصره الدلاله ، قال : وروی عباده بن الصامت- اقضیه پیغمر را ایشان نقل کرده، در شیعه کس دیگر نقل کرده و در میان اهل سنت، عباده بن الصامت نقل کرده است- قال، قال رسول الله :« خذوا عنّی- یعنی احکام شرع را از من بگیرید- ، قد جعل الله لهنّ سبیلا ، البکر بالبکر جلد مائه و تغریب عام اگر پسر و دختر هردو مجرد هستند، صد تازیانه می زنند و یکسال هم تبعید می کنند-، و الثیب بالثّیب جلد مائه ثمّ الرجم این روایت هرگز بر مدعای شیخ دلالت نمی کند چون مدعای شیخ این است که فرق می گذارد بین شیخ و شیخه و بین شاب و شابّه، و حال آنکه این روایت بین بکر و بین ثّیب فرق می گذارد، ممکن است بکر باشد، شیخ و شیخه باشد، ممکن است ثّیب باشد و شابّه باشد.

ص: ۴۹۱

بنـابراین،شـیخ که با این روایت بر مـدعای خود اسـتدلال می کنـد، دلالتش قاصـر است،به جهت اینکه اگر بکر شـیخ و شـیخه باشـند هسـتند دختری که تـا پایان عمر ازدواج نکنـد ولی زنا بدهـد.آنجا که می گویـد ثیّب و ثیّب، ممکن است ثیّب باشـد و جوان هم باشد، یکسال ازدواج کرده و طلاق داده.

بنابراین، این دلالت نمی کند اما روایت دوم بد نیست.

وروی أیضـا :« أنّ علیّـاً جلـد شـراحه یوم الخمیس، ورجمهـا یوم الجمعه، فقیـل له : تحـدّها حـدّین؟ فقال: جلـدتها بکتاب الله ، ورجمتها بسنّه رسول الله»

.چون شـلاق در قرآن است،امـا رجم در قرآن نیست، امیر المؤمنـان علیه السـلام هردو را انجام داده و فرموده اولی در قرآن، و دومی سـنت پیغمبر اکرم صلّی الله علیه و آله است،این هم باز دلالت بر تمام مدعای شیخ نمی کند، اولاً نمی دانیم کسی که بر آن حد جاری کرد به نام شراحه،آیا این شاب بوده یا شابّه بوده ، شیخ بوده یا شیخه؟ از این نظر مجمل است.

بنابراین،شیخ که این دو روایت را در کتاب خلاف آورده، هیچ دلالتی بر مدعایش ندارد.

فلذا این دو روایت که در کتاب خلاف آمده است، دلالت بر مدعای شـیخ نمی کند چون شـیخ می گوید بین شـیخ و شیخه و شـاب و شـابه،اولی می گویـد بکر و بکره، دومی می گویـد شـراحه ایـن زن است، نمی دانیم که پیر است یـا جـوان، بنـابراین، روایات عامه را رها می کنیم، سراغ روایات خود مان می رویم.

روایات

إنّ الروایات علی أقسام:

القسم الأول: ما یـدل علی الجمع بین الحـدّین علی نحو الإطلاق من دون تفصـیل بین الشـیخ و الشاب نظیر: این قسم دلیل قول مفیـد، عمانی و سـلار است، اطلاق روایات این است که اگر محصن شد، یجلد و یرجم، دیگر فرقی بین شاب و شابّه نگذاشـته است.

ص: ۴۹۲

أ. ما رواه زراره عن أبی جعفر علیه السلام فی حدیث:«المحصن یجلد مائه ویرجم». این اطلاق دارد، یعنی نگفته شیخ و شیخه و شاب و شابه.

ب: ما رواه محمد بن مسلم عن أّبی جعفر علیه السلام فی حدیث:«فی المحصن و المحصنه جلد مائه، ثم الرّجم» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱ من أبواب حد الزنا،الحدیث ۸.

این هم دلیل قول مفید و عمانی و سلار است که می گویند لا فرق بین الشابّ و الشابه و الشیخ و الشیخه

ج. ما رواه عن الفضیل قال سمعت أبا عبد الله یقول :« من أقرّ علی نفسه عند الإمام بحقّ ...إلی أن قال: إلا الزانی المحصن فإنّه لا یرجمه إلّا أن یشهد علیه أربعه شهداء فإذا شهدوا ضربه الحدّ مائه جلده ثم یرجمه».

و هذه الروایات تدل باطلاقها علی أن المحصن یجری فیه الحدان بلا تفصیل.

القسم الثانی : ما یدل علی الجمع فی خصوص الشیخ و الشیخه ، نظیر :

أ. ما رواه الحلبی عن أبی عبد الله قال:

« فی الشیخ و الشیخه جلد مائه و الرجم، و البکر و البکره جلد مائه و نفی سنه».

این روایت نیمی از قول مشهور را ثابت می کند چون شاب و شابه در این روایت نیامده است، نیمی دیگر را از مفهوم بفهمیم، یعنی وقتی در شیخ و شیخه چنین است، معلوم می شود که غیر شیخ و شیخه چنین نیست.شاهد در فراز اول روایت است.

ب. ما رواه عبد الله بن طلحه عن أبی عبد الله علیه السلام قال :

« إذا زنی الشیخ و العجوز جلدا ثمّ رجما عقوبه لهما، و إذا زنی النصف من الرجال (میان سال) رجم ولم یجلد إذا کان قد أحصن . و إذا زنی الشاب الحدث السن جلد و نفی سنه من مره».

و فی هذه الروایه ثلاث فقرات:

الأولی : تدّل علی حکم الشیخ و الشیخه فحدّهما الجمع .

الثانیه: تدّل علی حکم النصف(و هو ما بین الحدث و المسن- میان سال-) ففیه الرجم فقط دون الجلد إذا کان محصنین.

الثالثه: ما یدل علی حکم الشاب ، و هو محمول علی ما إذا لم یکن محصنا، و هو الجلد و التغریب .

و علی کل تقدیر فالشاهد هو الفقره الاولی و الثانیه. چون اولی شیخ و شیخه را می گوید، دومی شاب و شابه را،

ج. ما رواه عبد الرحمن عن أبی عبد الله علیه السلام قال :

« کان علی علیه السلام یضرب الشیخ و الشیخه مائه و یرجمهما، و یرجم المحصن و المحصنه- جایی که هردو جوان باشند- و یجلد البکر و البکره وینفیهما سنه» .

ففی هذا الروایه فقرات ثلاث :

الأولی: تدل علی حکم الشیخ و الشیخه و هو الجمع ، و بما أنّ الرجم من خصائص الإحصان فهی محموله علی الاحصان.

الثانیه: تدل علی حکم المحصن و المحصنه ، و بما أنهما وقعا فی مقابل الشیخ و الشیخه، فیراد بهما الشاب و الشابه أو المتوسط بین الشاب و المسن .

الثالثه: تدل علی حکم البکر و البکره، فهما یجلدان وینفیان سنه.

ما تا کنون دو قسم را خواندیم، قسم اول می گفت مطلقاً، یعنی بین شاب و شابه و بین شیخ و شیخه فرق نمی گذاشت.

قسم دوم بین شیخ و شیخه وغیرش فرق می گذاشت و ما به وسیله ی روایات قسم دوم که سه روایت بود، بر اطلاق قسم اول بود، تقیید وارد می کنیم، یعنی آن که مدرک مفید بود در آنجا بین شیخ و شیخه و شاب و شابه فرق نبود، به وسیله قسم دوم، اطلاق قسم اول را مقید می کنیم.

و علی کل تقدیر فإطلاق القسم الأول(که دلیل مفید،عمانی و سلار بود) یقیّد بما ورد من التفصیل فی القسم الثانی.

تا اینجا روایات خوب را خواندیم،در حقیقت روایاتی که می توانند برای ما در این مسئله حجت باشند،همان روایات گروه اول است و گروه دوم، گروه اول مطلق است و گروه دوم مقید، ما به وسیله گروه دوم، گروه اول را مقید می کنیم.

القسم الثالث : ما یدل علی الرجم وحده فی الشیخ و الشیخه نظیر :

أ. ما رواه عبد الله بن سنان عن أبی عبد الله قال : « الرجم فی القرآن و قول الله عزوجل : إذا زنی الشیخ و الشیخه فارجموهما البته فإنّهما قضیا الشهوه » .

روایات قسم سوم چندان صاف نیستند و کمی دست انداز دارند، این روایت هم مخالف قول است و هم مخالف قول دوم، و موافق قول اهل سنت است.

این روایت از اساس غلط است، چون ما در قرآن نداریم که:« الشیخ والشیخه إذا زنیا فارجموهما»، این را عمر بن خطاب گفته است،صحیح بخاری از زبان عمر بن خطاب نوشته است که عمر گفته است اگر مرا متهم به تحریف نکنید،می گفتم بنویسید در قرآن بوده:« الشیخ و الشیخه إذا زنیا فارجموهما البته»، این گونه روایت از امام صادق علیه السلام صادر نمی شود، امام صادق علیه السلام نمی آید که کلام عمر بن خطاب را تایید کند،این روایت علی فرض صحت محمول بر تقیه است.

ص: ۴۹۵

برفرض که این روایت را هم گرفتیم، این روایت نفی جلد نمی کند،اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند، پس اولاً خود روایت روایت صحیحی نیست، و ثانیاً اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند.

ب. ما رواه سلیمان بن خالد قال قلت لأبی عبد الله علیه السلام فی القرآن رجم؟ قال : «نعم . قلت : کیف ؟ قال : الشیخ و الشیخه فارجموهما ألبته ، فإنهما قضیا الشهوه».

یلاحظ علی الروایتین مضافا إلی عدم دلالتهما علی عدم الجلد، لأنهما بصدد بیان وجود الرجم فی القرآن، لا بصدد نفی الجمع بین الرجم و الجلد أن الروایتین وردتا تقیه، لأن مضمونهما نفس ما روی عن عمر بن الخطاب من أنّه قال: لولا أنی أخشی أن یقال: زاد عمر فی القرآن لکتبت آیه الرجم فی حاشیه المصحف ؛الشیخ و الشیخه إذا زنیا فارجموهما ألبته ، نکالا من الله».

بنابراین، این قسم از میدان خارج شد.

القسم الرابع : ما یدل علی الرجم وحده مطلقا ، نظیر :

أ. ما رواه أبو بصیر عن أبی عبد الله قال :« الرجم حدّ الله الأکبر ، و الجلد حدّ الله الأصغر ، فإذا زنی الرجل المحصن رجم و لم یجلد » .

ب. ما رواه أبو العباس عن أبی عبد الله علیه السلام قال : « رجم رسول الله و لم یجلد » ، و ذکروا أن علیّاً رجم بالکوفه و جلد، فانکر ذلک أبو عبد الله و قال :« ما نعرف هذا أی لم یحدّ رجلًا حدّین : جلد ورجم فی ذنب واحد».

قول چهارم با قول ظاهری ها مطابق است نه قول سوم.

ص: ۴۹۶

این قسم چهارم را چه کنیم؟ قسم سوم را توجیه کردیم و گفتیم روایت صحیح نیست، قسم سوم شیخ و شیخه را می گفت، فقط رجم، ما گفتیم اولی نفی رجم نیست، اثبات شیء نفی عدا نمی کند،ولی این مطلقا می گوید ما در اسلام دوتا حد نداریم که اول شلاق بزنیم و فردایش رجم کنیم.

حکم زنای شیخ محصن و شیخه محصنه کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم زنای شیخ محصن و شیخه محصنه

وهمان گونه که می دانید، ما راجع به شیخ و شیخه روایاتی داشتیم که اگر آنان با وجود احصان زنا کنند، هم جلد دارند و هم رجم، اما اگر شابه و شابّه باشند، فقط رجم دارند نه جلد، و ما گفتیم که می خواهیم این مسئله را از روایت استفاده کنیم،فلذا عرض کردیم که روایات در این مورد بر چهار قسم هستند فلذا

ما باید این چهار قسم را به گونه ی جمع کنیم که فتوای مشهور از آن استفاده شود.

القسم الأول: ما يدّل على الجمع بين الحدّين على نحو الإطلاق من دون تفصيل بين الشيخ و الشيخه و الشابّ و الشابّه.

قسم اول جمع بین دو حد بود بدون اینکه بین شیخ و شیخه و بین شاب و شابه تفصیل بدهد، یعنی جمع کرده بود بین جلد و رجم، بدون اینکه تفصیل بدهد بین شیخ و شیخه و بین شابّ و شابّه

القسم الثانی: ما یدل علی الجمع فی خصوص الشیخ و الشیخه.

قسم دوم نیز جمع بین الحدین (جلد و رجم) بود، منتها در خصوص شیخ و شیخه، بدون اینکه اسمی از شاب و شابه ببرد.

ص: ۴۹۷

ما اطلاق قسم اول را با روایات قسم اول مقید می کنیم، قسم دوم شیخ و شیخه را می گوید با قید احصان، از اینجا می فهمیم که روایت اول هم شیخ و شیخه است، بنابراین،قسم اول مطلق است و همه اقسام را می گیرد، قسم دوم فقط شاب و شابه است، قسم دوم مقیِّد قسم است.

القسم الثالث: ما یدل علی الرجم وحده فی الشیخ و الشیخه

اما قسم ثالث را عرض کردیم که روایتش بی ارزش است،چون معنایش این است که امام صادق علیه السلام حرف عمر بن خطاب را تایید می کند که از قرآن چیزی کم شده است، و لذا قسم سوم را کنار گذاشتیم و گفتیم با اصول ما تطبیق نمی کند،

پس روایت اولی محصنه و محصنه را می گوید، بدون اینکه بین شیخ و شیخ و بین شاب و شابه فرقی بنهد (لا یفرق بین الشیخ و الشیخه و الشابّ و الشابه).

دوم فقط شاب و شابّه را می گوید که آنهم فقط رجم است نه جلد، یعنی دومی مقید اولی است، سومی را هم که کنار گذاشتیم و گفتیم ارزش ندارد.

القسم الرابع : ما یدل علی الرجم وحده مطلقا ، نظیر:

أ. رواه أب بصیر عن أبی عبد الله قال :

« الرجم حدّ الله الأکبر، و الجلد حدّ الله الأصغر ، فإذا زنی الرجل المحصن رجم ولم یجلد». الوسائل: ج ۱۸، الباب۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۱.

این هم با گروه اول مخالف است و هم با گروه دوم.

بلی! به یک معنا با گروه دوم مخالف نیست، چون گفت در شاب و شابه را رجم است، این با طائفه اول مخالف است، زیرا طائفه اول می گفت:« المحصن یجلد و یرجم»، این او را نقض می کند، با طائفه اول خلافش صد در صد است، اما با طائفه دوم که در شاب و شابه فقط رجم است چندان مخالفتی ندارد.

ب. ما رواه أبو العباس عن أبی عبد الله علیه السلام قال :« رجم رسول الله ولم یجلد »، وذكروا أنّ علیّاً رجم بالكوفه و جلد، فانكر ذلك أبو عبد الله علیه السلام و قال: « ما نعرف هذا أی لم یحد رجلا حدّین : جلد ورجم فی ذنب احد» الوسائل: ج ۱۸، الباب۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۵.

این قسم چهارم را چه كنیم كه می گوید فقط رجم است و جلدی در كار نیست، این قسم موافق است با فتوای عامه فلذا این قسم را حمل بر شاب و شابّه می كنیم،چون در شاب و شابه ما قائلیم كه یک حد است نه دو حد، كه در حقیقت با قسم دوم هماهنگ بشود.

مرحوم آیه الله خویی می فرماید: حضرت نفی تشریع نكرده، بلكه نفی وجود كرده و گفته حضرت امیر المؤمین این كار را نكرده، نفی تشریع نكرده، ولی فرمایش ایشان خیلی محكم نیست چون حضرت در آخر انكار می كند و می فرماید« ما نعرف هذا أی لم یحد رجلا حدین : جلد ورجم فی ذنب احد». این انكار است، یعنی نمی خواهد در حقیقت نفی وقوع كند، بلكه علاوه بر نفی وقوع، می خواهد نفی تشریع هم بكند، ما ناچاریم این روایت را حمل كنیم بر تقیه، چون موافق است با فتوای عامه.

فههنا اربعه اقسام: قسم اول رجم و جلد را می گوید، البته در محصن، ولی شاب و شابه و شیخ و شیخه در آن نیست، دومی شاب و شابه را می گوید كه رجم است نه جلد، و ما به وسیله دومی، اولی را مقید می كنیم، سومی را گفتیم ارزش استدلال را ندارد، چهارمی كه می گوید تنها رجم است،این اولاً موافق فتوای عامه است، و اگر كسی بخواهد جمع كند، ناچاریم بگوییم این مربوط است به شاب و شابه، تم الكلام فی هذه المسئله

فإن قلت: أنه قد ورد فی روایه لزراره عن أبی جعفر علیه السلام قال: « قضی علی فی امرأه زنت فحبلت فقتلت ولدها سرّاً، فأمر بها فجلدها مائه جلده، ثم رجمت و کانت أوّل من رجمها».

این روایت اشکال بر قسم دوم است، چون در قسم دوم گفتیم اگر شاب و شابه باشد فقط رجم است، این زن هم شاب و شابّه بوده، به دلیل اینکه حمل داشته است، پس جضرت چگونه این زن را هم رجم کرد و هم جلد، و حال آنکه شاب و شابه قرار شد که فقط رجم داشته باشد و جلد نداشته باشد، این روایت یک اشکال دیگر هم دارد و آن اینکه از کجا معلوم که محصنه بوده، دلیل بر اینکه شوهر نداشته این است که بچه را سراً کشته است.

بنابراین،این روایت برای ما قابل قبول نیست، امام خمینی در این مورد می فرمود:« یردّ علمها إلی أهلها».

تا کنون دو فرع را خواندیم، فرع اول این بود که الشیخ و الشیخه إذا زنیا و کانا محصنین، حکمش یجلدان و یرجمان.

فرع دوم در باره شاب و شابه بود، یعنی «الشاب و الشابه إذا زنیا و کانا محصنین یرجمان فقط».

پس مسئله این شد،روایت دارای اقسام چهار گانه است،اولی مطلق است، دومی مقیّد است، سومی بی ارزش است، چهارمی را هم حمل کردیم بر شاب و شابّه. به این روایت آخر هم گفتیم که قابل عمل نیست.

نکته: ضمناً یک کلمه عرض کنم و آن اینکه از قضایای امیر المؤمنان نمی شود قاعده کلیه استفاده کرد، یعنی علمای ما از قضایای امیر المؤمنین قاعده کلیه استفاده نمی کنند و می گویند: قضیه فی واقعه، هر موقع به این قضایا برسند، می گویند لابد یک مصالحی بوده است که حضرت چنین و چنان کرده، در اقضیه امیر المؤمین اگر با قواعد مطابق نشد، می گویند:« قضیه فی واقعه».

ص: ۵۰۰

هنا فروع

دو فرع را خواندیم:

الف: شیخ و شیخه و کانا محصنین،

ب: شاب و شابه إذا کانا محصنین،

بقیت هنا فروع أخر

یالفرع الثالث:

۱: لو زنی البالغ العاقل المحصن بغیر البالغ.

۲: لو زنی العاقل المحصن بالمجنونه

اگر احیاناً زانی محصن است، ولی طرف مقـابلش (مزنی بها) مکلّف نیست، بلکه بچه ی هشت ساله است و با او زنا کرد، یا با مجنونه زنـا کرد، یعنی زنی است مجنونه، در حقیقیت این دو فرع راجع به این است که زانی هم مکلّف است و هم محصن، اما مزنی بها مکلّف نیست ،بلکه یا صبیه است یا مجنونه، در اینجا آقایان می گویند:« یجلد و لا یرجم».

ولی من گشتم تا ببینم علمای ما این مسئله را در چه حد می گویند؟

اقوال علما

۱: فقد ذهب فیهما الشـیخ إلی أن الرجل یجلد و لا یرجم، قال: إذا زنی الرجل بصبیه لم تبلغ و لا مثلها قد بلغ، لم یکن علیه أکثر من الجلد ، و لیس علیه رجم و یجب علی الصبیه التأدیب.

و قال أیضا: الرجل إذا زنی بمجنونه لم یکن علیه رجم و کان علیه جلد مائه ، و لیس علی المجنونه شیء.

۲: و قال المحقق: لو زنی البالغ المحصن بغیر البالغه أو بالمجنونه فعلیه الحدّ لا الرجم.

۳: و قال یحیی بن سعید: و العاقل إذا زنی بصبیه أو مجنونه ، حدّ و لم یرجم و إن أحصن.

ص: ۵۰۱

آقایـان در اینجـا یـک دلیـل روشـنی ذکر نکرده انـد و فقـط بـا یـک سلسـله مناسـبات ذهنیه از قبیـل قیاس و اسـتحسانات یک توجیهـاتی را نمـوده انـد ، مثلاًـ گفتـه انـد کـه چـون طرف مقابـل (مزنی بهـا) نـاقص اسـت، سـبب شـده اسـت براینکـه از این طرف(زانی) هم رجم برداشته بشود، گاهی گفته اند چون کوچک است، لذتش خیلی زیاد نیست، از این نظر حکم این را کم کرده انـد، گاهی هم با اولیت اسـتدلال کرده انـد و گفته انـد:اگر بچه ای بیایـد با زن محصـنه زنا کنـد، در اینجا گفته انـد که محصـنه رجم نمی شـود (لاـ یرجم)، عکس مسـئله ی مـاست، چون مسـئله ی مـا این است که زانی مکلف است، امـا مزنی بها مکلف نیست،ولی در اینجا عکس است مسئله ای است که بعداً خواهد آمد.

پس اگر زن بـالغه است،امـا زانی بچه است،گفته انـد:« لا یرجم»، بنـده عرض می کنم که آن وجوه قبلی همه اش اسـتحسانات است،یعنی اینکه بگوییم طرف ناقص است یا لذت ناقص است، یکنوع قیاس و استحسان است، اما آن روایت که عکس است، این قیـاس است، خب! در آنجـا دلیـل داریم که اگر آمـدیم فاعل ناقص است، اما مفعول کامل است، در آنجا رجم نیست،این دلیل بر عکس نمی شود.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی از نظر مـن در اینجـا اطلاقـات کـافی است،یعنی همـان اطلاقـات قسم اول یـا اطلاقـات قسم دوم کـافی است، اگر در واقع اطلاقـات قسم اول که رجم و جلـد است، اطلاقات قسم دوم گفتیم بر اینکه فقط رجم است، ما چرا اطلاقات را زمین بزنیم و به این اسـتحسانات اکتفا کنیم، این ادله ی من است، البته در این مسـئله ممکن است من وحید باشم، ولی چون مسئله دما و نفوس است، اگر کسـی بخواهد در قضاوت فتوا بدهند، باید خودش این مسـئله را از نو ببیند، من هر چه گشـتم، دلیلی پیدا نکردم که آقایان می گویند رجم ساقط است، چون یکطرف قوی است، طرف دیگر ضعیف.

پس اینکه بیاییم و بگوییم این رجمش ساقط است بخاطر اینکه طرف ضعیف است،این دلیل نمی شود،ولی بعداً به یک روایت دست یافتم و دیدم که این روایت عین مسئله ی ماست و حضرت در آنجا می فرماید: رجم. قبل از آنکه آن روایت را بخوانیم، بد نیست که نخست عبارت ذیل را بخوانیم:

إنّما الکلام فی قصور الأدله عن شمولها لهاتین الصورتین (که زانی کامل است، مزنی بها کامل نیست) و ربّما یعللّ بنقص حرمتهما بالنسبه إلی الکامله و لذا لا یحدّ قاذفهما- یعنی اگر کسی بچه را قذف کند، به او حد نمی زنند- و لنقص اللذه فی الصغیره ، و فحوی نفی الرجم عن المحصنه إذا زنی بها صبی (کما سیأتی فی الفرع الثالث) و لکن الاعتماد علی هذه الوجوه الاستحسانیه فی مقابل الإطلاق من ثبوت الحدّ علی البالغ منهما، مشکل، و نقص حرمتها لا مدخلیه له فی صدق زنا المحصن، فالتمسک بالإطلاقات هنا قوی.

تا اینجا من تمسک به اطلاق می کردم، ولی بعداً یک روایتی را جستم که در آن روایت مسئله ی ما آمده است:

و یشهد علی الإطلاق ما رواه ابن بکیر عن أبی مریم قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام فی آخر ما لقیته- معلوم می شود که بعد از آن حضرت را ندیده و حضرت به شهادت رسیده بوده است- عن غلام لم یبلغ الحلم وقع علی امرأه أو فجر بامرأه، أی شیء یصنع بهما؟ قال:

« یضرب الغلام دون الحد، و یقام علی المرأه الحد». مراد از حد همان تازیانه است.

قلت : جاریه لم تبلغ وجدت مع رجل یفجر بها؟ قال : « تضرب الجاریه دون الحدّ ویقام علی الرجل الحد».

و الفقره الثانيه نفس الفرع حيث إنّ الرجل فجر بامرأه غير بالغه، و المتبادر من الحد، هو الحدّ الكامل- حد را حمل كنيم بر حد كامل كه همان رجم باشدفإن كان غير محصن يجلد، و إن كان محصنا يرجم.

حكم زناى محصنه كتاب الحدود و التعزيرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حكم زناى محصنه

ما در اينجا شش فرع داريم، كه همه ى آنها را از نو باز بينى مى كنيم تا ديده شود كه حق با ماست يا با مرحوم شيخ طوسى و محقق، ابتدا فرع باقى مانده را مى خوانيم، آنگاه بر مى گرديم و فروع را از سر بررسى مى كنيم، فرعى كه باقى مانده عبارت از است:

لو زنت البالغه العاقله المحصنه بالمجنون

اگر زنى كه بالغه، عاقله و محصنه است، يعنى شوهر هم دارد و در عين حال با يك مرد ديوانه نزديكى و زنا كند، همگى در اينجا مى گويند كه هم جلد دارد و هم رجم (يجلد و يرجم).

البته تفاوت اين فرع با فرع قبلى اين ا ست كه در آنجا زانى بچه است،اما در اينجا زانى مجنون است، فرع قبلى را اگر ملاحظه كنيد با اين فرع يكى است، بالاخره زن محصنه است، اما فاعل گاهى مجنون است و گاهى صبى.« لو زنت المرأه البالغه المحصنه بصبىّ»، اما در اين فرع مى گويد:: «لو زنت البالغه العاقله المحصنه بالمجنون».

آقايان در اينجا مى گويند كه هردو حد جارى مى شود، يعنى هم تازيانه زده مى شود و هم رجم مى شود، مرحوم شيخ مى فرمايد:

«فإن زنى مجنون بامرأه كان عليها الحدّ تامّاً، جلد مائه و رجم» النهايه:۶۹۶.

ص: ۵۰۴

و قال المحقق:« و لو زنى بها المجنون فعليها الحدّ كاملاً»الشرائع: ۴/۱۵۵.

بررسى فروع

الآن بر مى گرديم و مجموع فروع را در اينجا مطالعه و بررسى كنيم:

۱: لو زنى البالغ العاقل المحصن بغير البالغه

۲: لو زنى العاقل المحصن بالمجنونه

در هردو «مزنی بها» مکلّف نیستند، اما زانی مکلّف است، دراینجا آقایان می گویند فقط جلد است نه رجم، یعنی رجم ندارد.

ولی ما با آقایان مخالفت کردیم و گفتیم چرا رجم نباشد،اطلاقات اینجا را می گیرد، اختلاف ما با مرحوم شیخ طوسی و محقق در این دو فرع اول است که آنان می گویند رجم نیست، بلکه حد است، ولی ما می گوییم در همه ی اینها هم جلد است و هم رجم، آنان برای مدعای خود یک مناساتی را بیان کرده بودند، مانند اینکه لذتش کم است یا طرف ناقص است،ولی ما گفتیم که اینها برای ما مدرک فقهی نمی شود، پس ما در اینجا مخالف این فتوا هستیم، یعنی ما معتقدیم که مخصص ندرایم، بله! اگر مخصّص پیدا کردیم کما اینکه در برخی از موارد است،در آنجا از این اطلاق رفع ید خواهیم کرد.

پس در این دو فرع،زن یا مجنونه است یا صبیه، آقایان می گویند حدش فقط جلد است، ولی ما می گوییم هم جلد است و هم رجم. ضمناً باید دانست که اگر شاب و شابّه باشد فقط رجم است،اما اگر شیخ و شیخه باشد، هم جلد است و هم رجم.

۳:لو زنت المرأه البالغه المحصنه بصبیّ

این فرع بر خلاف دو فرع پیشین است، چون در دو فرع پیشین زانی عاقل بود، اما «مزنی بها» مکلّف نبود، یعنی یا صبیه بود یا مجنونه، اما در این فرع سوم مطلب بر عکس است، یعنی «مزنی بها» بالغه و محصنه است، اما زانی صبی است. قاعدتاً ما باید در اینجا در باره ی زن قائل به جلد و رجم باشیم اگر شیخه باشد،اما اگر شابه باشد، فقط رجم دارد،ولی در اینجا یک روایت داریم که مخصص است و آن روایت ابوبصیر است.

عن الصادق علیه السلام فی غلام لم یدرک، ابن عشر سنین،زنی بامرأه؟ قال: «یجلد الغلام دون الحدّ و یجلد المرأه الحدّ کاملاً، قیل فإن کانت المحصنه؟ قال:«لا ترجم لأنّ الذی نکحها لیس بمدرک و لو کان مدرکاً رجمت» الوسائل:ج ۱۸، الباب ۹ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱.

ما با این حدیث اطلاق را قید می زنیم،قانونش این بود که چون زن محصنه است فلذا باید هم جلد بشود و هم رجم، اما این روایت تخصیص زد، البته ما نمی توانیم با این روایت آن دو فرع اول را قید بزنیم،چون مورد شان فرق می کند، ما قائل به قیاس نیستیم، بله اگر قائل به قیاس بودیم حق با شماست، در این موردی که زن بالغه است و محصنه، اما زانی صبی است، در اینجا ما فقط قائل به جلد هستیم، اما در آن دو فرع اول که عکس این فرع است، یعنی زانیه صبی است، و زانی بالغ است،در آنجا قائل به رجم هستیم.

۴: لو زنت البالغه العاقله المحصنه بالمجنون

فرق این فرع با فرع سوم خیلی کم است، یعنی در آنجا زانی صبی است و در اینجا زانی مجنون است.

قال الشیخ: فإن زنی المجنون بامرأه کان علیها الحدّ تامّاً، جلد مائه أو الرجم.

لا بد ایشان فرق می گذارند بین محصن و غیر محصن.

الحدّ الرابع: الجلد و التغریب

ما تا کنون سه حد را خواندیم:

الف: قتل، ب: جلد، ج: جلد و رجم ، د: حد چهارم عبارت است از جلد و نفی بلد، یعنی جلد همراه تغریب، یعنی هم صد تازیانه می زنند و هم نفی بلد می کنند. البته باید دانست که زن نفی بلد نمی شود، فقط مرد است که نفی بلد می شود.

اقوال مسئله

الحرّ غير المحصن إذا زنى يجلد مائه ويجز رأسه و يغرب عن مصره عاماً

۱: قال الشيخ : البكر عباره عن غير المحصن ، فإذا زنى البكر جلد مائه و غرّب عاماً، كلّ واحد منها حدّ إن كان ذكراً، و إن كان أنثى لم يكن عليها تغريب، و به قال مالك .

۲: و قال قوم: هما (زن و مرد) سواء. ذهب إليه الأوزاعى و الثورى، و ابن أبى ليلى و أحمد، و الشافعى . و قال أبو حنيفه : الحد هو الجلد فقط ، و التغريب ليس بحدّ، و إنّما هو تعزير إلى اجتهاد الإمام ، و ليس بمقدر ، فإن رأى الحبس فعل، و إن رأى التغريب إلى بلد آخر فعل من غير تقدير ، و سواء كان ذكرا أو أنثى.

ثم استدل الشيخ على عدم تغريب المرأه بأصل البراءه أولا ـ، و بأنّه لو لزم التغريب فى المرأه الحره للزم فى الأمه و لم يقل به أحد، لقوله :« إذا زنت أمه أحدكم فليجلدها ، فكان هذا كل الواجب »

دیدگاه استاد سحانی

ما معتقدیم که هردو حد است، یعنی «تعزیر» همانند جلد حد است و دلیل ما براین مطلب روایات است، چون از روایات استفاده می شود که هردو حد است.

و أما الدليل على أنّهما حدّان، ظاهر الاخبار و أن النبى فعل ذلك و أمر به، فمن حمل ذلك على التغرير أو جعله إلى اجتهاد الإمام، فعليه الدليل ، و هو إجماع الصحابه ، ثم ذكر أنّ الخلفاء حتى أن عليّاً جلد و غرّب .

ص: ۵۰۷

دلیل ما این است که این کار عملاً از پیغمبر اکرم صادر شده است.

منتهـا در اینجا یک اشکالی است و آن اینکه فعل ظهور نـدارد، حضـرت این کار کرده، ولی معلوم نیست که آیا من جهه حد است یا من جهه اجتهاد است، فعل و عمل ظهور ندارد، یعنی اگر کسـی کاریی را کرد، این ظهور ندارد، لفظ ظهور دارد، فعل قـدر متقین است، معلوم می شود که این جـایز است، و لـذا مشـکل مـا به این تغریب جنبه ی حـدی دارد، الآن هم درحکومت اسلامی عمل نمی شود،یعنی فقط جلد است و از تغریب خبری نیست.

أقول: أما الجلد فقد ظهر دلیله مما سبق ، لقوله سبحانه «:الزانیه و الزانی فاجلد و اکل واحد منهما مائه جلده».

«إنّما الکلام فی التغریب» ما که گفتیم تغریب جنبه ی تعزیری دارد، یعنی عمل حضرت دلیل بر وجوب نیست.

در اینجا دو مسئله است، یکی از کجا به کجا نفی کنند؟

و ثانیاً کدام مرد را تغریب کنند، آیا مردی که

تازه زنی را گرفته و هنوز تحت تصرفش نیست، این را هم می گیرد یا نه (أملک و لم یملک)؟.

البته در محصنه دخول شرط است، آیا آن کسی است که در اختیارش باشد یا اینکه «لم یملک»،یعنی در اختیارش نباشد؟

إنما الکلام فی التغریب و فیه قولان:

۱. یغرب عن مصـر إلی آخر عاماً، مملکا کان أو غیر مملک. و فسّـِر المملک من عقد علی امرأه دواماً، و لم یدخل بها، و یقابله من لم یعقد.

ص: ۵۰۸

اما کسی که زن ندارد، حدش مسلماً جلد است، اما کسی که زن دارد، ولی در اختیارش نیست بلکه هنوز در خانه پدر است و در اختیارش نیست، آیا این را هم شامل است یا نه؟

۲. اختصاص التغریب بمن أملک و لم یدخل ، دون من لم یملک. و الاختلاف مبنی علی تفسیر البکر فهل هو أعم ممن لم یعقد أو عقد و لم یدخل، أو یختصّ بمن لم یعقد؟

آیا بکر آن است که اصلاً عقد نکرده است، یا اینکه اعم است از اینکه عقد کرده باشد یا نکرده باشد،منتها باید دخول صورت نگرفته باشد؟

فقد ذهب إلی کل جماعه:

أما الأول (اینکه بکر اعم باشد) : فهو خیره الشیخ فی الخلاف، وقد مرّ نصّه حیث لم یذکر شیئا عن التملک، چون شیخ فرمود: البکر عباره عن غیر المحصن ، فإذا زنی البکر جلد مائه و غرّب عاماً،- اصلاً بحثی از مملک و غیر مملک نکرد-

و قال ابن إدریس: البکر هو غیر المحصن سواء أکان مملکاً أولا.

و قال المحقق : الذکر الحر غیر المحصن یجلد مائه و یجز رأسه و یغرب عن مصره عاماً مملکا کان أو غیر مملک ، و قیل یختص التغریب بمن أملک و لم یدخل و هو مبنی علی أنّ البکر ما هو؟

و الأشبه أنّه عباره عن غیر المحصن (اعم است) و إن لم یکن مملکاً.

أما الثانی: أعنی شرطیه کون الزانی مملکا ، و هو خیره الصدوق و الشیخ المفید ، و الشیخ فی النهایه، و غیر هم کما ستقرأ تالیا و إلیک کلماتهم:

ص: ۵۰۹

قال الصدوق: و الّذی أملك و لم یدخل بها، جلد مائه و ینفی .

قال الشیخ المفید: إذا زنی الرجل و قد أملك بامرأه و كان زناه قبل أن یدخل بها ، جزت ناصیته، و جلد مائه جلده و نفی عن المصر حولا كاملاً.

و قال الشیخ فی النهایه: القسم الرابع و هو من یجب علیه الجلد ثمّ النفی و هو البكر و البكره ، و البكر هو الذی قد أملك علی امرأه و لا یكون قد دخل بها بعد ثم زنی، فانّه یجب علیه الجلد مائه و نفی سنه ، من مصره إلی مصر آخر ، بعد أن یجز رأسه ، و البكره تجلد مائه و لیس علیها جزّ الشعر و لا نفی علی كل حال .

حکم زنای بکر و بکره کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم زنای بکر و بکره

همان گونه که بیان شد، زنا برای خود حدی دارد، حد اول قتل است، حد دوم رجم، حد سوم جلد همراه با رجم، حد چهارم جلد همراه با تغریب و تبعید، ولی بحث ما در حد چهارم است که جلد و تغریب باشد، یعنی هم صد تازیانه می زنند و هم نفی بلد می کند، حد چهارم مال بکر است، از این رو لازم است معنای بکر را بدانیم که بکر چیست؟

در معنای «بکر» دو احتمال، بلکه دو قول وجود دارد:

الف: قول اول این است که بکر به کسی گفته می شود که یا اصلاً عقد نکرده باشد، یا عقد کرده و دخول نکرده باشد، این قول مال چند نفر محدود است، مانند: مرحوم شیخ در خلاف، ابن ادریس و محقق.

ص: ۵۱۰

به بیان دیگر این بزرگواران معنای بکر را اعم گرفته اند و گفته اند که «بکر» اعم از این است که عقد نکرده باشد یا عقد کرده، ولی دخول صورت نگرفته باشد.

ب: قول دوم این است که بکر غیر از این است،یعنی بکر این است که عقد کرده باشد،اما دخول نکرده باشد، باید دانست که اکثر فقها و بزرگان همین قول انتخاب نموده اند.

بنابراین، هر جوانی که زنا کند، او را تبعید نمی کنند،بلکه جوان خاص را تبعید می کند، یعنی جوانی را تبعید می کنند که عقد کرده، ولی هنوز دخول و عروسی نکرده است، یک چنین جوانی اگر مرتکب زنا شدتبعید می شود، اما جوان مجردی که اصلاً هنوز عقد هم نکرده، تبعید نمی شود بلکه فقط جلد می شود.

روایات

در روایات ما موضوع بکر است، یعنی «البکر «یجلد و یغرّب»، یعنی هم تازیانه می زنند و هم تعبیدش می کنند، باید دید که بکر را چگونه معنا می کند؟

همان گونه که باید در این جا دوقول وجود دارد، که قول «اول» قول اقل است و لغت را گرفته اند و گفته اند:« بکر» یعنی دست نخورده، دست نخورده اعم از این است که عقد نکرده باشد یا عقد کرده باشد، ولی دخول نکرده باشد، وحال آنکه بکر یک اصطلاح فقهی است غیر از اصطلاحی لغوی، یعنی فقها بکر به آن دختر و جوانی می گویند که عقد کرده،اما هنوز دخول و عروسی نکرده است،به یک چنین کسی کلمه ی«بکر» را به کار می برند.

بنابراین؛ ما باید فرق بگذاریم بین بکر لغوی و بکر اصطلاحی، اتفاقاً روایات را که می خوانیم قول دوم را تایید می کنند،یعنی بکر کسی است که:« عقد و لم یدخل».

ص: ۵۱۱

ادلّه ی قول اول

ادله ی قول اول که می گوینـد مطلق و اعم است، دوت روایت است که به اطلاقش تمسک کرده انـد و آن دو روایت عبارتند از:

۱: صـحیحه الحلبی عن أبی عبد الله علیه السـلام قال:«النفی من بلده إلی بلده، و قد نفی علی علیه السـلام رجلین من الکوفه إلی البصره» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۷ من أبواب حد الزنا، الحدیث۱.

به اطلاق این حدیث تمسک کرده اند و گفته اند در این حدیث ندارد که «أملك»، یعنی معقوده داشته باشد.

۲: صـحیحه أبی بصـیر قـال: سـألت أبا عبـد الله علیه السـلام عن الزانی إذا زنی، أینفی؟ قال: « نعم من الّتی جلـد فیها إلی غیرها» همان مدرک، حدیث ۲.

به این دو اطلاق تمسک کرده اند، ولی «أنتم خبیر» که این اطلاق ها در مقام بیان نیستند، اینها در مقام بیان این هستند که نفی می شود، اما اینکه منفی چه کسـی است، آیا هر جوان است یا جوانی که «أملك»، یعنی چیزی زیر مشـتش باشد که بتواند رفع عطش کند،این دو روایت در مقام بیان نیستند. متاخرین از علما دقت بیشتری کرده اند، چون غالباً قدما به این اطلاقات تمسک می کردند، زیرا آنان در اطلاق در مقام بیان بودن را شـرط نمی دانسـتند، یعنی توجه نداشـتند، ولی اخیراً مانند مرحوم شـیخ و قبـل از شـیخ بـا دقت بیشتری به مسـئله نگـاه کردنـد و به این نتیجه رسـیدند که اطلاـق در جـایی است که متکلم در مقام بیان باشد،این در مقام بیان این است که هر جوان یا جوان خاص، مثلًا اگر مولا بگوید: «الغنم حلال»، آیا شما می توانید تمسک به اطلاـق کنیـد و بگوییـد غنم غصبی هم حلاـل است یـا غنم موطوئه نیز حلاـل است؟ نه! چرا؟ چون «الغنم حلاـل» در مقام بیان حکم طبیعت است،اما اینکه این طبیعت حالاتی دارد، در تمام حالات حلال است، در مقام بیان تمام حالات نیست ولذا در این دو روایت که تمسک به اطلاق شـده است و می گویند هر زانی را باید تبعید کنیم کافی نیست، بر خلاف روایت دیگر که آن را مقید می کند و می گوید آن فردی که «أملك»، یعنی زیر دستش یک چیزی باشد.

أدلّه ی قول دوم

اما قول دوم، و یدل علی القول الثانی- أعنی اختصاص التغریب بم أملک بروایات منها:

۱: روی محمد بن قیس عن أبی جعفر علیه السلام قال: «قضی أمیر المؤمنین علیه السلام إلی أن قال:و قضی فی البکر و البکره إذا زنیا جلده مائه و نفی سنه فی غیر مصرهما و هما اللذان قد أملکا و لم یدخل بها» همان مدرک، الحدیث۴.

این روایت می گوید جوانی که معقوده داشته باشد نه هر جوانی.

البته این روایت یک اشکالی دارد و آن این است که نفی بلد و تبعید برای زن هم آمده است و حال آنکه اجماع داریم که زن نفی بلد نمی شود.

۲: روی یونس عمن روی عن زراره عن أبی جعفر علیه السلام قال: «المحصن یرجم، و الذلی قد املک و لم یدخل بها فجلد مائه و نفی سنه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۷ من أبواب حد الزنا، الحدیث۶.

این روایت اشکالش از حیث ارسال است، چون می گوید:« عمن روی»، پس چه کنیم؟ روایات اول در مقام بیان نبود، این روایات که در مقام بیان هستند،باز هم اشکال دارد، اولی اشکال مضمونی دارد، چون زن را هم عطف کرده است، دومی اشکال سندی دارد، پس چه کنیم؟ می رویم سراغ اصل، اصل این است که : «الأصل فی الحدود درأ الحدود بالشبهات»، این یک ا صلی است که فقها در همه جا تمسک می کنند ولذا ناچاریم که بگوییم نفی مال «قد أملک» است،اما «إذا لم یملک»، در این صورت نفی و تغریب نیست. اشکال اولی اشکال در اطلاق است، دومی یکی اشکال در مضمون است، سومی هم اشکال سندی دارد، پس هردو طرف از حجیت ساقط می شوند، از این رو ناچاریم که ما به قاعده اولیه عمل کنیم بنام:« درأ الحدید بالشبهات».

ص: ۵۱۳

ما هو المراد من البلد الذی ینفی منه؟

حال که قرار شد این جوان راتبعید کنیم، از کجا باید تبعید کنیم،آیا میزان بلد الزنا است، یعنی در آن شهری که زنا کرده است،یا میزان وطنش است، یعنی جایی که در آنجا متولد شده یا میزان آن شهری است که شلاقش زده اند، از کدام یکی از این شهر ها تبعید بشود؟

«روایات» سومی را می گویند، یعنی شهری که حاکم شرع در آن شهر اقامه حکم کرده است، در آن شهر نباید یکسال زندگی کند، قهراً اگر برود در وطنش اشکال ندارد،یا اگر در شهری برود که در آنجا عمل زنا را مرتکب شده، ولی نباید در آن شهر باشد که صد تازیانه در آنجا خورده است، مگر اینکه کسی بگوید بلدی که تازیانه می خورد، همان بلد زناست، ولذا نباید بگذاریم که در بلد زنا زندگی کند، اگر واقعاً بلد جلد غیر از بلد عمل زنا باشد، در بلد عمل هم نرود.

البته روایات می گویند: «بلد الجلد»، یعنی در آنجا که تازیانه خورده، نباید یکسال زندگی کند، اما اگر بلدی که در آنجا متولد شده است برود یا در جای برود که در آنجا عمل را مرتکب شده است اشکالی ندارد.

ولی این احتمال است که غالباً نود در صد،بلد الجلد با بلد الزنا یکی هستند، ولذا بعید است که ما بگوییم از بلد جلد نفی کنیم و برود در آن بلدی که عمل منکر را مرتکب شده است.

روایات

۱: صحیح أبی بصیر :« نعم من الّتی جلد فیها إلی غیرها» الوسائل: ج ۱۸، الباب۲۴ من أبواب حد الزنا، الحدیث۲.

ص: ۵۱۴

۲.موثقه سماعه:« فإنّما علی الإمام أن یخرجه من المصر الّذی جلد فیه » همان مدرک،الحدیث۲..

۳. روایه أخری عنه :« ینبغی للإمام أن ینفیه من الأرض الّتی جلد فیها إلی غیر ها » همان مدرک،الحدیث۳.

حتی اگر این آدم عمل زنا را در بیابان هم انجام داده باشـد، باز هم باید از آنجا تبعید بشود مانند عشائری که در بیابان زندگی می کنند. ملاک حکم همین است.

ولو زنی فی فلاه فالظاهر اجراء الحکم لأن المصلحه فی العقوبه و التأدیب.

پس معلوم شـد کـه مراد از بکر،بکر لغـوی نیست، بکر لغـوی فقـط جلـد است،این بکر خاصـی است که زن دارد،امـا نزدیکی نکرده، شـلاق می خـورد، تبعیـد می شـود و علاـوه براین دو، سـرش را نیز می تراشـند، یعنی جزّ الشـعر، «جزّ» به معنـای حلق و تراشیدن موی سر است، سر تراشیدن یکنوع اهانت حساب می شود.

یک روایت داریم که آقایان با آن استدلال می کنند بر حرمت ریش تراشی،می گویند «حلق اللحیه مثله» ولذا می گویند ریش تراشی نیز حرام است.

ولی ما گفتیم این روایت دلالت ندارد، این «مثله» مثل سر تراشیدن ماست که آدم زانی را سر می تراشیم، در بعضی از جاها در زمان های سابق اگر می خواسـتند به کسـی توهین کنند، ریشـش را می تراشـیدند، حضـرت می فرماید این ریش تراشـی حرام است، «حلـق اللحیه مثله، نه هر حق اللحیه، بلکه حلق اللحیه ای که در دادگـاه می کردنـد، ریش را می تراشـیدند، حضـرت می فرمایـد:این «مثله» است،« إیّاکم و المثله و لو بـالکلب العقیر»، بنابراین، آن روایت دلالت بر حرمت ریش تراشـی نـدارد، ریش تراشـی حرام است، دلیـل هم دارد، ولی این دلیلش نیست، پس گـاهی برای اهانت سـر را می تراشـند و گاهی ریش را، ، آدم بکر،یعنی جوانی که زن دارد ولی هنوز نزدیکی نکرده، صـد تازیانه می خورد، تبعید هم می شود، سـرش را هم می تراشـند تا یکنوع و ادب برایش باشد.

ص: ۵۱۵

جزّ الشعر و حلقه

هذا کلّه حول التغریب ، و إلیک الکلام فی جزّ الشعر و حلقه و یدّل علیه ما رواه حنان قال سأله رجل أبا عبد الله علیه السلام و أنا أسمع عن البکر یفجر و قد تزوّج ففجر قبل أن یدخل بأهله؟، فقال : «یضرب مائه و یجزّ شعره وینفی من المصر حولاً و یفرّق بینه و بین أهله » الوسائل: ج ۱۸، الباب۷ من أبواب حد الزنا، الحدیث۷..

و نظیره ما رواه علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیه السلام قال:

سألته عن رجل تزوّج امرأه و لم یدخل بها، فزنی ما علیه؟

و نظیره ما روه علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیه السلام قال :سألته عن رجل تزوج امرأه و لم یدخل بها ، فزنی ما علیه؟

قال :« یجلد الحد و یحلق رأسه ، و یفرق بینه و بین أهله ، و ینفی سنه» همان مدرک،الحدیث۸.

و علی الروایتین فالحلق یختص بمن أملک .

هذا کله حول حد الرجل.

حدّ المرأه

حد زن فقط صد تازیانه است بدون اینکه نفی بلد بشود یا سرش را بتراشند، یعنی در حد زن، نفی بلد و سر تراشیدن نیست. چرا؟به دو دلیل، یکی اینکه اگر زن تبعید کنند، این خودش فساد دارد و در واقع دفع فاسد به افسد می شود، دلیل دیگرش آیه مبارکه: «فعلیهنّ نصف ما علی المحصنات من العذاب» است. ضمیر«فعلیهنّ» بر می گردد بر کنیز ها، مراد از «المحصنات» حرائر و آزاد هستند در مقابل کنیز. اگر امه زنا کرد،«فعلیهنّ نصف ما علی المحصنات من العذاب، أی من الحدّ»

ممکن است کسی سوال کند که این آیه چطور دلالت دارد که زن آزاد تبعید نمی شود؟ چون می گوید عذاب امه و کنیز، نیمی از عذاب حرّه و آزاد است،یعنی به قرینه، چون اتفق الفقهاء علی أنّ الأمه لا_ تنفی، پس وقتی امه لا تنفی، قهراً زن آزاد هم لا تنفی، چون اگر زن آزاد «تنفی سنه» باشد، باید کنیز هم شش ماه تبعید بشود زیرا عذاب کنیز، نیمی از عذاب زن آزاد است، و حال آنکه در کنیز همه فقها اتفاق نظر دارند که کنیز نه رجم دارد، نه تغریب و نه جلد، پس چون در کنیز تبعید نیست، باید در حرائر هم بگوییم تبعید و تغریب نیست، و الا اگر بگوییم در حرائر تبعید است،باید بگوییم نصفش هم در کنیز است.

أما المرأه فیحکم علیها بجلد مائه بلا أشکال لقوله سبحانه: «الزانیه و الزانی فاجلدوا کلّ واحد منهما مائه جلده» و أما الجزّ و الحلق فلیس حدّاً للمرأه، لا ختصاص ما دلّ علیه بالرجل.

پس دو دلیل بر عدم تبعید و تغریب در زن پیدا کردیم، یکی اینکه تبعید زن، دفع فاسد به افسد است، ثانیاً آیه مبارکه هم دلالت بر این می کند که زن تبعید ندارد.

إنّما الکلام فی التغریب، فهل تغرب المرأه أو لا؟

قال الشیخ فی الخلاف: و إن کان انثی لم یکن علیها تغریب. و به قال مالك و استدل علیه أیضا بقوله تعالی:(فعلیهن نصف ما علی المحصنات من العذاب) فلو کانت المرأه الحره یجب علیها التغریب لکان علی الأمه نصفها ، و قد أجمعنا علی أنه لا تغریب علی الأمه لقوله :« إذا زنت أمه دحدکم فلیجلدها » .

ص: ۵۱۷

و قد تضافرت الروایات علی أن الأمه تجلد نصف الحد فقط ، نظیر :

۱. روی برید العجلی عن أبی عبد الله فی الأمه تزنی ، قال :« تجلد نصف الحدّ، کان لها زوج أو لم یکن » .

۲. روی زراره عن الحسن بن السری عن أبی عبد الله قال :« إذا زنی العبد و الأمه و هما محصنان فلیس علیهما الرجم إنما علیهما الضرب خمسین .... الحد ».

لو تکرر الفعل مع تکرر الحدّ

اگر مردی سه بار عمل زنا را انجام داد،آیا بار سوم کشته می شود یا بار چهارم؟

یک روایت داریم به صورت کلی که می گوید «أصحاب الکبائر إذا أقیم علیهم الحدّ یقتل فی الثالثه».

ولی در زنا روایت خاصه داریم که در زنا حتماً چهارم باشد.

بنابراین، مانع نـدارد که هم قاعده درست باشد و هم حدیث، قاعده همان است که «أصـحاب الکبائر إ ذا أقیم علیهم الحدّ یقتل فی الثالثه»،اما در زنا روایت خاصه داریم که در رابعه کشته می شود به وسیله روایت دوم،روایت اول را مقید می کنیم.

لو تکرر من الحرّ ، الزنا فأقیم علیه الحدّ مرتین، قال المحقق : قتل فی الثالثه ، و أضاف : و قیل فی الرابعه و هو أولی .

و قد تکرر هذا الفرع من المحقق فی مواضع متعدده ، کما سـیوافیک ، و الدلیل فی جمیع الموارد واحد ، سواء قلنا بأنه یقتل فی الرابعه أو یقتل فی الثالثه ، و إلیک دلیل القولین :

أما الأول :– أعنی یقتل فی الثالثه فدلیله صحیح یونس عن الإمام الکاظم قال :

« أصحاب الكبائر كلّها إذا أقيم عليهم الحدّ مرتين قتلوا فی الثالثه » . اما در زنا روايت خاصه داريم.

و أما الثانی: فهو القول بتخصيص الضابطه فی الزنا لموثق إسحاق بن عمار عن أبی بصير قال : قال أبو عبد الله عليه السلام:

«الزانی إذا زنی يجلد ثلاثاً و يقتل فی الرابعه » يعنی إذا جلد ثلاث مرات يقتل فی الرابعه».

بنابراين، اگر آدمی سه بار روزه ی خود را خورد، «يقتل فی الثالثه»، چون قانون کلی است که:«أصحاب الکبائر إذا أقيم عليهم الحدّ يقتل فی الثالثه» منتها به شرط اينکه حد جاری بشود، اما در زنا بايد رابعه باشد. اينکه در زنا در مرتبه چهارم کشته می شود يک مويد ديگر هم دارد و آن اين است که مملوک در مرتبه ی هشتم کشته می شود(يقتل فی الثامنه) وقتی مملوک هشتم شد،حرّ می شود چهارم، چرا؟ به جهت اينکه هميشه نصف است.

و يدل عليه أيضاً ما رواه الصدوق بأسانيده عن محمد بن سنان عن الإمام الرضا فيما کتب إليه : « و عله القتل بعد إقامه الحدّ فی الثالثه علی الزانی و الزانيه لا ستخفافهما و قله مبالاتهما بالضرب حتی کأنه مطلق لهما ذلک، و عله أخری أن المستخف بالله و بالحد کافر ، فوجب عليه الحد لدخوله فی الکفر .

و يؤيده أن المملوک إذا أقيم عليه الحد سبعاً قتل فی الثامنه ».

فبما أن حدّ المملوک علی الضعف من حد الحر فيکشف قتله فی الثامنه أن الحرّ يقتل فی الرابعه.

حد الحامل

اگر زن حامل عمل زنا را انجام داد، ابداً حد جاری نمی شود، چرا؟ جمعاً بين الحدّين، حتی بعد از وضع حمل نيز حد جاری نمی شود،چون بچه بايد از او شير بخورد.

بله! هر وقت بچه از او بی نیاز شد، آن وقت حد جاری می شود.

اتفقت كلمتهم على أن الحد لا ـ يقام على الحامل حتّى تضع و على قول حتى ترضع الولد إن لم يكن تتفق له مرضعه. اگر مرضعه پیدا نشود.

فإذا لا ـ فرق فى المنع من إقامه الحدّ بين أن يكون جلداً أو رجماً مراعاه لحق الولد، فإنّه لا سبيل عليه، ثمّ إن كان للولد من يرضعه و يكفّله أقيم عليها الحد ولو رجماً، بعد شربه اللبأ لباء، به اولین شیری می گویند که مادر بعد از وضع حمل به بچه ی خود می دهد، سابقاً دکتر ها معتقد بودند که اگر بچه لباء را نخورد،می میرد، ولذا می گویند بگذارید که آن شیر را بخورد و سپس اجرا حد کنید-.

حکم زنای مریض و مستحاضه کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم زنای مریض و مستحاضه

یکی از دلائل انعطاف اسلام در اجرای سیاسیاتش همین مسائلی است که الآن می خوانیم و هر کدام از اینها می تواند برای ما یک منبری باشد و یک سخنرانی را تشکیل دهد، و آن این است که اگر «زانیه» مریض است یامستحاضه و یا حائض،و سه حالت بیشتر ندارد، یعنی یا مریض است یا مستحاضه، و یا حائض، (حکم المریض و المستحاضه رجماً و جلداً).

و هر سه حالت دو حکم دارد،یعنی گاهی مشمول رجم است و گاهی مشمول جلد، اگر مشمول رجم باشد، «لا ینظر» یعنی صبر نمی کنند. چرا؟ چون صبر اثری ندارد و بالاخره آخرش قتل است.

خلاصه اگر زانیه مریض است یا مستحاضه، و یا حائض، این دو حالت دارد:

ص: ۵۲۰

الف: اگر واقعاً مشمول رجم است، صبر کردن معنا ندارد که طرف بهبودی پیدا کند یا خونش قطع، و پاک بشود.

ب: اما اگر مشمول رجم نیست بلکه مشمول جلد است،اینجا اسلام اجازه نمی دهد که در این حالت جلد را بر این آدم اجرا کنید.

چرا؟ چون یکی از دو اشکال را دارد، یا بیمار می شود یا بیماری او شدت پیدا می کند، البته این عرائضی که من بیان کردم مال مریض است و مستحاضه، ولی مرحوم جواهر و دیگران می گویند حائض مرض نیست فلذا در حائض صبر کردن لازم نیست.

ولی من در این استثناء آقایان تعجب می کنم، زیرا حیض خودش یکنوع بیماری است،از این رو قرآن می فرماید:«یسئلونک

عن المحیض قل هو أذاً».

بنـابراین، من در نوشـتن حـائض را جـدا کردم،ولی امروز وقتی دو مرتبه مطـالعه کردم،دیـدم که حـائض هم حکم همین هـا را دارد.

پس اگر رجم باشـد، در هیچکـدام از اینها صبر لازم نیست، چون صبر بی فائـده است،اما اگر جلد باشد،در هر سه باید بگوییم صبر بکننـد،یعنی هم در مریض صبر کننـد و هم در مستحاضه و هم در حائض، چرا؟ چون طرف یا بیمار می شود و یا بیماری او شدت پیدا می کند، این تجزیه و تحلیل فقهی است،علاوه براین، روایاتی هم بر این مسئله دلالت دارد.

روایات

إذا زنی المریض و المستحاضه عن احصـان یرجمـان، لقول :« لیس فی الحـدود نظر سـاعه»، أضف إلی ذلک عـدم الفائـده فی الانتظار فإنهما علی کل تقدیر یقتلان .

و أما لو زنیا لا عن إحصان ، فلا یجلدان توقیًا من السرایه و الموت .

ص: ۵۲۱

و یدل علی تأخیر الجلد ما یلی :

۱. روی السکونی عن أبی عبد الله علیه السلام قال :« أتی أمیر المؤمنین علیه السلام برجل أصاب حدّاً و به قروح (دمل و زخمی که در بدن انسان پیدا می شود) فی جسده کثیره، فقال أمیر المؤمنین علیه السلام :أقرّوه – او را نگهدارید– حتی تبرأ، لا تنکؤها علیه فتقتلوه» کلمه ی «نکأ» در لغت عرب به معنای پوست کندن است،می گویند نکئت القرحه، أی قشر قبل أن تبرأ، یک موقع قرحه بهتر می شود، خود پوست می افتد، یک موقع قبل از آنکه خوب بشود، خودمان پوستش را بکنیم، نکأ به معنای کندن پوست است أقرّوه – او را نگهدارید– حتی تبرأ، لا تنکؤها علیه فتقتلوه».

۲. خبر مسمع بن عبد الملک عن أبی عبد الله علیه السلام:« أنّ أمیر المؤمنین أتی برجل أصاب حدّاً و به قروح و مرض و أشباه ذلک(مانند مستحاضه) فقال أمیر المؤمنین : أخرّوه حتّی یبرأ، لا تنکأ قروحه علیه–پوستش کنده نشود– فیموت، و لکن إذا برء حدّدناه».

البته مستحاضه هم در اشباه ذلک داخل است، ولی مستحاضه هم روایت دارد.

۳:و یدّل علی حکم المستحاضه ما رواه السکونی عن أبی عبد الله علیه السلام قال :« لا یقام الحدّ علی المستحاضه حتی ینقطع الدّم عنها» البته همه ی اینها در جایی است که جلد باشد و در غیر جلد، انتظار معنا ندارد، این روایات هر چند اطلاق دارند، یعنی هم رجم را می گیرد و هم جلد را، ولی ما گفتیم که در رجم فایده ندارند. باز ما در این مسئله توسعه می دهیم گاهی از اوقات طرف بیمار است و اگر شلاق بزنیم، بیماریش افزایش پیدا می کند، و گاهی بیماری پیدا می کند،فرق نمی کند بین ایجاد بیماری و بین سرایت و افزایش بیماری.

خلاصه اگر فقیه این روایات را ببیند،همه ی صور را می تواند خودش درک کند.

مرحوم محقق یک مسئله را مطرح کرده است و فرموده:«و إن اقتضت المصلحه التعجیل، ضرب بالضغث المشتمل علی العدد- اگر مصلحت ایجاب کند که ما این حد را زودتر بزنیم، یعنی از یک طرف مصلحت می گوید که این حد را زودتر جاری کنید، از طرف دیگر این آدم مریض است و نباید او را در این حال شلاق زد.

ممکن است کسی سوال کند چطور می شود مصلحت ایجاب می کند که حد را زدوتر جاری کنیم ؟

فرض کنید که یک خونی بین دو طائفه است،اگر ما این را عقب بیندازیم، ممکن است بین دو طائفه آتش جنگ روشن بشود، از این طرف این آدم مریض است و باید صبر کنیم، از آن طرف هم مصلحت ایجاب می کند که ما اجرا حد کنیم تا آتش فتنه خاموش بشود.

مرحوم جواهر در شرح این عبارت می فرماید: «و لو اقتضت المصلحه و کان البرء غیر متوقع»، می گوید اگر امید به خوبی نیست،اما مصلحت هم ایجاب می کند که حد را اجرا کنیم، چه کنیم؟ می رویم صدتا چوب را می گیریم و آن را دو بسته می کنیم، یعنی پنجاه دانه را در یک بسته و پنجاه دانه دیگر را در بسته ی دیگر قرار می دهیم و با هر کدام یکبار می زنیم که در نتیجه می شود صد تازیانه و شلاق.

سوال من این است که آیا عبارت شرائع را خوب معنا کرده، یا اینکه بگوییم عبارت در جایی است که «و کان البرء متوقعاً»، منتها یکماه طول می کشد که برء و بهبودی برایش حاصل بشود، از آن طرف هم مصلحت ایجاب می کند حد را هر چه زودتر اجرا کنیم، ایشان می گوید غیر متوقع، ولی من در شرح نوشتم «إذا کان البرء متوقعاً»، اما مصلحت ایجاب می کند که حد را اجرا کنیم، چرا؟ بخاطر اینکه آتش فتنه را بین دو طائفه خاموش کنیم.آیا چنین قانونی در دنیا است،مریض است، باید حکم اجرا بشود، توان ندارد،مصلحت هم هست، اسلام به آن صورت اکتفا می کند، و می گوید صد دان چوب را به دو بسته تقسیم کن و با هر کدام یک مرتبه بزن، به این صورت صد شلاق کامل شده است، کما اینکه حقتالی این جریان را در باره ایوب دارد و اتفاقاً در حدیث ما نیز آمده است که اگر طرف مریض است و نمی توانیم حد را اجرا کنیم، از آن طرف هم مصلحت ایجاب می کند که حد را اجرا کنیم، یک نفر آمد و از حضرت پرسید، حضرت فرمود این مسئله از خودت است یا کسی از تو سوال کرده؟

گفت یک نفر سنی به من گفت که از شما سوال کنم، حضرت فرمود این را از قرآن استفاده می کنیم که می فرماید:

«و خذ بیدک ضغثاً فاضرب به و لا تحنث» ص:۴۴.

روایت

۱. روی یحیی بن عباد المکی قال : قال لی سفیان الثوری- سفیان ثوری از فقهای عصر امام صادق علیه السلام- ، إنّی أری لک من أبی عبد الله علیه السلام منزله فسله عن رجل زنی و هو مریض ، إن أقیم علیه الحدّ مات ، ما تقول فیه؟ فسألته ، فقال :

« هذه المسأله من تلقاء نفسک؟ یعنی این سوال مال خودت است؟ أو قال لک إنسان أن تسألنی عنها »؟ فقلت : سفیان الثوری سألنی أن أسألک عنها؟ فقال أبو عبد الله علیه السلام :« إنّ رسول الله أتی برجل احتبن (احتبن،اصلش حبن است، حبن این است که شکمش ورم و باد کند) مستسقی البطن ، قد بدت عروق فخذیه، و قد زنی بامرأه مریضه فأمر رسول الله بعذق(چوب) فیه شمراخ(چند شاخه دارد) ، فضرب به الرجل ضربه ، و ضربت به المرأه ضربه ، ثم خلّی سبیلهما ، ثم قرأ هذه الآیه «و خذ بیدک ضغثا فاضرب به و لا تحنث»

حضرت ایوب نذر کرده بود که اگر چنین و چنان بشود،صد شلاق به زنش بزند، بعداً پشیمان شد، البته زن هم نسبت به ایشان خدمت کرده بود، خداوند منان بخاطر خدمت این زن، حکم را تخفیف داد، خیال نشود که این فرار از حکم است، بلکه چون حسن سابقه داشت و شوهر را در دروان بیماری معالجه کرده بود، البته ترک اولای هم از او سر زده بود،بخاطر آن خدماتش، اسلام قائل به تخفیف شد، شمراخ، آن شاخه هاست، یک ساقه دارد و یک ترکه دارد، ترکه ها باید صدتا یا پنجاه تا باشد. لازم نیست که تک تک آنها به بدنش بخورد،(که هر گز هم نمی رسند چون روی هم قرار گرفته اند) غرض این است که قانون حفظ شود و در عین حال مقامات طرف هم محفوظ.

ص: ۵۲۴

پس حکم مستحاضه،حائض و مریض روشن است که در رجم انتظار نیست، اما در جلد انتظار است و اگر روزی مصلحت ایجاب کرد که در عین حالی که مریض است باید حد اجرا بشود، باید به همین نحو عمل شود که بیان شد.

الجنون الطارئ علی الحدّ

بحث دیگر این است که اگر کسی بعد از زنا دیوانه شد، آیا حد از او ساقط است یا نه؟

به بیان دیگر آیا جنون بعدی،حکم قبلی را ساقط می کند یا نه؟

اگر جنونش مطلق است،ساقط نمی شود،اما اگر جنونش اداوری است،باید صبر کنیم،موقعی که سر حال می آید حد را اجرا کننم.

البته در نظر آقایان خیلی بعید است که آدمی که عاقل بوده و بعداً دیوانه شده است، چرا ما حد را اجرا کنیم؟

جوابش این است که هدف از حد تنها آزار و ایذاء طرف نیست بلکه عبرت دیگران هم است، «و لیشهد عذابهما طائفه من المؤمنین».

بنابراین، هدف این است که اسلام نسبت به قوانین خود پایبند است حتی و اگر مجنون هم بشود،از قانون خودش نمی گذرد تا عبرت برای دیگران باشد.

لو وجب الحدّ ثم جنّ أو ارتدّ ، لا یسقط الحدّ رجماً کان أو جلداً، لسبق سبب الحدّ علی الجنون، مضافاً إلی صحیحه أبی عبیده عن أبی جعفر علیه السلام فی رجل وجب علیه الحدّ، فلم یضرب حتی خولط(قاطی کرده) ، فقال :« إن کان أوجب علی نفسه الحد و هو صحیح لا عله به من ذهاب عقل ، أقیم علیه الحدّ کائناً ما کان».

البته اگر جنونش ادواری است، باید صبر کنیم تا اینکه خوب بشود، آنگاه اجرای حد کنیم.

إقامه الحد فی شدّه الحرّ و البرد

مسئله ی دیگر این است که باید اجرای حد در هوای معتدل باشد، یعنی نه در سرمای گزنده باشد و نه در گرمای کشنده،بلکه در هوای معتدل اجرا بشود، فلذا اجرا آن در صبح زود بسیار بد است، یا در هوای بسیار گرم هم نباید حد جاری بشود. باید هوا متناسب باشد،در عین اینکه اجرای حد بشود، باید انسانیت و حقوق انسان هم رعایت بشود. اتفاقاً در این زمینه روایت نیز داریم.

و یدّل علیه خبر هشام بن أحمر عن العبد الصالح(موسی بن جعفر) علیه السلام قال:

« کان جالساً فی المسجد و أنا معه، فسمع صوت رجل یضرب صلات الغداه فی یوم شدید البرد، فقال: ما هذا؟ قالوا رجل یضرب، فقال: «سبحان الله! فی هذه الساعه إنّه لا یضرب أحد فی شیء من الحدود فی الشتاء إلّا فی أحرّ ساعه من النهار، و لا فی الصیف إلّا فی أبرد ما یکون من النهار».

خلاصه اسلام می خواهد دوتا فشار بر او وارد نشود، هم فشار شلاق و هم فشار سرما و یا گرما، چه بسا ممکن است که این فشار ها سبب تولید مرض و بیماری بشود. تنها شلاق ایجاد مرض نمی کند، اما هنگامی که با سرما همراه شد، ایجاد مرض می کند، ما حق نداریمم از حد خود مان تجاوز کنیم، «تلک حدود الله فلا تعتدوها».

إقامه الحدود فی أرض العدو

فرض کنید مسلمانان به سوی جهاد رفتند و شهری را از کفار گرفتند، کفارّ آن طرف است و ما در این طرف واقع شده ایم، در این میان یک نفر سرباز عمل منکر و زنا را انجام داد، اسلام می گوید در سر زمین دشمن حد جاری نکنید، چرا؟ چون سبب می شود که این شخص بعد از حد به دشمن بپیوندد، بلکه صبر کنید که در سر زمین خود بیاید و در آنجا اجرای حد کنید.

روایت

غیاث بن إبراهیم، عن جعفر، عن أبیه عن علی علیه السلام أنّه قال: «لا أقیم علی رجل حدّاً فی أرض العدو حتّی یخرج منها مخافه أن تحمله الحمیه (تعصب) فیلحق بالعدو».

حکم من التجأ إلی الحرم

اگر کسی در جد ه عربستان زنا کند و سپس به حرم برود و در آنجا پناهنده شود، می فرماید اگر این آدم در خارج از حرم گناه کرد، و سپس پناه به حرم ببرد، در حرم بر این آدم حد نمی زنند، چرا؟ احترام زمین را حفظ می کنند، حرم احترام دارد و باید صبر کنند ، بلکه به این آدم آب و غذا نمی دهند، تا ناچار بشود و از حرم بیرون بیاید و آنگاه حد را بر او جاری می کنند.

اما اگر کسی در خود حرم گناه کرد، در اینجا می شود حد را حتی در حرم جاری کرد، چون با این کارش احترام حرم را از بین برده است و در این زمینه روایت هم داریم:

«لو أنّ رجلًا دخل الکعبه فبال فیها معانداً أخرج من الکعبه و من الحرم و ضربت عنقه».

این مسئله بر خلاف آن است که ما گفتیم، چون ما گفتیم اگر در حرم مرتکب گناه شد، در حرم کشته می شود، ولی این عکس گفته ی ما را می رساند فلذا ناچاریم بگوییم مراد از این حرم، حرم مکه است، یک حرم کلی داریم و یک حرم مکه، مکّه برای خودش یک حرم خاصی دارد، از مکه بیرون می روند و در حرم چهار فرسخی آن گردنش را می زنند.

من اجتمع فیه حدّان أو حدود

ص: ۵۲۷

اگر کسی دو حد بر گردنش آمده است،چگونه این حد ها را اجرا کنیم؟

اگر در عرض هم هستند، فرض کنید هم غصب کرده و هم زنا مجرد را مرتکب شده است، زنای مجرد حدش صد تازیانه است،غصب هم هشتاد تازیانه است، اینها در عرض هم هستند، در اینجا هر کدام را که خواستند مقدم می کنند، هر چند بعضی ها گفته اند حقوق الله مقدم است و بعضی هم عکس این را گفته اند، یعنی حقوق الناس مقدم دانسته اند.

پس اگر عرض هم هستند، جای بحث نیست، «إنّما الکلام» اگر در طول هم هستند، فرض کنید سرقت کرده، غصب کرده، زنای محصنه را هم مرتکب شده است، چه کار کنیم، غصب کرده، هشتاد تازیانه دارد، سرقت کرده، دستش را می برند، زنای محصنه را مرتکب شده است، رجم می کنیم، الجمع مهما أمکن أولی من الطرح

اول دستش را می برند، یا اول شلاقش می زنند، بعد دستش را می برند و سپس رجم می کنند، تا بتواند جمع کنند که اینها بهم نخورد، عرض کردیم اگر اینها در عرض هم باشند، آنجا فرق نمی کند هر کدام را که خواستند مقدم می کنند هر چند بعضی ها می گویند حقوق الناس که غصب است مقدم بر چیز دیگر است.

اما اگر اینها قابل جمع نباشد، به گونه ای که اگر رجم را انجام بدهیم، بقیه سالبه به انتفاء موضوع می شود، پس باید (مهما أمکن) به گونه ای شروع کنیم که موضوع از بین نرود.

قال الشیخ: من اجتمع علیه حدود أحدها القتل، بدأ أوّلاً بما لیس فیه القتل، ثمّ قتل مثلًا أن یکون قتل و سرق و زنی و هو غیر محصن، أو قذف،یجلد أوّلاً للزنا أو للقذف ثمّ تقطع یده للسرقه، ثمّ یقاد منه للقتل»

ص: ۵۲۸

مرحوم محقق نیز همین را می گوید، روایات هم همین را می گوید:

للصحاح المستفیضه و غیرها من المعتبره فی رجل اجتمع علیه حدود فیها القتل، قال علیه السلام: «یبدأ بالحدود الّتی هی دو القتل، و یقتل بعد»

علی أی حال تا جایی که جمع ممکن است باید جمع کرد.

عبارت شیخ مفید

قال الشیخ المفید: و إذا قامت البیّنه علی رجل حرّ مسلم بالزنا أو أقرّ بذلک علی نفسه و کان محصناً وجب علیه جلد مائه ثمّ یترک حتی یبرأ جلده، ثمّ تحفر له حفیره إلی صدره».

چرا اینها جمع شده اند، این آدم یک زنای محصنه که بیشتر نکرده است، در عین حال می گوید هم شلاق می زنیم و هم رجم می کنیم، چرا هم شلاق می زنند و هم رجم،؟ چون «زانی و مزنی بها» شیخ و شیخه هستند،عبارت مرحوم مفید را باید حمل کنیم بر شیخ و شیخه.

عمده دلیلش همان است که عرض کردیم، الجمع مهما أمکن،ما باید جمع بین احکام کنیم، اگر اجرای یک حکم، سبب انهدام موضوع می شود، قاضی یک چنین حقی را ندارد که اعدام موضوع کند.

گاهی می گویند علت اینکه اول جلد و تازیانه می زنیم و سپس رجم می کنیم، این است که بیشتر عذاب ببینند، چون اگر یکباره اعدام کنیم، عذابش کمتر است، اما اگر اول جلد بزنیم و سپس رجم کنیم، عذابش بیشتر است.

ولی این دلیل یک دلیل روز پسند نیست، ما خیلی دشمنی با این آدم نداریم، عمده همان است که من گفتم، یعنی ما در اینجا در مقابل دو خطاب قرار گرفته ایم، اسلام می گوید هم رجم کن و هم جلد، و ما باید زمینه را به گونه ای ترتیب بدهیم که هردو انجام بگیرد.

ص: ۵۲۹

حالا اگر آمدیم شراب هم خورده، تهمت هم زده است، حد شراب هشتاد تازیانه است، تهمت نیز هشتاد تازیانه، در اینجا کدام مقدم است؟

می گوید حقوق الناس مقدم بر حقوق الله است.

چگونگی و کیفیت رجم کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: چگونگی و کیفیت رجم

دقت های که در این مسئله صو رت گرفته، حاکی از این است که اسلام نسبت به مسائل حدود (که از مسائل بسیار مهم است و با جان و عرض مردم سر و کار دارد) دقت بیشتری کرده است و حال آنکه در جاهای دیگر و قوانین دیگر این اندازه دقت ها به کار نرفته است.

بنابراین، بحثی که اکنون می خواهیم آن را تعقیب و دنبال کنیم قابل دقت است و شرع مقدس نیز در باره آن دقت های لازم را ارائه نموده است.

به بیان دیگر جلد و یا رجم یک انسان به این سادگی و شلی هم نیست، بلکه از خود آداب وشرائطی دارد و شرع مقدس آداب و شرائطش را معین کرده. اولین بحثی که داریم این است که اگر بخواهند کسی را رجم کنند، باید مقداری از بدنش را در حفیره ای دفن کنند تا در یک محل ثابت بماند و به این سمت و آن سمت فرار نکند.

چگونگی و کیفیت رجم

حال که بناست کسی را رجم کنند، او را تا کجا زیر خاک کنند؟

به بیان دیگر «رجم» برای خودش دفن و حفر می خواهد و غرض از دفن و حفر هم این است که این آدم در یک محل و مکان ثابت باشد و فرار نکند، آنگاه این پرسش به ذهن می آید که تا کجا دفن کنند، آیا در این جهت بین زن و مرد تفاوتی و جود دارد یا نه؟

ص: ۵۳۰

دیدگاه شیخ طوسی

مرحوم شیخ طوسی می فرماید اگر طرف مرد است تا حقو یه خودش دفن می شود و اگر زن است تا ثديين خودش دفن می شود، «حقو» به معقد الإزار می گویند،یعنی جایی که بند شلوار است، سابقاً همه ی شلوار ها بند داشتند که آن را می بستند، و آن معقد ازار است، ولی در عصر و زمان ما که کش آمده، همه ی شلوار کش دار است و کش جای همان بند است، اگر ما

بخواهیم معقـد الإزار را به فارسـی بر گردانیم قهراً می شود همان نیم تنه انسان، پس معنایش این می شود که مرد را تا نیم تنه خاک می کنند تا نتواند فرار کند، اما اگر زن است، زن را تا پستانش زیر خاک می کنند.

دلیل مسأله

اینکه مرد را تـا حقوه اش (إلی حقویه) و زن را تا پسـتانش (إلی ثـدییها) دفن می کننـد، دلیل این فرق و تفاوت بین زن و مرد چیست؟

دلیل این مسئله روایات است، یعنی روایات در این جهت بین رجل ومرأه فرق می گذارد، و ما در این زمینه دوتا روایت داریم، یکی روایت سماعه است و دیگری روایت ابوبصیر.

۱: محمد بن یعقوب (کلینی)، عن علی بن إبراهیم، عن محمد بن عیسی بن عبید، عن یونس، عن إسحاق بن عمّار(موثقه است) عن أبی بصـیر قال: قال أبو عبد الله علیه السـلام: «تدفن المرأه إلی وسـطها بضمّ الواو و سکون السین- إذا أرادوا أن یرجموها، و یرمی الإمام ثمّ یرمی الناس بعد بأحجار صغار» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۴ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۱.

سوال

ممکن است کسی بپرسد که چرا نخست امام رمی می کنند؟

جواب

جوابش این است که اگر زنا با اقرار ثابت شده باشد، نخست امام رمی می کند(یرمی الإمام)، اما اگر با بیّنه ثابت شده است، ابتدا مردم رمی کنند و سپس امام، چون در اقرار اول امام شنیده است فلذا امام مقدم است، اما در بیّنه چون اول دیگران شنیده اند، از این رو آنان مقدم هستند.

۲: و عن علی بن إبراهیم، عن محمد بن عیسی بن عبید، عن یونس، عن سماعه، عن أبی عبدالله علیه السلام قال:

«تدفن المرأه إلی وسطها به ضم واو و سکون سین- ثمّ یرمی الإمام و یرمی الناس بأحجار صغار، و لایدفن الرّجل اذا رجم إلاّ إلی حقویه» همان مدرک، الحدث۳.

این روایت از روایت اول کاملتر است، چون روایت اولی فقط زن را گفت،اما این روایت هم زن را گفته و هم مرد را.

در مقابل این دو روایت، یک روایت دیگر داریم که کمی مشکل دارد و به حسب ظاهر معارض با آن دو روایت قبلی است.

روایت معارض

و باسناده عن یونس بن یعقوب، عن أبی مریم، عن أبی جعفر علیه السلام قال:

«أتت امرأه أمیر المؤمنین علیه السلام فقالت:إنّی قد فجرت، فأعرض بوجهه عنها فتحوّلت حتّی استقبلت وجهه فقالت: إنّی فجرت، فأعرض عنها، ثمّ استقبلته فقالت: إنّی قد فجرت، فأعرض عنها ثمّ استقبلته فقالت: إنّی فجرت، فأمر بها فحبست و کانت حاملاً، فتربّص بها حتّی وضعت، ثمّ أمر بها بعد ذلک فحفر لها حفیره فی الرّحبه و خاط علیها ثوباً جدیداً و أدخلها الحفیره إلی الحقو وموضع الثدیین و أغلق باب الرّحبه و رماها بحجر،الخ» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۶ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۵.

ص: ۵۳۲

همـان گونه از خود روایت پیـداست،این روایت معـارض بـا دو روایت قبلی است، چرا؟ چون اگر «ملاـک» حقوه است، «حقو» محل بند شلوار را می گویند و حال آنکه « ثديين» بالاتر از آن واقع شده است، فلذا این حدیث را چگونه معنا کنیم؟

توجیه استاد سبحانی برای رفع تعارض

توجیهی که به نظر من رسیده این است که در موقع رجم، شخص محکوم و مجرم را از طرف جلو وپیش روی بدن سنگ نمی زنند، بلکه سـنگ را از همیشه از پشت می زنند، آنهم سـنگ ریزه هاست نه سـنگ بزرگ، که در نتیجه از طرف عقب تا ازار می شود و از طرف جلو تا ثديين.

به بیان دیگر یکی مربوط می شود به پشت سر، دیگر مربوط است به جلو و پیش رو، فلذا من فکر می کنم که حدیث را چنین معنا کنیم، و در غیر این صورت این دو حدیث با هم متعارض می شوند، چون یک وجب یا دو و فاصـله دارد، بستگی دارد به قامت زن،اگر قامت بلندی داشته باشد فاصله بیشتر است.

بنابریـاین؛ بایـد بگوییم که حفره را می کننـد، از طرف پیش رو خاک را می برنـد بیشتر، اما از طرف پشت سـر، فقط تا انـدازه «حقو» خاک را می برنـد، نکته اش این است که چون سـنگ را بایـد از پشت سـر بزننـد، از این رو پشت سـر باید خالی باشد، سنگ را از رو نمی زنند، ولذا هر چه رو بالاتر باشد مشکلی نیست، منتها پشت سر باید تا حدی خالی باشد.

پس کیفیت حفر معلوم شد، حفر این است که حتماً باید جایی را بکنند، و سپس زن یا مرددر آن حفره و گودال وارد کنند، به گونه ای که مرد را تا ازار فرا بگیرد و زن را تا وسط.

ص: ۵۳۳

اما روایتی که جمع می کنـد بین الحقو و بین الثديين، بگوییم این راجع است به پشت سـر است، فلذا پیش رو مانع ندارد که تا ثديين باشد، اما پشت سر باید کمتر باشد.

در هر حال این روایت أبی مریم یک روایت مشکل است،که ما آن را جمع کردیم.

هرگاه مرجوم «حین الرجم» فرار کند، وظیفه چیست؟

حال اگر مرجوم یا مرجومه توانست از این حفره بیرون بیاید و فرار کند، وظیفه چیست؟ آیا حتماًباید بر گردانده شود یا نه؟

اگر با بیّنه ثابت شده باشد (إذا ثبت بالبیّنه) همگان می گویند که باید او را بر گردانند(یرجع). چرا؟ احتراماً للبیّنه.

«إنّما الكلام إذاثبت بالإقرار» در اینجا دو قول است:

الف: یک قول این است که یرجع إلی الحفیره مطلقاً.

ب: قول دیگر قول به تفصیل است و آن اینکه اگر اصابت نکرده، بر می گردانند، اما اگر اصابت کرده باشد، رهایش می کنند و بر نمی گردانند.

البته این دو قول همه اش مـدرک روائی دارنـد، پس یـک قول این است که بیّنه جای شک نیست، یعنی اگر بالبیّنه ثابت شـد، قطعاً باید بر گردانده شود (یرجع قطعاً) چون امام در آنجا حق ندارد، مردم حق دارند چون مردم بیّنه اقامه کرد ه اند.

اما در جایی که امام مسئله را شنیده است و به وسیله امام مسئله ثابت شده است، «ههنا قولان» یعنی در اینجا دو قول است:

۱: من قول اینکه «لا یرجع مطلقاً»، یعنی مطلقا بر گردانده نمی شود.

۲: و من قول اینکه اگر اصابت نکرده باشد، بر گردانده می شود(یرجع)، اما اگر چند سـنگ به او اصابت کرده و این توانسـت فرار کنـد، ما حق تعقیبش را نـداریم، یعنی اسـلام به همین مقـدار تحقیر او راضـی شـده است، حتی جناب مائز که از اصـحاب پیغمبر اکرم بود، حضـرت ایشـان را رجم کرد و او (حین الرجم) توانست از حفیره فرار کنـد، زبیر او را دنبـال کرد و با شمشـیر کشت، پیغمبر اکرم فرمود چرا چنین کـاری را کردی، او که فرار کرد و بـا فرار مسـئله تمام است، فلـذا حضـرت ناچار شـد که خون بهای او را به خانواده اش بپردازد، چرا؟ چون «فرّ من الحفیره بعد إصابه عده أحجار».

البته اینها یک دقایقی است در سیاست اسلام که در مورد اجرای حد باید خیلی دقت بشود، و اجرای آن را به دست نا اهلان نسپارند، بلکه همه چیزش باید حساب شده انجام بگیرد.

البته در قدم اول تا بتوانیم نگذاریم که حد ثابت بشود، اما اگر در هزار تا، یکی ثابت شد، قطعاً باید کسی که رجم می کند، حساب شده باشد، حفیره حساب شده باشد، ناظر ها باشند تا ببینند که:« فرّ قبل الإصابه أو فرّ بعد الإصابه»؟، یعنی باید تمام دقایق اسلام در آن رعایت بشود.

آیا دفن مرجوم واجب است یا واجب نیست؟

بحث دیگر این است که آیا دفن مرجوم یا مرجومه واجب است یا واجب نیست؟

نظریه صاحب مسالك

مرحوم مسالك می گوید دفن واجب نیست، زیرا دفن جنبه ی مقدمی دارد، بنابراین، نه حفر واجب است و نه دفن، عمده این است که طرف نتواند فرار کند.

استاد سبحانی

ولی سیره بر همان حفر و دفن است.

أمّا الأول: فیدفن الرجل إلی الحقو بکلمه واحده کما فی روایه سماعه عن أبی عبد الله علیه السلام قال:« تدفن المرأه إلی وسطها ثمّ یرمی الناس بأحجار صغار و لا یدفن الرجل إذا رجم إلّا إلی حقویه»

أمّا المرأه در آنجا سه روایت بود، یکی روایت ابوبصیر، دیگری روایت سماعه که می گفت تا سینه، سومی هم روایت أبی مریم بود که جمع کرده بود بین ازار.

و أمّا الثانی: أی إختصاص بما إذا ثبت بالبیّنه أو مطلقاً؟

آیا دفن مال مطلق رجم است خواه با بیّنه ثابت شده باشد یا بالإقرا، یا دفن مال آنجایی است که با بیّنه ثابت بشود؟

ص: ۵۳۵

علی الظاهر دفن مال مطلق رجم است خواه با بینه ثابت شده باشد یا با اقرار.

به بیان دیگر اگر بگوییم دفن واجب است، دیگر فرقی بین بیّنه و اقرار نیست.

بله! بین بیّنه و اقرار در فرار فرق است،اما در اینجا فرق نیست، چرا؟ به دلیل همان سه روایتی که خواندیم، یعنی روایت ابوبصیر، سماعه و أبی مریم، در آنجا جرم به وسیله اقرار ثابت شده بود،به دلیل اینکه خود امام پیش رو بود، یعنی ابتدا امام رجم کرد.

بنابراین؛ فرقی بین جایی که با بیّنه ثابت شده باشد و بین جایی که با اقرار ثابت شده نیست.

بله! بیّنه و اقرار در مسئله ی آینده موثر است ولی در دفن موثر نیست، اگر آن سه روایت را ملاحظه کنید، در هر سه جرم به وسیله ی اقرار ثابت شده است، چرا؟ به شهادت اینکه «الإمام أوّل من رمی» است،

روایت این است: «تدفن المرأه إلی وسطها بضمّ الواو و سکون السین- إذا أرادوا أن یرجموها، و یرمی الإمام ثمّ یرمی الناس بعد بأحجار صغار» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۴ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۱.

این دلیل بر این است که با اقرار ثابت شده است(ثبت بالإقرار)

همچنین است روایت سماعه که گفت:

« تدفن المرأه إلی وسطها به ضم واو و سکون سین- ثمّ یرمی الإمام و یرمی الناس بأحجار صغار، و لایدفن الرّجل اذا رجم إلاّ إلی حقویه» همان مدرک، الحدیث۳.

حتی روایت أبی مریم با اقرار ثابت شد، چون روایت أبی مریم در باره زنی بود که حضرت آمد و چهار بار اقرا کرد،

بنابراین، لا فرق بر اینکه دفن کنیم إذا ثبت بالإقرار، أو بالبیّنه، پس دو مسئله را تمام کردیم که عبارت بودند از:

الف) کیفیه الدفن،

ب) لا فرق فی وجوب الدفن بین ما ثبت بالإقرار أو ثبت بالبیّنه.

به دلیل اینکه در این روایات دفن هست، و بالإقرار ثابت شده است،چرا؟ به شهادت اینکه خود امام در رجم پیش رو بوده است.

مسئله ی بعدی این است که آیا فرار کرد، تکلیف چیست؟ در آنجا ما دو قول داریم.

اما اگر با بیّنه ثابت شده باشد، جای بحث نیست،یعنی اگر با بیّنه ثابت بشود، طرف را بر می گردانند.

اما اگر با اقرار ثابت شده باشد، در اینجا دو قول است، یک قول این است که مطلقاً بر نمی گردد، قول دیگر تفصیل است بین الفرار قبل إصابه الحجاره أعیدت و إلّا فلا.

أمّا الأول: - أعنی إذا ثبت زناه بالبیّنه- فلا خلاف فی إعادته لأنّه محکوم بوجوب إتلافه بالرجم، و ما در این زمینه روایت هم داریم:

محمد بن علیّ بن الحسین قال: سئل الصّادق علیه السلام عن المرجوم یفرّ؟ قال: «إن کان أقرّ علی نفسه فلا یردّ، و إن کان شهد علیه الشهود یردّ» ج ۱۸، الباب ۱۵ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۴.

بنابراین، اگر بالبیّنه ثابت شد، حتماً باید بر گردانند.

إنّما الکلام اگر بالإقرار ثابت شد، آیا در آنجا قول اول را بگیریم و بگوییم: «لا یردّ»، یا فرق بگذاریم بین اینکه سنگ اصابت نکرده، در این صورت «یردّ» اما اگر اصابت کرده، در این فرض «لایردّ».

ص: ۵۳۷

اگر اطلاق مرسله را بگیریم، قول اول را تایید می کند و آن این است که اگر بالإقرار ثابت شد و فرار کرد، «لاـ یردّ» خواه حجاره اصابت کرده باشد یا اصابت نکرده باشد. اطلاقش هردو صورت را می گیرد.

البته برای این تفصیل هم دوتا روایت داریم، یکی روایت ابوبصیر است و دیگری خبر حسین بن خالد است، بنابراین، قول اول که می گوید تفصیل نیست،تمسک می کند به فقره اولای مرسله، فقره دوم که مال بیّنه است، فقره اولی می گوید: «لا یردّ».

اما کسانی که قائل به تفصیل هستند، می گویند:« المطلق یقیّد و العام یخصّص»، یعنی هر چند فقره اولی می گوید:« لا یردّ»، اما در این دو روایت فرق نهاده بین قبل الإصابه و بعد الإصابه و آن دو روایت عبارتند از :

۱: و باسناده(اسناد شیخ)عن محمد بن أحمد بن یحیی- صاحب نوادر، فلذا نباید اشتباه شود با محمد بن یحیی، چون محمد بن یحی، استاد کلینی است،اما اگر بگویند محمد بن أحمد بن یحیی، این استادٍ استاد کلینی است، یعنی دو طبقه مقدم است عن العباس، عن صفوان، عن رجل، عن أبی بصیر و غیره، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قلت له: المرجوم یفرّ عن الحفیره فیطلب؟ قال:« لاـ و لاـ یعرض له إن کان أصابه حجر واحد لم یطلب فان هرب قبل أن تصیبه الحجاره ردّ حتّی یصیبه ألم العذاب»

الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۵ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۳.

۲:محمد بن یعقوب، عن علیٍّ بن إبراهیم، عن أبیه، عن عمروبن عثمان عن الحسین بن خالد قال: قلت لأبی الحسن علیه السلام :أخبرنی عن المحصن إذا هو هرب من الحفیره هل یردّ حتّی یقام علیه الحدّ؟

فقـال:« یردّ، و لا ـیردّ، فقلـت: و کیـف ذاک؟ فقـال: إن کـان هـو المقرّ علی نفسه ثمّ هرب من الحفیره بعـد مـا یصـیبه شـیء من الحجاره لم یردّ- مفهومش این است که اگر اصابت نکرده است یردّ الخ،».

بنابراین؛ این دو روایت، یعنی روایت حسـین بن خالـد، دیگری روایت ابی بصـیر، اطلاق مرسـله را مقید می کنند، چون اطلاق مرسله فرق نمی گذاشت بین اینکه« اصاب أو لم یصب» ، به وسیله ی این دوتا، مقید می شود. خلاصه بحث

تا کنون چند مطلب را مورد بحث قرار دادیم:

الف:در موقع دفن، زن إلی الوسطی و مرد إلی معقد الإزار.

ب: در اینکه حفیره واجب است سواء ثبت بالإقرار أو لم یثبت، به چه دلیل؟ به دلیل اینکه همان جا که امام رمی می کرد، خود آنها ثبت بالإقرار،یعنی با اقرار ثابت شده بود.

ج: اگر از حفیره فرار کرد،چه کار کنیم؟

عرض کردیم اگر بالبیّنه ثابت شد،کلام واحد است،اما اگر بالإقرار ثابت شد، مرسله مطلق است، این دو روایت مقیّد است و ما به وسیله ی این دو روایت، آن مطلق را مقید می کنیم.

د: چهـارمین مسـئله ای که بایـد بگوییم این است آیـا این قـانونی که در رجم است، که بالبیّنه یرجم، بالإقرار یفرق بین الإصابه الحجاره و عـدم الإصابه، آیا این مسـئله در جلد و تازیانه هم جاری است یا در جلد جاری نیست،یعنی «إذا هرب قبل الجلد، أو فی أثنائه، لم یسـقط الجلـد»؟ آیا فرق است بین جلـد و بین رجم، رجم قابل تخفیف است، اما جلد قابل تخفیف نیست، البته در جلد خاک می کنند، ولی دست و پایش را می بندند.

ص: ۵۳۹

و فی روایه محمد بن عبد الله عن أبیه قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام:

«الزانی یجلد فیهرب بعد أن أصابه بعض الحدّ، أیجب علیه أن» یخلّی عنه و لا یرد کما یجب للمحصن إذا یرجم، قال:لا، و لکن یردّ حتّی یضرب الحدّ» ج ۱۸، الباب ۳۵ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۱.

چه کسی آغاز گر رجم باشد؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: چه کسی آغاز گر رجم باشد؟

ما در جلسه ی گذشته راجع به حدیث أبی مریم دچار مشکل شدیم، فلذا آن را توجیه کردیم، ولی در کتاب وافی آمده است :

« و أدخلها الحفیره إلی الحقو و دون موضع الثدیین»، یعنی کلمه ی«دون» دارد، اگر کلمه ی «دون» باشد، مشکل ما بر طرف می شود.

بحثی دیگر این است که چه کسی ابتدا رجم را شروع کند، آیا امام مطلقاً یا مردم مطلقاً؟

یا اگر بالإقرار ثابت بشود، امام شروع به رجم می کند و اگر بالبیّنه ثابت بشود،مردم شروع به رجم می کنند؟

مجموع روایات را اگر مطالعه کنید،این نتیجه به دست می آید که نه امام مطلقاً آغاز گر رجم است و نه مردم، بلکه باید فرق بگذاریم بین جایی که با اقرار ثابت شده و بین جایی که با بیّنه ثابت بشود، در اولی امام شروع به رجم می کند، اما اگر با بیّنه ثابت شده است، باید مردم ابتدا به رجم کردن شروع کنند نه امام و قاضی تا فهمیده بشود که آنان راست می گویند، چون هستند کسانی که شهادت می دهند ولی موقعی که مرحله عمل پیش می آید، پای خود شان را عقب می کشند.

ص: ۵۴۰

مراد از امام کیست؟

باید دانست که مراد از امام در اینجا قاضی است نه امام معصوم. یعنی اگر قاضی به وسیله اقرار حکم به رجم می کند و مدعی است که طرف اقرار کرده است، باید خودش شروع به رجم کند و این خون را به گردن بگیرد.

اما اگر شهود این گناه را بر گردن طرف نهاده اند، باید این چهار نفر این خون را بر گردن بگیرند.

دیدگاه شیخ طوسی

قال الشیخ: إذا حضر الإمام و الشهود موضع الرجم، فإن کان الحدّ ثبت بالاقرار وجب علی الإمام البدأه به، ثمّ یتبعه الناس و إن

كان ثبت بالبيّنه، بدأ أوّلاً الشـهود ثم الإمام ثم الناس. و قال أبو حنيفه مثل ذلك ، و قال الشافعى لا يجب على واحد منهم البدأه بالرجم.

مرحوم شـيخ طوسـی فتوايش تفصيل است،ايشان يک دليلی دارد که ضعيف است،ولی دليل ديگرش قوی و خوب است. دليل اول شيخ طوسی

مرحوم شـيخ می فرمايد مقتضای احتياط اين است که در اقرار امام و قاضـی شـروع کند، و در بيّنه خود شهود شروع کنند، «إذا دار الأمر بين التعيين و التخيير فالتعيين هو المتعين» يعنی آقايان تعيين را می گيرند.

به بيان ديگر امر داير است که آيا امام و قاضی معين است يا امام مخير؟

معين را می گيرد.امر داير است که بينه انجام بدهد يا مخيريم بين بيّنه و غيره؟

آقايـان می گوينـد:« إذا دار الأـمر بين التعيين و التخيير فـالتعيين هو المتعين». امـام معين است يا مخير است بين امام و ديگری،؟ می گـوييم اگر امـام اقـدام کنـد، مسـلماً برائتش قطعی اسـت و اگر در بيّنه مردم اقـدام کننـد، برائت شـان قطعی است، ولی در عکسش برائتش مشکوک است،«إذا دار الأمر بين التعيين و التخيير فالتعيين هو المقدم». اين دليل اول شيخ است.

دلیل دوم شیخ طوسی

عمده این است که ما در این مسئله روایت داریم (که همان روایت صفوان باشد) هرچند مرسله است.

نکته: باید دانست که صفوان بن یحیی امام صادق علیه السلام را درک نکرده است چون صفوان در سال ۲۰۸فوت کرده، امام صادق علیه السلام در سال ۱۴۸ به شهادت رسیده است ولذا روایت مرسله است.

بله صفوان از امام کاظم و حضرت رضا علیهما السلام زیاد روایت دارد، اما صفوان ارسله،البته اینهم دلیلی است که احتیاط این است که در اولی و در دومی بیّنه، أخذاً بالقاعده الأصولیه إذا دار الأمر بین التعیین و التخییر فالتعیین هو المقدم.

أقول: مستند التفصیل روایه صفوان المرسله عن أبی عبد الله علیه السلام قال:

« إذا أقرّ الزانی المحصن کان أول من یرجمه الإمام ثم الناس، فإذا قامت علیه البیّنه کان أوّل من یرجمه البیّنه ثمّ الإمام ثمّ الناس».

البته آقایان می گویند این مرسله است،ولی مرسله ای است که نمی شود از آن عدول کرد.

بنابراین،این تفصیل دوتا دلیل پیدا کرد.

أولاً: التفصیل مطابق للإحتیاط، إذا دار الأمر بین التعیین و التخییر فالتعیین هو المقدم.

ثانیاً: این روایت است. بله مطلقاتی هم داریم که أصلاً قید نمی کند نه امام را و نه مردم را، البته می دانید که:« المطلق یقیّد و العام یخصّص».

عن أبی بصیر «و یرمی الإمام ثمّ یرمی الناس». این مطلق است.

روایت سماعه « ثمّ یرمی الإمام و یرمی الناس بأحجار صغار». می گوییم این منافاتی با روایت صفوان ندارد، چون همیشه مقید بر مطلق مقدم است،می گوییم این دو روایت در جایی است که: « ثبت بالإقرار»، ولذا امام پیش رو است.

ص: ۵۴۲

پس در این مسئله دو دلیل شد، یکی احتیاط که إذا دار الأمر بین التعیین و التخییر فالتعیین هو المقدم، دومی روایت صفوان، مطلقات را مقید کردیم.

إعلام الناس للحضور عند اقامه الحدّ

مسئله ی دیگر این است هر گاه خواستند جلد یا رجم کنند، مردم حاضر بشوند، قرآن کریم می فرماید:«و لیشهد عذابهما طائفه من المؤمنین» بعضی ها این آیه را حمل بر استحباب کرده اند، به این معنا که دعوت بر اینکه مردم حاضر بشوند مستحب است، ولی این بر خلاف ذوق فقهی است، چون قرآن لام امر می آورد و می گوید:« ولیشهد» امر غائب است و لام افاده وجوب می کند، با اینکه قرآن می فرماید: «و لیشهد»، چگونه ما آن را حمل بر استحباب کنیم، البته بعضی حمل بر استحباب کرده اند.

نظر استاد سبحانی

ولی به نظر من این حمل بر استحباب جا ندارد و لذا باید عده ای را دعوت کرد که بیایند، چرا؟ تا عبرت بشود، یعنی ببینند و بروند جای دیگر نقل کنند تا احکام اسلام جا بیفتد و مردم کمتر گناه کنند.

نکته ی قابل توجه

در این جا یک نکته ای را عرض کنم که آن نکته نتیجه ی فکر های متوالی است، اصولاً قوانین اسلام اگر بخواهد اجرا بشود، باید محیط ما یک محیط اسلامی باشد، در حقیقت قوانین سیاسی اسلام یک منظومه است،این منظومه اگر بخواهد چشم گیر باشد، باید همه اش باشد بدون اینکه بهم بخورد، محیط باید اسلامی باشد، قوانین نیز باید اسلامی باشد، در چنین مواردی است که یکبار یا دو بار اگر حکم اسلامی اجرا شد، سبب عبرت دیگران خواهد شد، ولذا اگر این قوانین را در پاریس ببریم و بخواهیم در آنجا جاری کنیم، معنا ندارد. چرا؟ چون روح پاریس یک روح دینی و اسلامی نیست، از این رو باید کشوری که می خواهیم در آن حدود اسلامی را اجرا کنیم یک کشور اسلامی باشد، همه ی جهات و ترکیب ها و نهاد ها اسلامی باشد،در چنین موارد است که اگر واقعاً اجرا بشود، عبرت برای دیگران است،اما اگر فقط بخواهیم قانون سرقت را در پاریس ببریم یا قانون زنا را در آنجا ببریم ، مسلماً کم اثر خواهد بود، چون در آنجا «قانون» آزادی عمل به همه ی افراد داده است، شما یک نفر راببرید و چنین و چنان کنید، اثر بخش نیست.

توضیح بیشتر

کسانی که به حج مشرف شده اند، می دانند که خیلی از اعمال حج شبیه عمل بت پرستان است مانند سنگ زدن به آن دیوار، این چه معنا نـدارد، عمل بت پرستی است، دور خانه خـدا گشـتن و دور احجار گشـتن و طواف نمودن با عمل بت پرسـتان چه فرق می کند؟

یعنی اگر انسان بخواهد به حج به صورت فردی نگاه کند،مسلماً شبیه عمل بت پرستی است.

اما اگر کسـی بخواهـد به حـج به عنوان یک منظومه مطالعه کنـد، از آن لحظه ای که احرام می بندد و می گوید:« لبیک اللهم لبیک»، مخصوصاً اگر تاریخچه مکه را هم داشته باشد، مجموع اعمال را اگر مطالعه کنیم، عین توحید است، مجموع من حیث المجموع را مطالعه کند، طوافش را، رجمش را، بیتوته اش را، همچنین اوراد و اذکاری که در حج است، اگر همه را من حیث المجموع مطالعه کنـد، عین توحیـد است، ولـذا آقایانی که اشـتباه می کنند، همیشه این افراد مسائل را جزئی مطالعه می کنند و حال آنکه جملگی مطالعه کرد، مجموع قوانین اسلام واقعاً حافظ و نگهبان صلح و امنیت است، اما به شرط اینکه همه دست به دست هم بدهند و با هم اجرا بشوند، و الا اگر تکی باشد، فائده ندارد، ولذا «ولیشهد عذابهما» از نظر ما امر غائب است و حمل آن بر استحباب دلیل می خواهد.

حضور الشهود عند اقامه الحدّ

این مسـئله غیر از مسـئله قبلی است، چون مسـئله قبلی در باره این بود که مردم حاضـر بشونـد و ببیننـد، ولی این مسـئله راجع به شهود است، یعنی کسانی که شـهادت بر زنا داده اند، حتما باید در صحنه ی اجرای حد باشند،یعنی حضور شهود در صحنه ی اجرای حد لازم است و باید حاضـر بشوند، البته بعضـی ها می گویند لازم نیست، بعضی ها می گویند لازم است، مرحوم شیخ می گوید: «لم یجب علی الشهود حضور موضع الرجم و به قال الشافعی و قال أبوحنیفه یلزمهم ذلک».

آنان می گویند اصل برائت است، آیا لازم است که شهود حضور پیدا کنند یا نه؟ اصل برائت است.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی از نظر ما حتما باید شهود حاضر بشوند، زیرا رجم بر عهده شهود است، فلذا قطعاً حاضر بشوند، چون مقدمه ی «واجب» واجب است، کسانی که می گویند حضور شهود واجب نیست، غفلت کرده اند.

و قد روی أصحابنا أنّه إذا وجب الرجم بالبیّنه، فأوّل من یرجمه الشهود، ثمّ الإمام، و إن کان مقرّاً علی نفسه، کان أوّل من یرجمه الإمام، فعلی هذا یلزمهم الحضور.

روایت صفوان

عن صفوان، عن أبی عبد الله علیه السلام قال:« إذا أقرّ الزانی المحصن کان أوّل من یرجمه الإمام ثمّ الناس ثمّ فإذا قامت علیه البیّنه کان أوّل من یرجمه البیّنه ثم الإمام ثمّ الناس»

علی أیّ حال هم حضور مردم لازم است و هم حضور شهود، حضور مردم لازم است چون «ولیشهد عذابهما طائفه» حضور شهود لازم است، چون أوّل من یرجمه الشهود.

حالا بناشد که ما شهود را دعوت کردیم، دیگر بیّنه تمام شد، بر گشتیم به مسئله قلبی، چند نفر باشند؟

گاهی می گویند یک نفر، گاهی می گویند ده نفر، گاهی کمتر و بیشتر را می گویند،روایت می گوید یک نفر هم کافی است چون طائفه بر واحد و یک نفر هم اطلاق می شود، و لی این خیلی حرف تازه ای است،چون ما تا کنون خیال می کردیم که طائفه بر یک جمعی اطلاق می شود نه بر یک نفر، ولی از روایت استفاده می شود که طائفه به معنای قطعه است و قطعه بر واحد هم اطلاق می شود.

أقلّها واحد و خيره الشيخ فی النهايه و المحقق فی الشرائع، لأنّه المنقول عن بعض أهل اللغه، و لأنّ الطائفه قطعه من الشیء و هی تصدق علی الواحد.

الآن در زبان فارسی می گویند:« طیف»، طیف از همان طائفه گرفته شده است.

بنابراین، در لغت گویا طائفه حتی بر یک نفر هم اطلاق می شود.

ولی در عین حالی که این لغت است و روایت هم موید آن می باشد، یعنی و یؤیدّه روایه الریاض عن غیاث بن إبراهیم، عن الصادق علیه السلام عن أبیه، عن أمیرالمؤمنین علیهم السلام فی قوله تعالی:

«ولیشهد عذابهما طائفه من المؤمنین» الطائفه واحد.

ولی اینکه طائفه را بر یک نفر اطلاق کنیم، چندان بر دل نمی نشیند که انسان طائفه را به معنای واحد بگیرد، اگر روایت معتبر باشد، روی چشم ما و قطعاً آن را می پذیریم، اما اگر معتبر نباشد، بسیار غریب است که طائفه به معنای واحد باشد.

باید دانست که راوی این روایت غیاث بن ابراهیم است و ایشان قاضی اهل سنت است، یعنی قاضی هارون الرشید است، فلذا او نقل می کند که امیر المؤمنین فرمود که یک نفر هم کافی است.

از این رو ما باید قرآن را مطالعه کنیم، تا معلوم بشود که آیا طائفه بر یک جمعیت به کار رفته یا بر واحد هم اطلاق شده است؟

در هر صورت احتیاط این است که اقلاً سه نفر باشد.

رجم باید با سنگ های ریز باشد

حالا بناست که آقای زانی یا زانیه رجم بشود، احجار و سنگهای که می خواهیم با آن رجم کنیم چه اندازه باشند؟

سنگ ها و احجار بایـد ریز باشـد، به گونه ای که یک مرتبه جان او را نگیرد، یعنی ایجاد اذیت کنـد، اما یک مرتبه جان او را نگیرد، در رجم فقط صورت مستثنی است، یکی هم مزاجیر مستثنی است، در هر حال باید حجاره صغیر باشد.

بعضـی خیـال کرده انـد که حجـاره ی صـغیر بخاطر این است که جان دادن طرف طول بکشـد و ایـذائش طول بکشـد و بیشتر بشود.

ولی من به گونه ی دیگر فکر می کنم و آن این است که حجاره صـغیر ایـذائش کم است، ولی وقتی کنار هم و پشت سـر هم شد،منتهی به مرگش می شود، نه اینکه می خواهیم او را اذیت بیشتری بکنیم.

قال المحقق: و ینبغی أن تکون الحجاره صـغاراً لئلّا یسرع التلف احترازاً برمی صخره واحد تجهز علیه و تقتله، لخروجه عن معنی الرجم

چون «رجم» پی در پی سـنگ انـدازی است، امـا اینکه یـک سـنگ بزرگی را انسان بردارد و در قلبش بزنـد تا فوراً بمیرد، این رجم نیست، وقال فی القواعد: ثمّ یرمی بالحجاره الصغار، وفی کشف اللثام فی شرح العباره:« لئلّا یتلف سریعاً».

عبارات اینها این است که اگر سـنگ و حجاره بزرگ باشـد، در یک دقیقه می میرد، اما اگر کوچک و ریز ریز باشد، مرگش طول می کشد.

نظر فقها این است.

ولی من به گونه ی دیگر فکر می کنم و آن اینکه سـنگ بزرگ عـذابش بیشتر است، امـا سـنگ کوچک و ریز عـذابش کمتر است، این اقرب به رحم و محبت است تا اینکه یک سنگ بزرگی را بگیرند و بر قلبش بزنند.

روایت ابوبصیر

ص: ۵۴۷

روی أبو بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام: «ثمّ یرمی الناس بعد بأحجار صغار»

الوسائل: ج ۵،الباب ۱۴ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۱، و لاحظ الحدیث ۳.

راجم باید حد بر گردنش نباشد

یکی از قوانین نورانی اسلام این است که آنکس که سنگ می زند، باید خودش آدم پاکی باشد و حدی همانند حد او بر گردنش نباشد، یعنی اگر کسی باشد که حدی همانند حد مرجوم بر گردنش است(یعنی خودش زنای محصنه را مرتکب نشده باشد) با این تفاوت که جرم او ثابت نشده، اما جرم این طرف ثابت شده است، یک چنین آدمی که حق ندارد طرف را رجم کند.

قال المحق: و قیل لا یرجمه من کان لله قبله حدّ و هو علی الکراهیه»، ولی من این را قبول ندارم، ظاهراً علی الحرمه، فلذا باید روایت را ببینیم.

روایت

و المستند ما روی عن علیّ لمّا رجم المرأه نادی بأعلی صوته:« یا أیّها الناس إنّ الله تبارک و تعالی عهد إلی نبیّه صلّی الله علیه و آله عهداً و عهده محمد صلّی الله علیه و آله إلیّ بأنّه لا یقیم الحدّ من لله علیه حدّ، فمن کان لله علیه حدّ مثل ما له علیها فلا یقم علیها الحدّ»

آقایان می گویند «لا یقم علیها الحد» دلالت بر کراهت می کند، ولی ما این را قبول نداریم که کراهت باشد، چون نهی ظهور بر حرمت دارد و تازه ما فقط همین یک روایت را نداریم، بلکه پنج روایت داریم که «فلا یقم علیها الحدّ» حمل بر کراهت که مرحوم محقق کرده است، هیچ وجهی برایش نداریم.

ص: ۵۴۸

«و حمل النهی علی الکراهه رهن دلیل خصوصاً إذا کان النهی متضافراً، و قد عقد صاحب الوسائل باباً لذلک نقل فیه خمس روایات و قال: و یأتی ما یدّل علی بعض ذلک فالقول بالحرمه أقوی»

پس ما قائل بر حرمت شدیم.

البته مراد از حد، هر حدی نیست، بلکه مراد حد مشابه است، یعنی شخص مرجوم زنای محصنه را مرتکب شده، راجم هم زنای محصنه بر گردنش است، منتها ثابت نشده است.

و علی کلّ تقدیر فهل المیزان مثل ما علی المحدود کما هو الظاهر ممّا نقلناه أو مطلق الحقّ لله أو مطلق الحدّ، و مقتضی القاعد تفسیر الحقّ و الحدّ، بالمثل. و لکن الاختلاف فی التعبیر ربما یؤید حمل النهی علی الکراهه و الله العالم.

آیا لازم است محدود هنگام اجرای حد مجرد و برهنه باشد یا نه؟

الجلد مجرداً أو علی الحال الّتی وجد علیها؟

بحث دیگر این است که اگر بنا شد ما طرف را جلد کنیم و تازیا بزنیم،آیا در جلد و تازیانه باید طرف را لباس بپوشانیم یا برهنه کنیم یا بر همان نحوی که گرفته ایم، او را شلاق بزنیم؟

آیا حتماً باید کاسیاً باشد،یعنی بدنش را بپوشانیم؟

حضرت امیرالمؤمنین در رجم طرف را پیراهن پوشانید، اما بحث ما در شلاق است، آیا مجرد و برهنه باشد، کاسیاً باشد یا به همان حالتی که او را گرفتیم بر همان حالت باشد؟

بعضی ها می گویند حتماً باید برهنه باشد، چون جلد، یعنی جلد را زدن، جلد را از آن جهت جلد می گویند که سر و کارش با پوست بدن است، پس باید برهنه و مجرد باشد، به کلمه ی جلد می چسبند و می گویند جلد به معنای شلاق زدن است، اما چون سر کارش با جلد و پوست بدن است از این جهت می گویند جلد، اما روایت جور دیگر است.

استدل للقول الأول بأنّ حقيقه الجلد به فتح جيم- ضرب الجلد به كسر جيم- و لخبر إسحاق بن عمّار سئل الكاظم عليه السلام عن الزانى كيف يجلد؟ قال: «أشدّ الجلد»، قال: من فوق الثياب؟ قال: «لا، بل يجرّده» الوسائل: ج ۱۸،الباب ۱۱ من أبواب حدّ الزنا، الحديث۳، و لاحظ ۲.

دو دليل آورده اند، يك دليل از لغت كه جلد از جلد گرفته شده است، دليل دوم هم روايت اسحاق بن عمار است، ولى در مقابل روايت اسحاق بن عمار، روايت طلحه بن زيد است، طلحه بن زيد مى گويد، اول مى گويد كاسياً باشد، از نظر فقهى كدام مقدم است، آيا روايت اسحاق مقدم است يا روايت طلحه بن زيد؟

روايت اسحاق بن عمار مقدم است، چرا؟ چون طلحه بن زيد، زيدى مذهب بوده است و لذا روايت طلحه بن زيد در اينجا مقدم نيست.

كما استدل على القول الثانى بخبر طلحه بن زيد كه مى گويد:« و لا يجرّد فى الحدّ و يشبح يعنى دمل و يضرب الزانى على الحاله الّتى يوجد عليها إن وجد عرياناً ضرب عرياناً و إن وجد و عليه ثيابه، ضرب و عليه ثيابه» همان مدرك.

ولى از نظر ما روايت اسحاق مقدم است، چون اسحاق از اماميه است، ولو فطحى مذهب است، اما روايات فراوانى دارد، اما طلحه بن زيد إمّا عامىّ و إمّا زيدىّ.

ولى يك كلمه در كتاب «المقنع» است،مقنع مال صدوق است و «مقنعه» مال مفيد ، اما كتاب «المقنع» مال صدوق است، مرحوم صدوق فرموده كه زن و مرد را برهنه مى كنند، اين حرف از شيخ صدوق بسيار بعيد است، مگر اينكه بگوييم ضارب و مجرى حد مرأه هم بايد مرأه و زن باشد.

ص: ۵۵۰

و ممّـا یورث التعجب مـا فی المقنع: «یجلـدان معاً علی الحاله الّتی وجـدا علیها فإن وجـدا مجردین ضـربا مجردین»، مع أنّ بـدن المرأه عوره فلا یجوز تجریدها، و کذا یجب ستر عوره الرجل

کیفیه ضرب الرجل و المرأه

در حال زدن شـلاق، مرد زانی باید بایسـتد، ولی زن را باید جالساً شلاق بزنند، چرا؟ چون عفت ایجاب می کند که زن جالس و مرد قائم باشد.

قال المحقق:« یجلد الزانی قائماً و المرأه جالسه و تربط علیها ثیابها»، تربط علیها ثیابها، یعنی چادرش را بر دور او می بندند.

مصدر الحکم معتبر زراره عن أبی جعفر علیه السلام قال: «یضرب الرّجل قائماً و المرأه قاعده، و یضرب علی کلّ عضو و یترک الرأس و المذاکیر».

هذا کلّه فی الجلد، و أمّا فی الرجم، فقد روی أبو مریم عن أبی جعفر علیه السلام قال:

« أتت أمیر المؤمنین علیه السـلام فقـالت قـد فجرت... إلی أن قال: ثمّ أمر بها بعـد ذلک فحفر لها حفیره فی الرحبه و خاط علیها ثوباً جدیداً» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۶ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۵.

معلوم می شود که زن باید مستور باشد هم در جلد و هم در رجم، ولی در مرد لازم نیست.

شهادت شهود بر زنا و ادعای زن بر باکره بودن خودش کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شهادت شهود بر زنا و ادعای زن بر باکره بودن خودش

مرحوم محقق ده مسئله را مطرح کرده،که ما آنها را در ضوء ایشان می خوانیم، اول مسئله ی جامعی دارد و بعداً صوری.

ص: ۵۵۱

روح مسـئله این است که چهار نفر شاهد شـهادت دادند که این زن مرتکب زنا شده، و حال آنکه خود زن مدعی است که من باکره و بکرم و با وجود باکره بودن، چگونه مرا متهم به عمل زنا می کنیـد، حاکم چهار نفر مامای زن را معین می کند که این زن را معاینه کنند، آنان هم بعد از معاینه به این نتیجه رسیدند که این زن راست می گوید و باکره است.

پس مسـئله این است که چهار نفر شهادت دادند که این زن زنا کرده است، خود زن مدعی است که من بکرم، ما ما هم بعد از معاینه ادعای زن را تصدیق کردند و به قاضی عرض کردند که این زن بکر و در ادعایش راستگوست.

دید گاه محقق

مرحوم محقق در اینجا می گوید:«لاتحدّ و لا ترجم» یعنی نه حد بر او جاری می شود و نه مورد رجم قرار می گیرد.

اما اینکه آیا شهود حد می خورند یا نه؟ مرحوم شیخ در کتاب نهایه گفته است که: «یحدّ»، یعنی شهود را حد می زنند، اما در کتاب مبسوط گفته است که شهود را حد نمی زنند. این مسئله ای است که مرحوم محقق آن را طرح کرده و ما این مسئله ی ایشان را به هفت صورت در آوردیم، یعنی یک مسئله است، منتها هفت صورت دارد.

روح مسئله روشن شد و آن اینکه زن متهم به زناست، یعنی چهار نفر شهادت دادند که این زنا کرده، اما خود زنا مدعی است که باکره و دست نخورده می باشد، ما ما ها نیز بعد از معاینه،گفته ی زن را تصدیق کردند، از نظر شرعی حکم مسئله چیست؟

در اینکه بر زن حد جاری نمی شود جای بحث نیست، «إنّما الکلام فی الشهود»، مرحوم شیخ در نهایه گفته است که:« تحدّ»، اما در مبسوط فرموده است که:« لا تحدّ».

«علی الظاهر» مسئله صور مختلفی دارد، ما این مسائل را اول حسب القواعد می خوانیم و حسب الروایات، هفت صورت مسئله عبارت است از:

۱: چهار نفر شهادت دادند که:« أنّ المرأه زنت قبلاً»، یعنی قید «قبلاً» را آوردند، ولی خودش مدعی بکر شد و ما ما هم حرف او را تصدیق کردند و گفتند این بکر است، حکم این روشن است.یعنی زن مسلّماً حد نمی خورد، بلکه معلوم می شود که شهود دروغ گفته اند، شهود را حد تهمت می زنند که هشتاد تازیانه می زنند.

کسانی که زنان پاکدامن را متهم می کنند، قرآن می فرماید آنان را هشتاد تازیانه بزنند (ثمانین جلده).

۲: شهود می گویند: این زن دبراً زنا کرده است، زن هم می گوید من بکرم، ما ما ها هم می گویند که این زن بکر است، در اینجا چه بادی کرد؟

این قابل جمع است، یعنی هم زن راست می گوید و هم شهود، چون شهود گفته اند، «زنت دبراً»، فلذا ممکن است پرده بکارت باشد، این منافاتی با عمل دبر ندارد و لذا در اینجا زن را حد می زنند، اگر محصنه نباشد، حدش تازیانه است، اگر محصنه باشد، حدش رجم است.

۳: شهود بر مطلق زنا شهادت دادند بدون اینکه قید قبل یا دبر را ذکر کنند، اینجا حکام گیر می کند، در اینجا دو وجه است.

الف: یک وجه این است که این منصرف است به قبل،و چون زن بکر است، پس بر زن جاری نمی شود (لا تحدّ)، اما شهود را حد می زنند (تحدّ).

یـک موقع که می گوییم اینکه می گوینـد: «زنت» این مطلق است، یعنی هم دبر را می گیرد و هم قبـل را، فلـذا زن را حـد می زننـد و شـهود را رهـا می کننـد، چـون مسـئله مبهم است و به قول عرب هـا «المسـئله شـائکه»، یعنی مسـئله خـار دارد، دراینجا «الحدود تدرأ بالشبهات» فلذا نمی شود یک طرف را قطعی کرد.

تا کنون سه صورت را خواندیم:

الف: شهدوا علی القبل، ب: شهدوا علی الدبر، ج: شهدوا علی المطلق، و حکم هر سه روشن است، فقط صورت سوم دارای دو وجه شد، اگر انصـراف را در نظر بگیریم، زن تبرئه می شود و شهود تازیانه می خورند. امااگر بگوییم منصرف نیست بلکه دبر را هم می گیرد، در این صورت بر زن حد جاری می شود و شهود آزاد می شوند.

۴: راجع به صورت چهـارم، عین این سه صورت قبلی راپیـاده می کنیم، در جـایی که مـا ما ها بگوینـد که این زن رتقاء است، یعنی «فرجش» به وسیله گوشت یا استخوان بسته است به گونه ای که امکان دخول وجود ندارد، در اینجا همان سه صورت می آیـد، یعنی اگر شـهادت دادنـد بر زنای قبلی، زن تبرئه می شود و شـهود تازیانه می خورنـد، اما اگر شـهادت دادند بر دبر، زن محکوم است و شهود آزاد می شوند.

اما اگر شـهادت بر مطلق زنا دادنـد بـدون اینکه اسـمی از قبل یا دبر به میان بیاورند، در اینجا همان دو وجه قبلی می آید، یعنی اگر انصـراف به قبل دارد، زن تبرئه می شود، چون «قبل» رتقاء است فلـذا شـهود تازیانه می خورنـد، اما اگر اطلاق دارد و اعم است، دبر را هم می گیرد، زن محکوم است و شهود آزاد می شوند و چون مسئله مشکوک است و شائک است «الحدود تدرأ بالشبهات»، هردو باید رها بشوند،سه به علاوه سه، می شود شش.۳+۳=۶.

۷:صورت هفتم در باره مرد است، یعنی مرد را متهم کردند که زنا کرده است، و حال آنکه بعداً شهود دادند براینکه او مجبوب است (علی أنّه مجبوب) یعنی مقطوع الذکر است، اصلًا آن موضوع در او نیست، در اینجا مرد آزاد ورها می شود و شهود تازیانه می خورند، «فصارت الصور سبعه»، سه تا مال بکر است و سه تای دیگر مال رتقاء یکی هم مال مجبوب است.

هذا کلّه حسب القواعد، اما باید ببینیم که روایات چه می گویند.

روایات

۱: روی السکونی عن أبی عبد الله علیه السلام قال:« أوتی أمیر المؤمنین بامرأه بکر زعموا أنّها زنت فأمر النساء فنظرن إلیها فقلن هی عذراء (باکره است) فقال: ما ما کنت لأضرب من علیها خاتم من الله، و کان یجیز شهاده النساء فی مثل هذا» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۴ من أبواب حدّ الشهادات، الحدیث۱۳، بکارت یکنوع خاتم و مهری است از جانب خدا و علامت این است که این زن هنوز دست نخورده است، کلام حضرت را باید حمل کنیم از این صورت سبعه بر همان صورت اولی،که مرد ها شهادت داده بودند بر زنای از قبل، معلوم شد که هنوز خاتم است فلذا بر صورت اولی حمل می شود، حکم شهود در اینجا نیامده است، قطعاً آنهم طبق قواعد است، یعنی وقتی ثابت شد که این زن، «علیها خاتم» و اینها شهادت بر قبل دادند، دروغ گویی اینها ثابت شد، قطعاً شهود بخاطر دروغ بستن به این زن تازیانه می خورند.

۲: ما رواه زراره عن أحدهما علیهما السلام فی أربعه شهدوا علی امرأه بالزنا فقالت:

أنـا بكر، فنظر إليهـا النسـاء، فوجـدنها بكراً قـال: «تقبـل شـهاده النسـاء» الوسائـل: ج ١٨، البـاب ٢۴ من أبـواب حـدّ الشـهادات، الحديث۴۴.

ممکن است کسی سوال کند که چرا فعل «فنظر» را مونث نیامده است؟

جوابش این است که هر وقت بین فعل و فاعل چیزی فاصله و متوسط شد، گاهی فعل را مذکر می آورند.

باز در این روایت حکم شـهود نیامـده است، مسـئله فقط مربوط است به صورت اولی (فلم یذکر فیه حکم الشـهود فهو محمول علی القاعده).

در روایات فقط صورت اولی آمـده است، اما شـش صورت دیگر «علی القواعد» است و الا در روایات فقط صورت اولی آمده است.« إلی هنا تمّ الکلام فی المسأله الأولی»

المسأله الثانیه

لا یشترط حضور الشهود عند إقامه الحدّ بل یقام و إن ماتوا أو غابوا فراراً- لثبوت السبب الموجب

ممکن است آقایان بگوینـد این مسـئله چیست، در این مسـئله می گوینـد لازم نیست که شـهود در موقع اجرای حدود در محل حـد باشـند و حال آنکه سابقاً خوانـدیم اگر بالبیّنه ثابت شـد، بایـد شـهود ابتـدا به رجم کنند و سپس امام، در اینجا چطور می گویید که حضور شهود لازم نیست؟

جوابش این است که این روایت در مقام این است که وجود شـهود شـرط نیست، یعنی اگر شـهود بمیرنـد، یا غیبت کننـد، حد ساقط نمی شود، روایت این را می خواهـد بگویـد، یعنی لازم نیست که شـهود در قید حیات باشـند. این منافات ندارد با جایی که می گفتیم اول باید شهود شروع به حد کنند و سپس دیگران.

بنابراین، عبارت صاحب شرائع ناظر به این است که با موت شهود یا با غیبت شهود،حد ساقط نمی شود.

بله! فقط در یک صورت حد ساقط می شود آن اینکه شهود هنگام اقامه حد، از معرکه فرار کنند، معلوم می شود که زیر کاسه یک نیم کاسه ی است، یعنی ممکن است که دروغ گفته باشند، دراینجا حد ساقط می شود.

اگر فرار کند و معلوم بشود که نظر فرار کردن را داشته اند، در این صورت حد ساقط می شود چون ممکن است شهود کذّاب باشند، زیرا اگر راستگو بودند، در هنگام حد حاضر می شدند نه اینکه پا به فرار بگذارند.

«لا یشترط حضول الشهود عند إقامه الحدّ، بل یقام و إن ماتوا أو غابوا».

می خواهد بگوید مرگ و غیبت اینها سبب سقوط حد نمی شود، نه اینکه (اگر باشند) حضور شان لازم نیست، بلکه می خواهد بگوید که مرگ شهود و غیبت شان سبب سقوط حد نمی شود - لا فرارا- لثبوت السبب الموجب.

أقول: المراد بالحدّ هنا هو ما عدا الرجم لما سیأتی حکمه فی المسأله الثالثه، ووجه عدم وجوب الحضور إقامه الحدّ لیس من واجب الشاهد ووظیفته. و انما هو من وظائف الحاکم، و لا نظره فی الحدود.

نعم لو غابوا فراراً سقط الحد للشبهه و یرشد إلیه حسنه محمد بن قیس عن أبی جعفر علیه السلام:« فی رجل أتی به إلی أمیر المؤمنین علیه السلام فشهد علیه رجلان بالسرقه فأمرهما بأن یمسک أحدهما یده و یقطعها الآخر، ففرّا ، فقال المشهود علیه: یا أمیر المؤمنین شهد علیّ الرجلان ظلماً فلمّا ضرب الناس و اختلطوا، أرسلانی و فرّا ولو کان صادقین لم یرسلانی، فقال أمیر المؤمنین :

« من یدلنی علی هذین أنکلّهما»

ص: ۵۵۷

از آنها انتقام بگیرم، نکال به معنای انتقام گرفتن است.

«علی أیّ حال» حضو شان لازم نیست،اگر مردند یا غائب بودند، حد باطل نمی شود، این منافات با این ندارد که اگر در شهر حاضر بودند، باید حاضر بشوند.

المسأله الثالثه

هل یجب علی الشهود حضور موضع الرجم، أولا؟

ذهب الشیخ إلی عدم الوجوب و قال: إذا ثبت الزنا بالبیّنه لم یجب علی الشهود حضور موضع الرّجم، و به قال الشافعی و قال أبو حنیفه یلزمهم ذلک، ثم استدلّ الشیخ بأنّ ایجاب الحضور علیهم یحتاج إلی دلیل.

معلوم می شود که در دست شیخ دلیل نبوده، دلیل را ما در رجم خواندیم و گفتیم اگر با بیّنه ثابت شود، البادی هو الشهود.

و الظاهر وجود الدلیل لما مرّ من وجب بدأتهم بالرجم، اللّهم إلّا أن یقال أن المستند غیر نقی مگر اینکه بگویید سند روایت درست نبوده است- و علی أیّ حال فما اختاره المحقق من الوجوب أحوط.

المسأله الرابعه

إذا کان الزوج أحد الأربعه؟

چهار نفر شهادت دادند که این زن مرتکب زنا شده و یکی از آن چهار نفر شوهرش است، اولاً شوهر اگر شهادت بدهد، باید حد بخورد مگر اینکه لعان کند، یعنی اگر شوهر زن شهادت بر عمل زشت همسرش بدهد، حد از او برداشته نمی شود مگر اینکه لعان کند، و اگر لعان کند، حرام ابدی می شود، از این طرف آن سه نفر از حد نصاب پایین می آید، در اینجا حاکم چه کند؟ در جلسه آیند بحث خواهیم کرد.

آیا شهادت زوج بر زنای همسرش همراه با سه شاهد دیگر مسموع است یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

ص: ۵۵۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا شهادت زوج بر زنای همسرش همراه با سه شاهد دیگر مسموع است یا نه؟

هر گاه چهار نفر بر زنای محصنه زنی شهادت بدهند،که اتفاقاً یکی از آن شهود زوج است، آیا این شهادت مسموع می افتد یا نه؟

فتوای محقق حلّی

مرحوم محقق در اینجا یک فتوایی دارد که در حقیقت خواسته به وسیله این فتوا، بین دو طائفه از روایات جمع کند، فلذا من نخست دو طائفه از روایات را می خوانم، آنگا سراغ جمع مرحوم محقق می رویم:

الف: طائفه اول این است که اگر چهار نفر بر زنای زوجه شهادت دادند و یکی از آنها هم خودِ زوج باشد،این شهادت مسموع است، پس قهراً زوجه حد می خورد و این شهود مشکلی ندارند هر چند یکی از آنها زوج باشد، این یک روایت صحیحه است که سندش نیز بسیار خوب است.

ب: طائفه دوم دارای دو روایت است که می گویند اگر چهار شهادت دادند و یکی از آنان زوج است، زوج باید لعان کند و با لعان کردن زوجه اش برای همیشه و ابد بر او حرام می شود، آن سه نفر هم باید حد بخورند،اما زوجه بدون اینکه حد بخورد آزاد و رها می شود، یعنی هیچ کاری برایش نمی کنند.

تعارض دو طائفه از روایات با همدیگر

این دو طائفه در حقیقت با هم معارض می شوند، چون اولی می گوید شهادت این شهود چهار گانه مسموع است و زوجه حد می خورد، یعنی رجم می شود، گروه دوم می گوید، زوج حتماً باید لعان کند و بعد از لعان زوجه اش حرام می شود و آن سه شاهد دیگر تازیانه می خورند و زن هم یله و رها می شود.

ص: ۵۵۹

جمع مرحوم محقق

مرحوم می فرماید من بین این دو گروه از روایات جمع می کنم و می گویم: روایت اول در جایی است که شروط جمع باشد، یعنی هر چهار نفر شهادت بدهند و نقطه ی ضعفی در زوج نباشد.

اما طائفه دوم که می گوید زوجه رها می شود، آن سه نفر تازیانه می خورند، منتها باید زوج هم لعان کند، این در جایی است که زوجه نقطه ی ضعف داشته باشد، یعنی قبلاً زوجه را متهم کرده باشد،چون با اتهامش از عدالت می افتد و لذا در اینجا تشدید عمل می شود، زوجه رها می شود، سه نفر شلاق می خورند، زوج هم باید لعان کند و با لعان کردن، زنش تا ابد برای

همیشه بر او حرام می شود، این جمع مرحوم محقق است در مقابل این دو روایت.

۱: ما رواه إبراهیم بن نعیم عن أبی عبد الله علیه السلام قال:« سألته عن أربعه شهدوا علی المرأه بالزنا أحدهم زوجها؟ قال: تجوز شهادتهم». (الوسائل : ۱۵، الباب ۱۲ من أبواب اللعان، الحدیث۱.

سند این روایت خوب است.

اما دو روایت دیگر این است، یکی روایت زراره است،ودیگری روایت سیّار،

۲. ما رواه زراره عن أحدهما علیهما السلام «فی أربعه شهدوا علی امرأه بالزنا أحدهم زوجها؟ قال : یلاعن الزوج و یجلد الآخرون». (الوسائل : ۱۵، الباب ۱۲ من أبواب اللعان، الحدیث ۲.

۳: ما رواه أبو سیّار مسمع(مسمع بن عبد الملک) عن أبی عبد الله علیه السلام:

«فی أربعه شهدوا علی امرأه بفجور أحدهم زوجها؟ قال: یجلدون الثلاثه و یلاعنها زوجها و یفرّق بینهما و لا تحلّ له أبداً».

ص: ۵۶۰

(الوسائل : ۱۵، الباب ۱۲ من أبواب اللعان، الحديث۳.

مرحوم محقق بین این دوطائفه جمع کرده است، یعنی اولی را حمل کرده بر جایی که جامع الشرائط باشند و از زوج خلافی صادر نشده باشد، یعنی اولین بار است که در محکمه و پیش قاضی می گوید که زن من مرتکب زنا شده است، اما دو روایت بعدی را جای حمل می کند که از زوج خلافی سر زده، یعنی قبلاً زوجه ی خود را متهم کرده، بعداً سه تا شاهد را هم همراه خودش آورده و گفته من هم چهارمی. تا اینجا فرمایش محقق بود.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی ازنظر من نوبت به جمع نمی رسد، چون جمع در جایی است که هردو طائفه از نظر سند قابل قبول باشد، سند روایت اول قابل قبول است، اما این دو روایت بعدی اصلاً قابل قبول نیست، مثلاً در سند روایت اول چنین آمده است: اسماعیل بن خراش، در وسائل دارد که اسماعیل بن خراش، در تهذیب آمده است که اسماعیل عن خراش،مهمل است، یعنی توی رجال اسمش است، اما مهمل است، نمی گوییم مجهول است.

فرق بین مهمل و مجهول

فرق است بین مجهول و مهمل، مجهول این است که اصلاً نمی دانیم که چه کسی هست؟ مهمل آن است که طرف کیست، یعنی اسمش برای ما معلوم است، منتها توثیق نشده است.

علاوه براین، در وسائل دارد: اسماعیل بن خراش، اما در تهذیب که صاحب «وسائل» از او نقل کرده، اسماعیل عن خراش است، و هردو برای ما مجهول است،اما روایت دوم،جایش مختلف است،گاهی دارد در وسط ابراهیم نعیم مکان اسماعیل بن خراش، چون در سند دوم هم اسماعیل بن خراش است، گاهی ابراهیم بن نعیم است و گاهی اسماعیل بن خراش است،نسخه ها فرق می کند.

بنـابراین، طـائفه دوم از نظر سـند خیلی نـاگوار است،اولی فقط اشـکالش این است اسـماعیل بن خراش یا اسـماعیل عن خراش دارد، و هردو مهمل است، اما دومی اصـلاً مردد است که آیا ابراهیم بن نعیم است یا اسماعیل بن خراش است،اگر ابراهیم نعیم باشـد، خوب است، اما اسـماعیل بن خراش مهمل است، بنابراین، طائفه دوم از نظر سـند مخدوش است فلذا نمی تواند مقاومت کند با روایت اول که سندش صحیح است،.

بنابراین،ما معتقد به جمع نیستیم،چون جمع در جایی است که روایات از نظر سند معتبر باشند و آنگاه بین شان جمع می کنیم.

علاوه براین،جمع مرحوم محقق جمع تبرعی است، یعنی جمع بـدون شاهد می باشد، و حال آنکه جمع باید دارای شاهد باشد، فلـذا نمی شود بدون شاهد این را بر آن حمل کند و آن را بر این حمل کرد، این گونه جمع ها را می گویند جمع تبرعی، پس ما بر مرحوم محقق دو اشکال داریم:

اولاًـ: جمـع در جـایی است که روایـات از نظر سـند همسـنگ باشـند و حـال آنکه روایت اول برتر از روایت دوم و سوم است، دومی مهمل است، سومی هم مردد است بین مهمل و غیر مهمل، ابراهیم بن نعیم ثقه است،اما اسماعیل بن خراش مهمل است.

ثانیاً: این «جمع» یک جمع تبرعی است و جمع تبرعی بی ارزش است.

بنـابراین، بایـد به همـان روایت اول عمـل کنیم، بله! فرمـایش محقق خوب است، امـا به شـرط اینکه «شوهر» قبلاً زن خودش را متهم و قـذف نکرده باشـد، امـا اگر قـذف کرده باشـد و به او تهمت زده باشـد،جـایش نیست، حرف محقق در نـتیجه صـحیح است،اما جمعش صـحیح نیست، ما به همان روایت اول عمل کنیم، منتها شرطش این است که چهار شهود نقطه ضعفی در کار شان نباشـد، شوهر هم قبلاً این زن را قـذف نکرده باشـد تا برود و سه تا شاهـد بیاورد، که دو اشـکال داشت، یکی اینکه قذف کرده و شده فاسق، ثانیاً بین قذف و بین آوردن شهود تاخیر انداخته است.

ص: ۵۶۲

المسأله الخامسه

يجب على الحاكم أقامه حدود الله تعالى بعلمه، كحدّ الزنا، أما حقوق الناس، فتقف أقامتها على المطالبه ، حدا كان أو تعزيرا. (شرائع الإسلام :۴/۱۵۸.

مسئله ی پنجم این است که آیا قاضی می تواند به علم خودش عمل کند هم در حقوق الله و هم در حقوق الناس، حقوق الله مانند،خمس، زکات، خمس، حقوق الناس مانند غصب،ربا، آیا قاضی می تواند هم در حقوق الله و هم در حقوق الناس به علم خودش عمل کند؟

اقوال مسئله

۱. «القول بالمنع، كما عن ابن الجنيد».

قول اول (که مال ابن جنید می باشد) این است که قاضی حق ندارد که به علم خودش عمل کند، پیغمبر می فرماید:« إنّما أقضى بينكم بالأيمان و البيّنات»

۲. «الجواز مطلقا، كما عليه الأكثر».

که اکثر فقها می گویند جایز است.

۳.«يجوز في حقوق الناس دون حقوق الله». یعنی در حقوق الناس جایز است، یعنی اگر مال کسی را خورده باید از او بگیرد.

۴. «عكس الثالث، و هو خيره ابن الجنيد في الأحمدى».مرحوم ابن جنید کتابی دارد به نام: «الفقه الأحمدى» که متاسفانه در دست نیست.

۵. «الفرق بين كون القاضي مأمونا و عدمه، فيقضي في الأول دون الثاني».

البته این ضامن اجرا ندارد، چون هر قاضی می گوید که من مامونم، مگر اینکه بگوید ناصب و کسی که قاضی را نصب کرده است تشخیص بدهد که کدام قاضی مامون است و کدام مامون نیست.

۶.«الفرق بين الحدود و غيرها فلا يقضي في الأول بعلمه».

سوال: فرق قول ششم با قول سوم چیست؟

جوب: فرقش خیلی روشن است، سوم حقوق الله و حقوق الناس می گوید،اما ششم کلمه ی حدود را می گوید، حدود بخشی از حقوق است، حدود الهی داریم مانند تازیانه زدن زانی و زانیه، گاهی از حقوق الناس است مانند غاصب.

اما اهل سنت در این مسئله محتاطانه رفتار می کنند، و لی اما مشهور این است که در حقوق آدمی قاضی حق ندارد به علم خودش عمل کند و بگوید تو سهم امام را ندادی، پس بده، یا ربا خوردی، باید پس بر گردانی، بنابراین؛ پس قاضی در حقوق الناس حق ندارد که به علم خودش عمل کند.

اما در حقوق الله برخی گفته اند آنجا هم حق ندارد، اما برخی از اهل سنت گفته اند آنجا می تواند به علم خودش عمل کند.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی من در این مئسله طرف سلب را گرفته ام، البته این مسئله جایش اینجا نیست، جای این مسئله در کتاب قضاست، فلذا باید آن را در کتاب قضا بحث کرد نه در اینجا، در کتاب قضا باید بحث کرد که آیا قاضی علاوه بر أیمان وبیّنات، می تواند به علم خودش عمل کند، من در آنجا سنگینی خودم را روی نفی افکندم، به دو دلیل:

الف: در کجای دنیا شما دیده اید که مدعی و داور یکی باشند، قاضی در اینجا هم مدعی است و هم داور، این در دنیا معنا ندارد، هم من داور هستم و هم قاضی و مدعی، «و حده المدّعی و القاضی» در دنیا معمول نیست، قاضی باید آدم بی طرفی باشد، مدعی و منکر هم طرف دیگر، در اینجا جناب قاضی هم نقش داوری را دارد و هم نقش مدعی را، البته اگر مدعی همان قاضی باشد به نفع خودش قضاوت می کند.

ص: ۵۶۴

۲: مطلب دومی که هست در حقوق الله است، شما دیدید که شخص خدمت پیغمبر آمد که اقرار کند، حضرت ولش کرد که اقرار نکند، خدمت حضرت علی علیه السلام آمد که اقرار کند، حضرت صورتش بر گردانید که اقرار نکند، با اینکه پیغمبر صلّی الله علیه و آله و حضرت علی علیه السلام اصرار دارند که طرف اقرار نکند، ولذا وقتی اقرار می کند و حضرت در محذور قرار می گیرد، می گوید چرا اقرار کردی، اگر رفته بودی و در خانه ی خود نشسته بودی و استغفار کرده بودی خیلی بهتر بود.

پس من از دو راه سنگینی را به این طرف انداختم، اولاً لازمه ی این «حرف» وحدت قاضی و مدعی است،ثانیاً لازمه اش این است که ما تمام روایات را کنار بزنیم، چون ما در روایات می بینیم که پیغمبر و علی علیهما السلام اصرار دارند که ثابت نشود والاـ اگر می خواستند که به علم خود شان عمل کنند، دیگر این بحث ها معنا نداشت، در عین حالی که سنگینی خود را در کتاب قضا به این طرف انداختیم، فقط یکجا را گفتیم اشکال ندارد که به علم خودش عمل کند و آن اینکه علمش مستند به مقدماتی باشد که در پرونده ضبط کند که اگر این مقدمات را به دیگران هم عرضه کند، برای او هم علم حاصل بشود، در اینجا تهمت را از خود بر طرف کرده، اینجا را استثنا کردیم. البته این مسئله جایش کتاب قضاست نه اینجا.

المسأله السادسه

إذا شهدوا، و ردّت شهاده البعض.

هر گاه شهود شهادت بدهند که فلان زن با فلان مرد عمل زنا را مرتکب شده است، ولی متاسفانه قاضی یکی از آنان را جرح کند، یعنی شهادتش را قبول نکند، تکلیف آن سه نفر دیگر چیست؟

در اینجا می گوینـد باید فرق بگذاریم بین جایی که به علت و دلیل ظاهر رد کند مثلاً یکی از چهار نفر که قاضـی شـهادت را رد نموده ریش تراش بوده، یعنی به خاطر اینکه ریش خود را تراشـیده بوده، شـهادت او را رد کرده، این علت ظاهری است، یا مثلاًـ معروف بوده که این آدم ربـا خوار است یـا در خانه ی غصبی نشسـته، به علت ظاهری رد می کنـد، در اینجا زن و مرد را آزاد و رها می کننـد، اما این آدم را با آن سه نفر شاهـد دیگر تازیانه و شـلاق می زنند. چرا؟ با اینکه این مرد نقطه ی ضـعف ظاهری داشته، چرا شما با این آدم هماهنگ شدید برای شهادت.

اما اگر علتش مخفی باشد به گونه ای که در جامعه معروف نیست که این آدم این نقطه ضـعف را دارد، قاضـی از طریق دیگر ایـن نقطـه ضـعف را دارد، در اینجـا حکم جـاری می شـود، یعنی در حقیقت آن زن یـا آن مرد به مجـازات خـود می رسـند و شهادت اینها قبول است.

پس اگر چهار نفر شـهادت بدهند و قاضـی شـهادت یکی را رد کند، می گویند در اینجا قول به تفصیل است، اگر به امر ظاهر رد کرده باشد، در اینجا شهود شلاق می خورند و زن و مرد رها می شوند، اما اگر به امر خفی رد کرده باشد، حکم جاری می شود، یعنی زن و مرد شلاق می خورند، شهود آزاد می شوند.

چرا این را گفته انـد؟ نکته اش این است که اگر بنا باشد که چهار نفر موقعی شـهادت بدهند که هیچ نقطه ضـعفی در زندگی آنان نباشـد اعم از نقطه ضـعف ظاهر و باطن، هیـچ کس به محکمه نمی رود، چون هر کـدام احتمال می دهند که شاید طرف یک نقطه ضعفی داشته باشد که مخفی است، آن وقت سبب می شود که محکمه ها تعطیل بشود.

ص: ۵۶۶

ولی من یک قید دیگری را هم اضافه می کنم و آن این است که اگر این نقطه ی ضعف ظاهری باشد به شرط اینکه طرفین هم علم داشته باشند، ممکن است نقطه ی ضعف ظاهر باشد، ولی این سه طرف علم ندارند یا به موضوع علم ندارند یا به حکم، چون همه کس این قدر هوشیار نیست که نقطه ضعف مردم را در سینه خود حفظ کند، به شرط اینکه عیبش ظاهر باشد و این سه نفر هم آگاه باشند، اما اگر عیبش ظاهر است و لی این سه نفر آگاه نیستند، این را نمی گویند.

فی المسأله قولان:

۱:التفصیل بین ما ردت شهاده البعض بأمر ظاهر، فیحد الجمیع، و بین ما لو ردّت بأمر خفی، فیحدّ المردود الشهاده، دون الباقین، و هذا هو خیره الشیخ فی الخلاف، قال: إذا شهد الأربعه علی رجل بالزنا فردت شهاده واحد منهم، فإن ردت بأمر ظاهر لا یخفی علی أحد فإنه یجب علی الأربعه حد القذف، و ذن ردت بأمر خفی لا یقف علیه إلا آحادهم فإنه یقام علی المردود الشهاده الحد، و الثلاثه لا یقام علیهم.

و کان علیه أن یضیف إلی کلامه، و لا یحد المشهود علیه أیضا- کما هو واضح- فی الحالین.

۲: أنّه یحد الجمیع لتحقق القذف العاری عن البینه التی یثبت بها الزنا، و هو خیره المحقق فی الشرائع.

و یؤیّد القول الثانی إطلاق قوله سبحانه:

«و الذین یرمون المحصنات ثم لو یأتوا بأربعه شهدا فاجلد وهم ثمانین جلده» .

این آیه فرق نگذاشته بین ظاهر و بین باطن، بلکه همین مقداری که چهار شاهد نیاورند، حد می خورند، این هم عیب ظاهر را می گیرد و هم عیب باطن را، در عین حالی که این قول دوم، قول محقق است، ما بیشتر را قول اول را تایید می کنیم، یعنی اینکه فرق بگذاریم بین عیب ظاهر و بین عیب باطن، به جهت اینکه این سه نفر کوتاهی نکرده اند، اما اینکه این یک نفر در باطن ربا خوار بوده و قاضی اطلاع دارد یا همسایه ها اطلاع دارند، این چه ارتباطی به این سه نفر دارد؟!

ص: ۵۶۷

بله! اگر عیبش ظاهر باشد،ما نباید با او هماهنگ بشویم و زنی را یا مردی را متهم کنیم و اگر کردیم باید چوب بخوریم،اما اگر عیبش ظاهر نباشد و ما از آن اطلاع نداریم، در این صورت اگر ما را هم به جرم او بگیرند، مانند این است که: گنه کرد در بلخ آهنگری، به شوشتر زدند سر مسگری «أخذ البریئ بجرم المجرم».

اگر بنا باشد که این قدر سخت گیری کنیم،تمام محاکم بسته می شود، چون انسان از جرم مخفی افراد خبر ندارد، ما آمدیم کمی بالاتر، چطور بالا تر؟ما گفتیم حتی در عیب ظاهر هم باید این سه نفر هم از موضوع آگاه باشند و هم از حکمش،فرض کیند که رفیق شان ریش تراش است ولی ما نمی دانیم که ریش تراشی حرام است، آن وقت این سه نفر را شلاق بزنیم، چرا؟ چون با این فرد هماهنگ شده اند،آنان خواهند گفت که ما نمی دانستیم که ریش تراشی حرام است.

پس عیب ظاهری که هم برای این طرف ظاهر باشد و هم اینها از حکمش آگاه باشند، «هذا کلّه علی القواعد» روایت را باید ببینیم که چه می گوید:

ما رواه أبو بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام: «فی أربعه شهدوا علی رجل بالزنا ، فلم یعدّلوا، قال:« یضربون الحدّ».

این روایت را ناچاریم که حمل کنیم بر صورت اولی، یعنی اینکه عیب ظاهری داشته باشد حتی عیب ظاهری که حکمش را هم می دانستند،« محمول علی ما إذا کان الردّ بأمر ظاهر و کان الشهود عالمین به».

إ لی هنا تمّ الکلام فی هذه المسئله، که اگر از این چهار نفر یک نفر شان مورد جرح قرار گرفت،دیگران را در صورت زخمی و مجروح می کند که اینها عیب او را آشکار را ببینند،اما اگر عیب او مخفی باشد، ضرری به اینها نمی زند، «و علی کلتا الصورتین» زن و مرد آزاد و رها می شوند و دنبال کار شان می روند.

ص: ۵۶۸

حکم جایی که یکی از چهار شهود از شهادتش بر گردد کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم جایی که یکی از چهار شهود از شهادتش بر گردد

مرحوم محقق بعد از مسئله قبلی، یک مسئله ای را ذیل قرار داده و حال آنکه حقش بود که خودش یک مسئله مستقلی باشد و آن این است که چهار نفر در محکمه رفتند و هر چهار نفر شهادت بر زنا دادند، ولی یکی بعد از ادای شهادت، از شهادت خود بر گشت، فلذا ممکن است کسی سوال کند که حکم این مسئله چیست؟

در پاسخ این سوال باید گفت که در اینجا دو مسئله مسلم است، یکی اینکه خود این طرف حد می خورد، چون قذف کرده و حال آنکه مدرک صحیحی نداشته است، زن و مردی که متهم به زنا بودند، آنان را آزاد و رها می کنند چون شهود به حد نصاب نریسده اند.

«إنّما لکلام» در سه نفر شاهد دیگر است، آیا آن سه نفر هم حد می خورند یانه؟

بعضی گفته اند که حد می خورند، چون قرآن می فرماید: «و الذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا بأربعه شهداء فاجلد وهم ثمانین جلده». ولی اینها چهار نفر شاهد نیاورند، از این رو اطلاق آیه ی: «ثمّ لم یأتوا بأربعه شهداء» اینجا را هم می گیرد، پس این سه نفر را حتماً باید حد بزنیم، قهراً نتیجه این می شود که آن چهارمی که از شهادتش بر گشته است، حتماً حد می خورد، چون افترا بسته است، اما زن و مرد متهم رها می شوند، چون شهود به حد نصاب نرسیده است، این سه نفر هم طبق اطلاق آیه «ثمّ لم یأتوا بأربعه شهداء» حد می خورند.

ص: ۵۶۹

منتها باید دانست که مسئله خالی از اشکال هم نیست، چون باید دید که آیا رجوع از شهادت قبل صدور حکم بوده است یا بعد از صدور حکم؟

دیدگاه صاحب جواهر

صاحب جواهر می فرماید: «إنّ الرجوع قبل الحکم بمنزله عدم الشهاده» اگر قبل از صدور حکم بر گردد، این سه نفر شلاق می خورند، اما اگر بعد از حکم بر گردد، این سه نفر شلاق نمی خورند.چرا؟ چون آیه صدق نمی کند، زیرا اینها چهار شاهد آوردند و حاکم هم حکم کرد.

بله! قبل از آنکه حاکم حکم کند، اگر یکی از شهود رجوع کند و از شهادتش بر گردد، این سه نفر محکوم می شود به هشتاد ضربه شلاق.

اشکال استاد بر کلام صاحب جواهر

ولی در عین حالی که مرحوم صاحب جواهر چنین فرموده است، از نظر من این کار مشکلی است.چرا؟ چون ممکن است این شخص «رجع سیاسیاً أو رجع إیذاءً،» یعنی نظرش این است که این سه نفر شلاق بخورند و آبروی شان از بین برود، خودش مهم نیست فقط نظرش این است که این سه نفر شلاق بخورند.

پس گاهی ممکن است رجوع شان سیاسی باشد، مانند: جریان مغیره بن شعبه، چون مغیره بن شعبه زنا کرده بود، چهار نفر هم شهادت بر زنای او داده بودند، عمر بن خطاب علاقمند بود که او حد نخورد، فلذا سه نفر که شهادت بر زنای مغیره بن شعبه دادند، و قتی نوبت به چهارمی(که زیاد بن أبیه بود) رسید، گفت امید وارم که این چهارمی شهادتی ندهد که کسی که جزء سپاه بدر و بیعت رضوان بوده شلاق نخورد، به اصطلاح به او فهماند که شهادت ندهد، فلذا «رجع زیاد بن أبیه» از شهادت خود بر گشت و گفت من فقط نفس کشیدن و صدای شان را شنیدم، اما خودِ عمل را ندیدم، رجوع زیاد بن ابیه سیاسی بود، یعنی رجوعش برای این بود که خواسته ی عمر بن خطاب عملی بشود، همین که می گوید امید وارم شهادتی ندهد تا کسی که در بیعت رضوان حاضر بوده است حد بخورد. در واقع به او تعلیم می کند که شهادت ندهد، ولذا رجوعش سیاسی است. و گاهی ممکن است رجوع شان ایذائی باشد، مثلاً سه نفر از شهود آدم های محترم هستند،اما چهارمی خودش یک آدمی است که شلاق بخورد یا نخورد برایش فرقی نمی کند، عمده برایش این است که آن سه نفر شلاق بخورند تا آبروی شان در جامعه بریزد و از موقعیت کاسته شود.

ص: ۵۷۰

ما در این گونه موارد موافق نیستیم که آن سه نفر شلاق بخورند.

«نعم! لو علم أنّ رجوع الراجع رجوع واقعیّ» اما اگر رجوعش رجوع واقعی باشد، یعنی واقعاً رجوع کرده و به اصطلاح فهمیده که اشتباه کرده است، در اینجا دندان روی جگر می گذاریم و می گوییم این سه نفر هم باید شلاق بخورند.

«لو تبیّن أنّ رجوع الراجع رجوع واقعیّ لا ـ للسیاسه و لا ـ للإیذاء» در اینجا ممکن است بگوییم که این سه نفر شلاق بخورند، چرا؟ «و الذین یرمون المحصنات ثمّ لم یأتوا بأربعه شهدا فاجلد وهم ثمانین جلده».

المسأله السابعه

إذا وجد مع زوجته ر جلًا یزنی بها، فله قتلهما و لا إثم.

مسئله هفتم این است که اگر مردی ببیند که زنش با مردی زنا می کند، برایش جایز است که هردو را به قتل برساند و بکشد، و این یکی از متفردات امامیه است.

عبارت محقق در شرائع

«إذا وجد مع زوجته ر جلًا یزنی بها، فله قتلهما و لا إثم».

باید دانست که این مسئله یک مقام ثبوتی دارد و یک مقام اثباتی، ثبوتاً این آدم می تواند زانی را بکشد، اما اثباتاً اگر نتوانست ثابت کند قصاص می شود مگر اینکه بیّنه قائم بشود که این دو نفر زنا می کردند، یا ولی دم بگوید که اینها زنا می کردند، پس مسئله از نظر ثبوت یک چیز است و اما از نظر اثبات چیز دیگر، یعنی ثبوتا این آدم می تواند بکشد، «بینه و بین الله».

اما اگر در محکمه نتواند ثابت کند، قصاص می شود، «اللّهم» اینکه ثابت کند، مثل اینکه بیّنه قائم بشود بر این عمل زنا، یا ولی الدّم قاتل را تصدیق کند و بگوید ما نیز قبول داریم که آنان عمل زنا را مرتکب می شدند.

بایـد دانست که کلاـم علمـا در این زمینه مطلق است، یعنی سواء کان الزوج حرّاً أوعبـداً، سواء کانت الزوجه حرّه أو یا أمه، باز خواه عقـد شان عقد دائم باشد یا عقد موقت و متعه، در خانه پیدا کند یا در جای دیگر ببیند که دوتا مشـغول زنا هسـتند، کلام علما در اینجا مطلق است، یعنی حرّاً کان أو عبداً، أمه کانت أو حره،دائمه أو متعه، فی البیت أو فی غیر البیت، مرد زانی محصن باشد یا غیر محصن باشد، البته زن هم می تواند محصنه باشد مثل اینکه عقد کرده، اما هنوز دخول نشده است.

پس مسـئله صور وسـیعی پیـدا کرد، زوج حرّاً کان أو عبداً، خواه زوجه امه باشد یا حره، عقد شان دائم باشد یا منقطع و موقت، در بیت باشـد یا در خارج بیت، زن و مرد محصن باشـند یا غیر محصن. در همه ی اینها گفته اند «بینه و بین الله» می تواند زانی را بکشد، اما در محکمه اگر ثابت نکند، قصاص می شود مگر اینکه بیّنه قائم بشود یا ولی الدم قاتل را تصدیق کند.

در کتاب های فقهای ما بر این مسـئله با عبارات علما استدلا شده، یعنی قطع نظر از روایات، با عبارات علما استدلال شده است، من عبارات علما را می خوانم، شـما خواهید دید که اصـلاً اینها ارتباطی با مسـئله ی ما ندارد، چون مسـئله ما حدود نیست، حد نیست، عطار و بقال که می بینـد زنش تحت عمل است و او را می کشـد، این حـد نیست بلکه یک حکم الهی است و لـذا این مسئله را در کتاب حدود بیان کردن، یکنوع استثنای منقطع است، حد نیست،چون حد را حاکم می زند نه عطار و بقال.

ص: ۵۷۲

« علی ایّ حال»این از قبیل حد نیست، بلکه یک مسئله ای است که اگر شخص ببیند حریم و ناموسش مورد تجاوز واقع شده است، می تواند هم متجاوز و هم متجاوز علیها را بکشد، این حد نیست، و حال آنکه عبارت علما راجع به حد است.

به بیان دیگر:علما می گویند انسان می تواند بر پسرش اجرای حد کند، بر خانواده اش اجرای حد کند، آن اجرای حد است، البته به شرط اینکه مجری هم فقیه باشد.

بنابراین؛عبارت شیخ در نهایه، و عبارت مرحوم مفید در مقنعه و بعداً عبارت ابن ادریس و عبارت سلار و عبارت علامه ربطی به مسئله ی ما ندارد. اینجا می گویند مرد می تواند حد جاری کند بر پسرش، بر داماداش و بر خانواده اش، اما به شرط اینکه از حکومت نترسد، یک موقع حکومت مشکل ایجاد می کند، در آنجا نباید حد را جاری کند، اگر واقعاً در زمان غیبت است، ولی فقیهی هم نداریم که باسط الید باشد، اما من در خانه خودم می توانم کسی که تهمت زد، هشتاد شلاق بزنم، عبارات علما در اجرای حد است، و حال آنکه بحث ما مربوط به اجرای حد نیست بلکه در یک مسئله ی استثنائی است و آن این است که مرد در هر مرتبه ای از مراتب که باشد، مجتهد باشد یا مقلد، عوام باشد یا غیر عوام، می تواند متجاوز به همسرش را بکشد، این یک حکم الهی است، و حال آنکه عبارات علما راجع به اجرای حد است به شرط اینکه مفسده نداشته باشد.

بنابراین،کسانی که بخواهند با این عبارات علما استدلال کنند، عبارات علما را ناظر به مسئله ی ما نیست.

ص: ۵۷۳

عبارت شیخ طوسی در نهایه

قال الشیـخ فی النهایه: و قد رخّص فی حال قصور أیدی ائمه أهل الحق و تغلب الظالمین أن یقیم الإنسان الحدّ علی ولده و أهله و ممـالیکه، إذا لم یخف فی ذلک ضـرراً من الظالمین، و أمن من بوائقهم. فمتی لم یأمن ذلک، لم یجز له التعرض لـذلک علی حال. النهایه: ۳۰۱.

عبارت شیخ مفید در مقنعه

و قـد ذکر المفیـد إقامه الحدّ علی الولد و العبد، دون الزوجه حیث قال: فمن تمکن من إقامتها علی ولده و عبده و لم یخف من سلطان الجور، إضراراً به علی ذلک فلیقمها ــ نعم و قال بعد سطرین ــ و کذلک من استطاع اقامه الحدود علی من یلیه من قومه و أمن بوائق الظالمین فی ذلک فقد لزمه إقامه الحدود علیهم فلیقطع سارقهم و یجلد زانیهم و یقتل قاتلهم. المقنعه: ۸۱۰.

اینها از قبیل حـد هسـتند، ولی بحث ما در حـد نیست، کشـتن زوج همسـرش را حد نیست، چون اگر حد بود باید تمام جوانب حد در آن در نظر گرفته می شد، مثلاً دیده می شد که زانی محصن است یا محصن و....

بنابراین، بااین عبارات نمی شود بر ما نحن فیه اسـتدلال کرد و تازه اینها در جایی است که مجری مجتهـد جامع الشـرائط باشد، اجرای حد مال اوست.

وظاهر العباره أنّ المراد من قوله: ((فمن تمکّن)) هو غیر الفقیه، و لذلک خصّه بالولد و العبد.ولی بعداً عمومیت داد.

عبارت مرحوم سلّا در المراسم

و قال سـلّار: و أمّا القتل و الجراح فی الإنکار فإلی السـلطان و من یأمره، فإن تعذر الأمر لمانع فقد فوّضوا علیه السلام إلی الفقهاء إقامه الحـدود و الأحکام بین الناس بعـد أن لا یتعـدوا و اجباً و لا یتجاوزوا حدّاً. إلی أن قال: و قد روی انّ للإنسان أن یقیم علی ولده و عبده الحدود إذا کان فقیهاً ولم یخف من ذلک علی نفسه. المراسم: ۲۶۳_۲۶۴..

ص: ۵۷۴

عبارت ابن ادریس

و قال ابن إدریس: و قد رُخّص فی حال قصور أیدی أئمه الحق و تغلب الظالمین أن یقیم الإنسان الحد علی ولده و أهله و ممالیکه، إذا لم یخف فی ذلک ضرراً من الظالمین و أمن بوائقهم، ثمّ قال: و الأقوی عندی أنّه لا یجوز له أن یقیم الحدود إلّا علی عبده فحسب دون ماعداه من الأهل و القرابات، لما قد ورد فی العبد من الأخبار و استفاض به النقل بین الخاص و العام. السرائر: ۲/۲۴.

عبارت علامه در قواعد

و یشهد علی ما ذکرنا انّ العلامه عنون کلتا المسألتین- اجرای حد و کشتن زوجه، معلوم می شود که کشتن زوجه ارتباطی به اقامه حد ندارد- قال و للزوج الحرّ اقامه الحدّ علی زوجته سواء دخل بها أو لا فی الدائم دون المنقطع. القواعد: ۳/۵۳۲.

و قال مشیرً إلی مسألتنا و لو وجد مع زوجته رجلاً- یزنی بها فله قتلهما و لا- إثم علیه و فی الظاهر یقاد إلّا مع البیّنه بدعواه أو یصدّقه الولی. القواعد: ۳/۵۳۴.

«علی ایّ حال» این عبارات علما مربوط است به حد، اجرای حد می کند، بنده معتقدم که باید فقیه باشد، ولی هر چه هست حد است، اما در اینجا قتل است نه حد، ممکن است این زن مستحق قتل نباشد مستحق جلد باشد اگر دخول نشده باشد، یا مرد مستحق جلد باشد اگر زن نداشته باشد یا اگر هم داشته باشد، دخول نکرده باشد. بنابراین، این یک مسئله ای است ممتاز، لیس من الحدود، اما حکم الهی است، اگر ما بخواهیم این مسئله را به این گستردگی ثابت کنیم، باید روایات را هم مطالعه کنیم، سه روایت بیشتر در اینجا نیست،دو روایت موافق است، روایت سوم را گاهی به عنوان موافق می آورند و حال آنکه سومی به عنوان مخالف است.

ص: ۵۷۵

صاحب جواهر می گوید:« لکن فی مقابلهما»، سومی را که می آورد،می گوید: «لکن فی مقابلهما». این دو روایت را که می خوانیم سند شان ضعیف است و لذا انسان در این مسئله گیر می کند، اجماع هست،ولی هیچ دلیل روشنی نداریم، اردبیلی می گوید سند فقط اجماع است و غیر از اجماع مسئله ی ما مدرک دیگری ندارد.

روایات

۱. ما رواه عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول:« فی رجل أراد(راود) امرأه علی نفسها حراماً فرمته بحجر فأصابت منه مقتلاًـ؟ قال: «لیس علیها شیء فیما بینها و بین الله عزّ و جلّ و إن قُدّمت إلی إمام عادل أهدر دمه». الوسائل: ۱۹، الباب ۲۳ من أبواب قصاص النفس، الحدیث۱.

این چطور استدلال است؟ محل بحث این است که شوهر زنش را با مردی دیده، می تواند هردو را بکشد، ولی در اینجا «زن» مردی را که قصد سوء داشته کشته است، می گوید وقتی که زن می تواند متجاوز را بکشد، پس شوهر هم می تواند آن مرد را بکشد، چون تجاوز به ناموس او کرده، زن چرا می تواند بکشد؟ چون تجاوز به ناموس او کرده، ناموس زن هم ناموس مرد است.

علاوه براین، اشکال این است که قتل در اینجا شبه العمد است، سنگ را زد، شبه العمد این است که اسبابی را به کار ببرد که غالباً کشنده است،این شبه العمد است، ولی بحث ما در شبه العمد نیست بلکه در عمد است. پس این روایت دو اشکال پیدا کرد، اولاًـ راجع به محل بحث ما نیست، محل بحث ما جایی است که شوهر زانی را می کشد، در اینجا زن می کشد، اللّهم اینکه مدعای مساوات و أولویت کنید.

اشکال دوم این است که در اینجا مسئله شبه العمد است.

سند روایت

۱: محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، و من عدّه عن أصحابنا، عن سهل بن زیاد جمیعاً،عن الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سنان قال: « فی رجل أراد(راود) امرأه علی نفسها حراماً فرمته بحجر فأصابت منه مقتلاً؟ قال: «لیس علیها شیء فیما بینها و بین الله عزّ و جلّ و إن قُدّمت إلی إمام عادل أهدر دمه». الوسائل: ۱۹، الباب ۲۳ من أبواب قصاص النفس، الحدیث۱.

۲: و عنه (یعنی عن علی بن ابراهیم) عن المختار بن محمد المختار این آدم مهمل است-، و عن محمد بن الحسن مشترک است- عن عبد الله بن الحسن العلوی- این هم مهمل است- عن الفتح بن یزید الجرجانی، عن أبی الحسن علیه السلام سند منقح نیست، چون یا مهمل است یا مشترک-

« فی رجل دخل دار آخر للتلصّص أو الفجور فقتله صاحب الدّار، أیقتل به أم لا؟ فقال: اعلم أنّ من دخل دار غیره فقط أهدر دمه و لا یجب علیه شیء»

الوسائل: ۱۹، الباب ۲۷ من أبواب قصاص النفس، الحدیث ۲.

این روایت از نظر دلالت خوب است، اما سندش خیلی ضعیف است، منتها این روایت فقط دار را می گیرد و غیر دار را نمی گیرد.

البته در سند روایت اول هم سهل بن زیاد بود و سهل بن زیاد محل بحث و حرف است هر چند از نظر ما محل حرف نیست، منتها این روایت دو سند دارد، یک سندش است که: محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، جمیعاً عن الحسن بن محبوب.

سند دیگرش این است:عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، جمیعاً عن الحسن بن محبوب، سهل بن زیاد در سند اول نیست، بلکه در سند دوم است.یعنی در یک سند سهل بن زیاد است، اما در سند دیگر سهل بن زیاد نیست.

پس روایت دوم از نظر سند مشکل دارد، روایت سوم را که الآن می خوانیم در آن دقت کنید، بسیاری خیال می کند که موید است، چون این روایت طولانی و مفصّل است، بحث و بررسی آن را موکول می کنیم برای جلسه ی آینده.

آیا انسان می تواند کسی را که با همسرش در حال زنا کردن است بکشد؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا انسان می تواند کسی را که با همسرش در حال زنا کردن است بکشد؟

بحث ما در باره کسی است که می بیند مرد اجنبی با همسرش عمل زنا را انجام می دهد، اصحاب در اینجا می گویند که می تواند او را به قتل برساند و از بین ببرد، منتها باید در محکمه ثابت کند و اگر ثابت کرد آزاد می شود، ولی اگر ثابت نکرد، «عند الله» معذور است، اما در محکمه معذور نیست بلکه قصاص می شود.

در این زمینه دو روایت را خواندیم، روایت اول سندش خوب بود، اما روایت دوم از سند مشکل داشت.

روایت سوم

۳: و باسناده عن محمّد بن أحمد بن یحی،عن علیّ بن اسماعیل، عن أحمد بن النضر، عن الحسین بن عمرو، عن یحی بن سعید، عن سعید بن المسیّب أنّ معاویه کتب إلی أبی موسی الأشعری:إنّ ابن أبی الجسرین وجد رجلًا مع أمرأته فقتله فاسأل لی علیّاً عن هذا، قال أبوسی : فلقیت علیّاً فسألته، إلی أن قال: فقال:«أنا أبوالحسن إن جاء بأربعه یشهدون علی ما شهدوا لا دفع برمّته» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۶۹ من أبواب القصاص فی النفس،الحدیث۲.

ص: ۵۷۸

یعنی اگر این در محکمه چهار نفر شاهد آورد که زنش با مرد اجنبی یک چنین کاری را انجام می داد، که چه بهتر! (فبها)، یعنی مطلب ثابت می شود. و إلّا دفع برمّته، «رمّه» یعنی مجموع، معنایش این است که اعدام می شود و چیزی از آن باقی نمی ماند و این روایت هم شاهد عرض ماست.

چگونه؟ هر چند روایت در مقام اثبات است و حال آنکه بحث ما در مقام ثبوت می باشد، ولی از اینکه در مقام اثبات می فرماید اگر چهار شاهد آورد، من او را آزاد می کنم، معلوم می شود که عملش عمل حرامی نبوده، بلکه عملش یک عمل جایز بوده است، و الا اگر عمل یک عمل حرامی می بود، چهار شاهد بیاورد بر عمل حرام، این چیزی نیست.

هر چند این روایت در مقام اثبات است، اما مقام ثبوت را هم برای ما درست می کند.

تا اینجا روایاتی را که می توانند شاهد بر مسئله باشند را آوردیم.

خلاصه ما سه روایت داشتیم، روایت اول سندش بد نبود، یعنی روایت عبد الله بن سنان، روایت دوم (که روایت فتح بن یزید الجرجانی بود) مشکل داشت، یعنی مجاهیل بود، روایت سوم (مانند روایت اول) روایت بدی نیست، اما به قول اردبیلی این روایات قدرت اثبات چنین حکم خلاف قاعده را ندارد که یک مرد عوام بتواند اجرای حد در باره زنش و در باره زانی بکند، از این رو ناچاریم بگوییم که مسئله دلیلش اجماع است، ایشان می فرماید دلیلش اجماع است، این روایاتی که ما خواندیم، در مسئله ای به این بزرگی کافی نیست.

بله! اگر مسئله ی ما یک مسئله فرعی بود، به این معنا که سر کارش با جان، خون و آبروی مردم نبود، می توانستیم با این روایات یک کاری بکنیم، ولی اینکه بگوییم در یک مسئله ا ی با این عظمت، یک فرد عوام هم می تواند ساطور را بر دارد و به جان هردو بیفتد و هردو را بکشد، با این سه روایت ثابت نمی شود ولذا مسئله روی اجماع است، یعنی اتفاق علمای ما بر همین مسئله است.

ص: ۵۷۹

پس دلائل کسانی که می گویند حق کشتن را دارد، تمام شد.

روایت مخالف

حالا- در مقابـل این سه روایت، یـک روایت دیگر داریم که انسـان خیال می کنـد که مویـد است و آن روایت عبارت است از روایت أبی مخلد .

روای می گوید من در محضر امام صادق علیه السلام بودم، امام صادق علیه السلام همراه داود بن علی نشسته بود- داود فرزند علی است و علی هم فزنـد ابن عباس است در حقیقت از اولاد بنی عباس است و فرمانـدار مـدینه است -، حضـرت می فرماید: من پهلوی او بودم، که یک نفر را پیش داود آوردند و گفتند این آدم یک مردی را کشته است.

داود از پرسید که چرا کشتی؟

در پاسخ گفت: من دیدم که این مزاحم همسـرم است فلذا کشـتم، آنگاه اضافه کرد که: جناب داود! قبل از شما، حاکمانی در مـدینه بودنـد و من به آنـان مراجعه کردم و گفتم مردی مزاحم همسـر من است، آنـان به من گفت اگر بـدون اجازه وارد خانه شما شد، او را به قتل برسان و من هم او را کشتم.

داود بـن علی (کـه نـوه ی ابن عبـاس است،) می گویـد من رو به امـام صـادق علیه السـلام کردم و گفتم شـما در این بـاره چه فرماییـد؟ امام علیه السـلام می فرمایـد این مرد اقرار می کند که من مردی را در خانه ام کشـته ام و حال آنکه شاهد ندارد فلذا باید او را بکشید، فلذا امر کردند و او را کشتند.

ولی این تکه خودش از غموض و اشکال خالی نیست. چرا این روایت لا تخلو عن غموض؟

ص: ۵۸۰

چون حضرت باید می گفت تحقیق کنید که بدون اذن داخل شده است یا با اذن.

مشکل حدیث اینجاست، درست است که این «مرد» ادعا کرد و گفت حاکمان قبلی به من یک چنین اجازه ای را داده بودند و من هم طرف را کشتم.

حضرت می فرماید: این مرد «أقرّ بقتل رجل» باید قصاص بشود(البته العلم عند الله) ولی ما حدیث را مناقشه می کنیم، اما کلام امام فوق این مسائل است،امام باید بفرماید تحقیق کنید که واقعاً بدون اذن و اجازه وارد شده یا با اجازه.

بله! اگر نتوانست ثابت کند باید کشته بشود،ولی اما بدون اینکه امر به تحقیق کند، دستور قتلش را داده است، دخول در خانه کنایه از عمل زناست.

ولی ذیل روایت دلیل بر این است که عمل را انجام می داده است، امام صادق علیه السلام می فرماید در زمان رسول الله صلّی الله علیه و آله صحابه حضرت رو کردند به سعد عباده خزرجی و گفتند: جناب سعد! اگر در خانه خود وارد بشوی و ببینی که مرد اجنبی روی شکم همسر تو هست چه کار می کنی، این حرف را زد که رسول خدا وارد شد، حضرت فرمود چه مذاکره می کردیأ؟

اصحاب عرض کردند از سعد پرسیدیم که اگر وارد خانه شدی و دیدی که مردی بر بطن و شکم همسر تو سوار است، چه می کنی؟ سعد گفت من او را می کشم، حضرت فرمود چرا می کشی؟ عرض کرد یا رسول الله! بعد رأی عینی و علم الله أنّه قد فعل؟

حضرت می فرماید هر چند با چشم خود دیدی، آن چهار شاهد کجا رفته است(فأین الشهود الأربعه)؟ خداوند منان گناهی را که در آن چهار شاهد نباشد مستور قرار داده، ذیل روایت می خواهد بگوید که حق کشتن را ندارد، چون می می گوید هر چند با چشم خود دیدی، ولی در عین حال حق کشتن را نداری

ص: ۵۸۱

متن روایت

۱. محمد بن یعقوب ، عن محمد بن یحیی ، عن أحمد بن محمد بن عیسی، و عن علی بن إبراهیم ، عن أبیه جمیعا، عن ابن محبوب، عن علی بن الحسن بن رباط عن ابن مسکان، عن أبی مخلد، عن أبی عبد الله علیه السلام قال:« کنت عند داود بن علی فأتی برجل قد قتل رجلًا ، فقال له داود بن علی: ما تقول؟ قتلت هذا الرّجل؟ قال: نعم! أنا قتلته فقال له داود : و لم قتلته ؟ فقال : إنّه کان یدخل منزلی بغیر إذنی فاستعدیت- شکایت کردم- علیه الولاه الذین کانوا قبلک فأمرونی إن هو دخل بغیر إذن أن أقتله فقتلته، فالتفت إلیّ داود بن علی فقال: یا أبا عبد الله! ما تقول فی هذا؟

فقلت : «أری أنّه أقرّ بقتل رجل مسلم فاقتله، فأمر به فقتل(کشته شد) ، ثمّ قال أبو عبد الله علیه السلام : إنّ ناساً من أصحاب رسول الله کان فیهم سعد بن عباده فقالوا :

یا سعد سعد بن عباده کسی بود که با ابوبکر بیعت نکرد، یعنی خزرجیان با ابوبکر بعیت نکرد بلکه با علی علیه السلام بیعت کردند، قالوا نبایع علیّاً، از این رو ایشان را در شام تبعید کردند، قبل از آنکه به شام برسد، در همان وسط راه با تیر او را کشتند و گفتند با تیر جنی کشته شد و حال آنکه جن در کار نبوده بلکه با تیر خالد بن ولید کشته شده است- ما تقول لو ذهبت إلی منزلک فوجدت فیه رجلا علی بطن امرأتک ما کنت صانعاً به؟ فقال سعد: کنت و الله أضرب رقبته بالسیف، قال: فخرج رسول الله صلّی الله علیه و آله و هم فی هذا الکلام فقال: یا سعد من هذا الذی قلت : أضرب عنقه بالسیف؟ فأخبره الذی قالوا، و ما قال سعد ، فقال رسول الله صلّی الله علیه و آله : یا سعد! فأین الشهود الأربعه الذین قال الله عزّ و جلّ ؟

ص: ۵۸۲

فقال سعد: يا رسول الله صلّى الله عليه و آله بعد رأى عينى و علم الله أنّه قد فعل؟

فقال رسول الله صلّى الله عليه و آله : إى والله يا سعد! بعد رأى عينك و علم الله،إنّ الله قد جعل لكلّ شىء حدّاً، و جعل على من تعدّى حدود الله حدّاً، و جعل ما دون الشهود الأربعه مستوراً على المسلمين».

حال که این روایت را خواندیم، آیا ذیل روایت می خواهد سعد را تصدیق کند یا تخطئه؟ تخطئه، پس این روایت، مخالف روایات قبلی است و مضمونش این است که حق ندارد که طرف را بکشد.

ولی از اینکه نقل می کند که از ولات پیشین سوال می کردم، ولات پیشین می گفتند بکش، معلوم می شود که مسئله مسلم بوده است.

مناقشه استاد سبحانی

ولی یک چیزی در ذهن من است و آن اینکه تا اینجا گفتیم این روایات، ردّ روایات پیشین است،اللّهم یک احتمال است و آن این است که بگوییم حضرت در مقام اثبات بحث می کند، می گوید چون شما نمی توانید ثابت کنید، در نتیجه خودت نیز کشته می شوی، و الا ناظر به مقام ثبوت نیست،اگر روایت را اینگونه معنا کنیم،دیگر این روایت مخالف روایات پیشین نیست بلکه به یک معنا موید است، این در نظر من بود.

پس این روایت را قبل از آنکه احتمال بنده را بگویید، بگوییم اولی و دومی رد آن قول است که می تواند بکشد، ولی بعد از آنکه مطالعه می کنیم و حضرت می فرماید:

« أین الشهود الأربعه»؟ می خواهد بفرماید بر اینکه چون نمی توانی ثابت کنید، خودت هم کشته می شوی کما اینکه آن مرد به فتوای امام صادق علیه السلام کشته شد، یعنی فرق بگذاریم بین مقام ثبوت و مقام اثبات، ثبوتاً حق کشتن را دارد، اما در مقام اثبات این آدم گیر می کند، اگر روایت را اینگونه معنا کنیم، روایت موید است.

بنابراین،صاحب جواهر می گوید:« ففی مقابل هذه الروایات»، این روایت را به ظاهرش نگاه می کند، اما اگر دقت کنیم، بگوییم این مربوط است به مقام اثبات نه مقام ثبوت.

فرع دوم

آیا اگر چهار شاهد عادل به چنین شخصی بگوید که فلانی باز همسرت زنا می کرد، آیا می تواند طرف را بکشد؟

نمی تواند طرف را بکشد، این فقط در یک صورت می تواند بکشد و آن اینکه خودش با چشم خودش ببیند، و الا اگر چهار شاهد به او بگویند یا زانی اقرار کند که من با همسرت یک چنین کاری انجام دادم، حق کشتن را ندارد، بلکه باید محکمه به این کار رسیدگی کند، بنابراین، اگر هم گفتیم در مقام ثبوت جایز است، جایی است که خودش مباشرتاً عمل زنا را ببیند.در غیر این صورت نمی تواند خودش طرف را بکشد، ولی حق دارد که شکایت کند و محکمه به این کار رسیدگی کند.

بحث ما در این مسئله تمام شد، ولی در عین حال این مسئله خالی از اشکال نیست (لا یخلو عن شائکه)،چون اقلش این است که بیت انسان باشد و این آدم هم بدون اجازه وارد بشود و عمل زنا را هم ببیند،می شود بگوییم اجماعی است، بقیه خیلی مشکل است.

المسأله الثامنه

من إفتضّ بکراً بأصبعه، لزمه مهر نسائها، و لو کانت أمه کان علیه عشر قیمتها، وقیل: یلزمه الأرش، و الأول مروی.

هم افتضّ در است و هم إقتضّ،«فضّ» عرب می گوید:« افتضاض المجلس»، مجلس که تمام شد و مردم پراکنده شدند، می گویند افتضاض المجلس.

اگر انسانی با انگشت خودش، خاتم، مهر و بکارت دختری را پاره کند، حکمش چیست؟

ص: ۵۸۴

یقع الکلام فی المقامین:

الف: آیا این دیه دارد یا نه؟

ب: آیا حد دارد یا نه، خواه این جنایت را مرد مرتکب شده باشد یا زن؟

اگر انسانی پرده ی بکارت دختری را به وسیله انگشت پاره کند، البته انگشت موضوعیت ندارد، با هر وسیله دیگر (غیر از زنا) آن را پاره کند، حکم اصبع را دارد. فلذا هم دیه دارد و هم حد. و در این زمینه روایات هم داریم.

اولاً:دیه اش مهر المثل است، یعنی باید مهر المثل این دختر راپپردازد، البته مهر المثل معلوم است، یعنی این دختر را حساب می کنند از نظر مقام و شرائط و موقعیت،و ببینند مهل المثل این چیه؟

نه مهر السنّه، چون مهر السنه یا چهار صد درهم است یا پانصد درهم، روایات ما مهر المثل دارند، اما حد ۱۲سوط و نصف سوط است. ثمن صد را اگر حساب کنیم، می شود دوازده و نیم سوط، یعنی دوازده شلاق می زنند و نیم شلاق.

اول ما دیه را می خوانیم و سپس سراغ حدش می رویم.

أما الأول (دیه) فعلیه مهر المثل و یدل علیه صحیحه ابن سنان عن الصادق علیه السلام فی امرأه اقتضت جاریه بیدها، قال :

« علیها المهر(مهل المثل) و تضرب الحد».

و فی روایه أخری عنه أیضا عن أبی عبد الله أنّ أمیر المؤمنین علیهما السلام:« قضی بذلک ، و قال : تجلد ثمانین».

و فی روایه ثالثه عنه، عن أبی عبد الله علیه السلام:« فی امرأه اقتضت جاریه بیدها، قال: قال:« علیها مهرها و تجلد ثمانین».

ص: ۵۸۵

و ظاهر الروایات هو صداق المثل، نظیر ما رواه السکونی عن أبی عبد الله أن علیّاً علیهما السلام:« رفع إلیه جاریتان ادخلت الحمام فافتضت احداهما الأخری بإصبعها فقضی علیه التی فعلت عقلها، أی صداقها» معلوم می شود که مهر المثل است.

وروی عبد الله بن سنان فی حدیث عن أبی عبد الله علیه السلام أنّه قال:

« أن شعر المرأه و عذرتها شریکان فی الجمال فإذا ذهب بأحدهما وجب لها المهر کملاً».

دو چیز مایه زیبائی زن است که ارزشش به اندازه ارزش خود زن است، یعنی به تمام خود زن می ارزد، یکی شعر و مویش است و دیگری بکارتش.، هر کدام را از بین ببرد، صداق بر گردنش می آید.

و الأخیر ضعیف بمحمد بن سلیمان المنقری فی السند ولکن المجموع کان فی اثبات مهر المثل.

و ربّما یحتمل تعین مهر السنه استنادا إلی روایه ضعیفه، عن معاویه بن وهب عن أبی عبد الله علیه السلام فی حدیث طویل:

« إنّ امرأه دعت نسبه فامسکن صبیه یتیمه بعد ما رمتها بالزنا، و أخذت عذرتها باصبعها، فقضی أمیر المؤمنین أن تضرب المرأه حد القاذف، و الزمهنّ جمیعا العقر (عقر = مهر) و جعل عقرها (مهر) أربعمائه درهم». الوسائل: ج۱۴، الباب ۳۰ من أبواب دیه الأعضاء، الحدیث۱.

من احتمال می دهم که در آن زمان، مهر المثل همان مهر السنه بوده است، تا اینجا مسئله دیه بود، حدش معلوم شد که همان هشتاد تازیانه است.

فرع دوم

فرع دیگر این است که با کنیز این کار را کرده، یعنی با اصبع و انگشتش بکارت او را پاره کرد، در آنجا روایت داریم که «عشر القیمه» را بپردازد.

ص: ۵۸۶

ولی مرحوم ادریس فرموده که من به خبر واحد عمل نمی کنم، باید ارش بدهد، این دوتا فرق می کند، اگر عشر القیمه گفتیم، معنایش مشخص است، اما اگر ارش گفتیم،این کنیز «تقوّم بکراً و تقوّم ثیباً» تفاوت بکر و ثیّب هر چه بود، باید بپردازد.

البته قول ابن ادریس علی القاعده است، چون ملک است و در ملک باید ارش بدهیم، اما روایت داریم که می گوید:« عشر القیمه»، اگر روایت را نداشتیم، قول ابن ادریس خوب بود.

البته این فرع برای فعلاً مطرح نیست،آنچه مطرح می باشد این است که اگر مردی یا زنی بکارت دختری را از بین ببرد،حدش هشتاد تازیانه است و علاوه بر آن، دیه و مهر المثل هم دارد.

المسأله التاسعه

من تزوج أمه علی حرّه مسلمه ، فوطأها قبل الإذن کان علیه ثمن حد الزانی.

مسئله نهم این است که اسلام در عین حالی که به امه احترام قائل است، ولی مقام حرّه را نیز حفظ کرده، مردی اگر همسر حرّه و آزاد دارد، حق ندارد که با کنیزی ازدواج کند، اما به شرط اینکه دخل بها، یعنی به حرّه دخول کرده باشد، و اگر این کار را کرد، یعنی در عین حالی که زن حرّه دارد، با امه ازدواج کند، زن حرّه حق برگشت از دواج را دارد، یعنی خانه پدر و مادر را در پیش می گیرد و می رود همین خودش طلاق حساب می شود و نیاز به طلاق ندارد.

از نظر زن، رفتن به خانه پدر و مادر یکنوع طلاق است، اما از نظر حد چطور، این آدم کرامت این همسر حره را از بین برده، اینجاست که می گویند یک هشتم حد را می زنند، زنا حدش صد تازیانه است،یک هشتم را می زنند که ۵/۱۲، دوازده شلاق و نصف شلاق است، نصف شلاق را این گونه معنا کرده اند:

الف: شلاق سیزدهم را آرام و یواش می زنند، دوازده تا را محکم می زنند،سیزدهم را آرام و یواش می زنند.

ب: نصف شلاق را در دست می گیرد، یعنی شلاقی که نیم متر است، نصفش را می گیرد.

و با همان نصف می زند.

المسأله العاشره

اگر کسی در ماههای محترم زنا کند مانند:ماه رمضان و ماه حج،علاوه براینکه صد شلاق می خورد، باید تعزیر هم بشود،شاعری در زمان حضرت علی علیه السلام بود که حضرت را مدح و معاویه را ذم می کرد، شعرای آن زمان به منزله ی رسانه های امروز بودند، امروز همه ی دولت ها هزینه می کنند تا رسانه ها را به نفع خود به کار بیندازند تا افکار عمومی را جلب کنند، شعرای آن زمان مانند رسانه های امروز بودند، معاویه شعرا را استخدام می کرد که علی علیه السلام را ذم و معاویه را مدح کند، اما این مرد یک آدم مخلصی بود، منتها در ماه رمضان دچار لغزش شد و شراب خورد، حضرت هشتاد شلاق به او زد و گفت او را ببرید و فردا باز او را بیاورید، فردا که او را آوردند،حضرت دستور داد که باز بیست شلاق دیگر هم بزنید، او اعتراض کرد که هشتاد تازیانه بخاطر شراب بود، بیست تای دیگر برای چیست؟

حضرت فرمود برای اینکه حرمت ماه رمضان را از بین بردی.

ما می توانیم از اینجا یک قاعده کلیه درست کنیم و در زنا هم از آن استفاده کنیم، هر چند که روایت در باره شراب است، اما ملاک این است که هتک حرمت زمان را کرده، مکان نیز چنین است، یعنی اگر کسی این کار را در مسجد و حرم مرتکب بشود، همان حکم شراب را دارد.

ص: ۵۸۸

هر چند روایت در باره شراب است، آنهم در ماه رمضان، ولی می شود از آن یک ملاک کلی استفاده کرد و آن اینکه هر گناهی که در زمان محترم و مکان محترم انجام بگیرد، علاوه بر حدی که معین شده است،تعزیر نیز دارد. هست. بحث ما در احکام زنا تمام شد.

تعریف لواط و احکام آن کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعریف لواط و احکام آن

همان گونه که بیان کردید،حدود برای خودش مواضعی دارد، اولی زنا بود که بحثش تمام شد، دومی لواط، سومی مساحقه، و چهارمی قیادت می باشد.

البته هر کدام از اینها حد خاصّی دارد، ولی چون مرحوم محقق و جواهر اینها در کنار و ردیف هم آورده اند، ما نیز به تبعیت از آنان کنار هم آوردیم.

ما نخست حد لواط را بحث می کنیم، یعنی اکنون بحث ما در حد لواط است شکی نیست که لواط حرام است.

چرا لواط را لواط نامیده اند؟

اما اینکه چرا اسم آن عمل را لواط گذاشته اند؟ گویا از اسم پیغمبر گرفته اند،یعنی چون قوم لوط این عمل را داشته اند، این عمل اسمش هم مشتق از نام لوط است که در واقع قوم لوط باشد،البته این خودش در واقع یکنوع مظلومیتی است که اسم عمل قبیحی را از نام پیغمبر گرفته اند و حال آنکه گناهش مال امتش است نه مال خودش، در حقیقت گناه امت را بر دوش پغمبر نهاده اند و از او هم اسمی مشتق کرده اند، در هر صورت راجع به علت این نامگذاری یک چنین چیزی را گفته اند، اگر واقعاً هم چنین باشد،جای گفتگو است که چرا چنین شده است.

ص: ۵۸۹

در هر حال در اینکه از آن گرفته شده است،مثل اینکه مطلب مسلم گرفته اند.

اتفاق علما بر حرمت لواط.

در اینکه لواط حرام است، احدی از فقهای اسلام شک نکرده اند، یعنی هم قرآن بر حرمت آن گواهی می دهد و هم سنت پیغمبر اکرم؛:

دلیل قرآنی

«إنّكم لتأتون الفاحشه ما سبقكم بها من أحد من العالمين» العنكبوت»/ ۲۸.

معلوم می شود که این عمل قبیح، قبل از قوم لوط در میان بشر نبوده است، یا لا اقل در آن منطقه نبوده است،من در منطقه ای که لوط در آنجا بوده است رفته ام، یعنی در اردن است و کسانی را هم در آنجا زندگی می کرد ه ند از نزدیک دیده ام،حتی یک مجسمه ای از سنگ در آنجاست که می گویند اثر زن لوط است.

در هر حال این عمل زشت مثل اینکه از میان آنها بر خواسته،چون قرآن می گوید:

« ما سبقکم ما سبقکم بها من أحد من العالمین».

و کلمه ی فاحشه، دلیل بر حرمتش است، اما از نظر حدیث ملاحظه بفرمایید:

دلیل حدیثی

۱:فعن رسول الله صلّی الله علیه و آله :

«من جامع غلاما جاء جنباً یوم القیامه ، لا ینقّیه ماء الدنیا، و غضب الله علیه و لعنه، و أعدّ لهم جهنم و ساء مصیرا... الخ»

الوسائل: ج۱۴، البا ۱۷ من أبواب النكاح المحرم، الحدیث۱.

۲:روی السكونی عن أبی عبد الله علیه السلام قال أمیر المؤمنین :« لو كان ینبغی لأحد أن یرجم مرتین لرجم اللوطی».

یعنی اگر قرار بود که کسی را دو مرتبه رجم کنند، شایسته است که لوطی دو بار رجم بشود، خیلی گناه عظیمی دارد، سپس زنده شود، بار دیگر او را رجم کند.

در عین حالی که قرآن و حدیث بر منکر بودن این عمل تصریح می کند، ما می بینیم که در دنیا غرب،مسئله همجنس بازی رسمیت پیدا می کند حتی در انگلیس قانونی شده است و جرم محسوب نمی شود.

تعریف لواط

مرحوم محقق لواط را این گونه معنا کرده است:« هو وطئ الذکران بإیقاب و غیره»، نزدیکی با جنس مذکر، یعنی ادخال حشفه در آن موضع مخصوص.

پس در تعریف محقق هردو لواط است، خواه در دبر باشد یا بین الفخذین، مراد از کلمه ی«غیره» تفخیذ است. چون گاهی ممکن است ایقاب نباشد، بلکه تفخیذ باشد.

پس در تعریف محقق هردو لواط است خواه در دبر باشد یا در بین فخذین انجام بگیرد،هردو را گفته است که این لواط است.

ولی محقق در اینجا توسعه داده، و حال آنکه «لواط» اولی است نه دومی، دومی (تفخیذ) حرام ا ست اما لواط نیست.

اشکال شهید ثانی بر محقق

صاحب مسالک این اشکال را بر محقق دارد که چرا ایشان تعریف را این اندازه توسعه داده، لواط را توسعه داده، هم بر دخول در «دبر» و هم بر تفخیذ، حقش بود که هردو را از همدیگر جدا کند، هر چند که هردو حرام است و هر کدام حد خاص خودش را دارد.

و فی المسالک یطلق علیه اسم اللواط ، و إن کان حکمه مختلفاً، و أضاف بأنّ اطلاق الوطء علی هذا القسم فی هذا الباب متجوّز. ولو اطلق الوطء علی الإیقاب و خصّ غیره باسم آخر- وان أوجب الحدّ المخصوص - کان أوفق بالاصطلاح- اصطلاحاً بگوییم ما یک لواط داریم که وطئ است و یک غیر لواط داریم بنام تفخیذ و هر کدام برای خودش حکمی دارد، که در جلسه ی آینده بیان خواهد شد- و لکن المصنف تبع فی إطلاقه علی ذلک الروایات.

ص: ۵۹۱

روایات

۱: ففی روایه حذیفه بن منصور عن الصادق علیه السلام أنّه سأله عن اللواط فقال:

« بین الفخذین، و سأله عن الموقب: فقال ذاک الکفر بما أنزل الله علی نبیه صلّی الله علیه و آله».

و اگر مرحوم محقق عطف کرده است، تابع روایت شده است، یعنی بخاطر تبعیت از روایت عطف کرده است و الا ـ از نظر لغت، «تفخیذ» غیر از لواط است، یعنی اینها دو چیزند نه یک چیز.هر چند هردو حرام هستند و هردو حکم دارند، ولی مرحوم محقق هردو را از اقسام لواط گرفته است تبعاً لهذه الروایات،که حضرت فرموده است، لواط همان تفخیذ است،دومی کفر است.

عبارت محققق

هو وطئ الذکران بإیقاب و غیره.«ایقاب» یعنی ادخال، آیا منظور ایقاب همه ی حشفه است یا جزء از حشفه هم کفایت می کند؟

ظاهر عبارت این است که هر چند ایقاب جزء حشفه نیز حرام است، ولی اینکه لواط بر آن صدق کند جای شک است و مسلماً وقتی جای شک شد، «الحدود تدرأ بالشبهات»

ممکن است ادعای انصراف یا تبادر کنیم و بگوییم باید ایقاب تمام حشفه باشد و اگر شک کردیم که:« کلّه أو بعضه؟ محل شک می شود وقتی محل بحث و شک شد، حد ندارد چون «الحدود تدرأ بالشبهات»

پس باید در تعریف لواط چنین بگوییم:

هو وطئ الذکران بإیقاب تمام الحشفه و لو أوقب البعض فهو مورد شک تدرأ بالشبهه.

(و علی کل تقدیر فالظاهر دخول الحشفه لا جزء منهاء ولو شک فالأصل العدم ، و الحدود تدرأ بالشبهات).

ص: ۵۹۲

طرق و راههای ثبوت لواط

تـا کنون بحث مـا جنبه ی مقـدمی داشت، یعنی اینکه لواط از چه مشـتق است آیـا در کتاب الله دلیل بر حرمت آن داریم یا نه، تعریف لواط چیست؟ آیا تفخیذ هم داخل در لواط است یا نه؟

در پاسخ گفتیم حدیثاً داخل است اما لغه داخل نیست. الآن بحث ما به یک مسئله مهم رسیده است و آن عبارت است از:

کیفیت ثبوت لواط.

لواط کپی زناست، در زنان گفتیم که دو راه برای ثبوتش است:

الف: اقرار اربعه مرات.

ب: شهود اربعه اشخاص.

از کجا ثابت کنیم که اربعه اشخاص؟

چون نمی شود لواط را به زنـا قیـاس کنیم، فلـذا بایـد در بـاب لواط هم دلیل داشـته باشـیم که بگویـد: اقرار ابعه مرات است یا بگوید شـهود اربعه اشـخاص. و حال آنکه در بعضـی از روایات داریم شـهود، مانند روایت حضـرمی، در بعضی روایات داریم بیّنه، در عین حالی که کلمه ی شـهود داریم و کلمه ی بیّنه داریم،همه ی فقها می گویند: حتماً باید چهار نفر باشد،از کجا این را استفاده کرده اند؟ این را از صحیحه مالک بن عطیه استفاده کرده اند.

و یثبت اللواط بأمرین:

۱. الإقرار أربع مرات .

۲. شهاده أربعه رجال بالمعاینه.

۱:محمـد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن محبوب، عن ابن رئـاب– علی بن رئـاب از فقهـاست– عن مالک بن عطیه– سـند روایت صـحیحه است– عن أبی عبد الله علیه السلام قال:« بینما أمیر المؤمنین فی ملاء أصحابه (ملاء، یعنی بزرگان، ملاـ القوم، یعنی بزرگـان قوم) إذ أتـاه رجـل فقال یا أمیر المؤمنین إنّی أوقبت علی غلام فطهّرنی، فقال له : إیا هـذا! امض إلی منزلک لعلّ مراراً هاج بک (شایـد صـفرا به سـرت زده است که یک چنین اقراری می کنی، «مرار» به معنای صـفرا)، فلمّا کان من غـد عـاد إلیه فقال له: یا أمیر المؤمنین إنّی أوقبت علی غلام فطهّرنی، فقال له : إذهب إلی منزلک لعلّ مراراً هاج بک. حتّی فعـل ذلـک ثلاثاً بعـد مرّته الأولی ، فلمّا کان فی الرابعه قال له : یا هـذا، إن رسول الله حکم فی مثلک بثلاثه أحکام فاختر أیهنّ شئت؟ قال.... إلی اخر الحدیث» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۵ من أبواب حدّ اللواط، الحدیث۱.

در اینجا چهار بار اقرا مطرح شده است، اگر یکی کفایت می کرد، حضرت به همان یکبار قناعت می کرد، این دلیل اول است که چهار بار اقرار را شرط می دانند.

اما دلیل دومی که چهار شاهد باشد.

و یدل علیه أیضا ما رواه صالح بن میثم عن أبیه فی امرأه أتت إلی أمیر المؤمنین علیه السلام فقالت:« یا أمیر المؤمنین!، إنّی زنیت فطهّر نی، و کلمّا أقرّت هی، قال الإمام:«اللهم أنّها شهاده»، فلما أقرّت بالرابعه، قال:« اللّهم أنّه قد ثبت علیها أربع شهادات» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۶ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۱.

معلوم می شود که هر اقراری در کنارش شهادت هم معتبر است.

ممکن است کسی اشکال کند که این روایت در مورد زنا است، چطور آن را در اینجا آوردید؟

جوابش این است که من به عموم العله چسبیده ام، یعنی الغای خصوصیت از مورد کردم، معلوم می شود هر اقراری جانشین شهادت است، اصل چهار شاهد است، اقرار جانیشین شهادت است، هر چند روایت در مورد زناست، اما ذیلش که می فرماید پروردگار را، این چهار اقرار جای چهار شهادت است و در روایت قبلی هم خواندیم که چهار اقرار هم کفایت می کند، اگر آن روایت را به این روایت ضمیمه کنیم، مطلب ثابت می شود، آن روایت گفت چهار اقرار، این روایت هم گفت چهار اقرار جانیشین چهار شاهد است .

در روایت اول چهار اقرار است، در این روایت هم هر چند در مورد زناست، فقط می گوید چهار اقرار، جانشین چهار شاهد است.

پس در اینجا هم چهار اقرار،جانشین شهادت است، پس معلوم می شود که چهار شهادت اصل است و اقرار فرع آن است، یعنی ضمیمه می کنیم روایت مالک ابن عطیه را به این روایت، کبرا و صغرا درست می کنیم و می گوییم در روایت مالک بن عطیه چهار اقرار جانشین چهار شهادت است، معلوم می شود که چهار اقرار جانشین چهار شهادت می شود، در این روایت هم که تصریح کرد که چهار اقرار، جانشین چهار شهادت است، معلوم می شود که اصل چهار شهادت است و اقرار فرع است.

إذا شهد دون الأربعه

قال المحقق: ولو شهد بذلک دون الأربعه لم یثبت و کان علیهم الحد للفریه. بخاطر افترا بستن.

کیفیت و چگونگی اقامه حد

حال اگر لواط ثابت شد، چه باید کرد؟ در اینجا باید در سه مورد بحث کرد:

۱. حکم الموقب بکسر القاف-،

۲: حکم الموقب بفتح القاف-

۳: حکم التفخیذ.

أما الأول: اولی عبارت است از حکم موقب، در اینجا در میان شیعه دو قول است:

الف: القتل، قول اول که قول مشهور است می گویند حکمش قتل است، یعنی او را می کشند.

ب: قول دوم، قول به تفصیل است، یعنی اگر طرف محصن باشد، حکمش قتل است، اما غیر محصن باشد، تازیانه و جلد دارد، روایات قول دوم را تایید می کند.

دیدگاه اهل سنت

اهل سنت بین بکر و ثیّب فرق نهاده اند و گفته اند بکر تازیانه و جلد می خورد، اما ثیّب را می کشند.

ابوحنفیه در اینجا قائل به تعزیر است، پس ما بین محصن و محصنه فرق می گذاریم، اما اهل سنت بین بکر و ثیب فرق می گذارند.

بنابراین؛ ما باید روایات را بخوانیم تا معلوم بشود که آیا از روایت قول اول استفاده می شود یا قول دوم که فرق بگذاریم بین محصن و غیر محصن، فلذا نخست ما عبارات علما را می خوانیم، خواهید دید که علما شیعه سنگینی را روی قتل بلا تفصیل بین المحصن و غیر المحصن گذاشته اند.

۱:حکم الموقب (بکسر القاف)

إذا کان اللائط موقباً ففی کیفیه حدّه قولان:

الأول: القتل، و الأمام مخيّر فی قتله بين ضربه بالسيف، أو تحريقه أو رجمه أو القائه من شاهق أو القاء جدار عليه و يجوز أن يجمع بين أحد هذه و تحريقه.

الثانی: التفصيل بين كونه محصناً فيرجم، و كونه غير محصن فيجلد.

و الأول أشهر كما فی الشرائع.

و لنذكر كلمات الأصحاب ليعلم موقف القول الأول من الشهره.

اقوال علما

۱: قال المفيد : الثانی الإيلاج فی الدّبر ، ففيه القتل، سواء كان المتفاعلان على الإحصان أو على غير الاحصان. المقنعه: ص ۷۸۵.

مرحوم شيخ مفيد در سال۴۱۳ وفات كرده،

۲: و قال الشيخ فی النهايه : و من ثبت عليه حكم اللواط بفعله الإيقاب كان حدّه إما أن يدهده من جبل (از كوه پرتش می كنند) أو حائط عال أو يرمی عليه جدار، أو تضرب رقبته أو يرجمه الإمام و الناس أو يحرقه بالنار ، و الإمام مخير فی ذلک أيها رأی من ذلک صلاحاً فعليه .

ترى أنّه لا أثر من التفصيل فی كلاهما(مفيد وشيخ) بين المحصن و غيره.

۳: و قال فی الخلاف: إذا لاط الرجل فأوقب وجب عليه القتل و الإمام مخير بين أن يقتله بالسيف أو يرمی عليه حائطا أو يرمی به من موضع عال... إلى أن قال : و قال الشافعی فی أحد قوليه إنّ حكمه حكم الزانی يجلد إن كان بكراً ويرجم إن كان ثيّبا، و به قال الزهری(در سال ۱۲۴ فوت كرده، ايشان هر چند از اصحاب امام سجاد عليه السلام است، منتها خلافی اموی بوده) و الحسن البصری(متوفای ۱۱۱،) و أبو يوسف(متوفای ۱۹۸،) و محمد(بن الحسن الشيبانی) اين دو نفر شاگرد ابوحنيفه است، فقه ابوحنيفه را اين دو نفر شايع كردند، يعنی ابويوسف و شيبانی. .

و القول الأخر(قول اهل سنت) أنّه يقتل بكل حال كما قلناه- و به قال مالك و أحمد و إسحاق إلا أنهم لم يفصلّوا .

پس اهل سنت هم در اين مسئله دو قول دارند، يكى قول به تفصيل كه پيش ما غير مشهور است، ديگرى قول به عدم تفصيل كه پيش ما مشهور است.

و قال أبو حنيفه : لا يجب فيه الحد و إنّما يجب فيه التعزير.

ثم استدل الشيخ باجماع الفرقه و اخبارهم و قال: وروى عن النبى أنه قال:« من عمل عمل قوم لوط فاقتل الفاعل و المفعول به».

پس اهل سنت نيز مثل ما دو قول دارند، تفصيل بين محصن و غير محصن، قول ديگرش قتل بدون تفصيل.

۴: و قال ابن زهره : ففى الأول الإيقاب- إذا ثبت الثبوت الشرعى قتل الفاعل و المفعول به.

۵: و قال ابن حمزه : فإن أو قب و كان عاقلا لزمه الحد كاملا.- مراد از حد كامل، همان قتل است- و المراد من الحد الكامل هو القتل ، و ليس فيه أثر من التفصيل.

۶: و قال ابن إدريس: فإذا ثبت على اللائط حكم اللواط بالايقاب كان حدّه القتل. سواء كان الفاعل و المفعول محصنا أو غير محصن .

۷: و واقفه المحقق فى الشرائع كما نقلنا فى صدر البحث .

۸: ووافقه العلامه فى القواعد حيث قال : وجب القتل على الفاعل و المفعول مع بلوغهما ورشدهما سواء الحر و العبد و المسلم و الكافر و المحصن و غيره .

و یظهر من صاحب الریاض أن القول الالثانی لاـ قائل به و إنّما ورد فی النصوص، حیث قال : بعد قول المحقق فی المختصر النافع(و موجب الایقاب: القتل للفاعل و المفعول، إذا کان کلّ منهما بالغا عاقلا) ما هذا لفظه: ظاهرهم الإجماع علیه کما فی جمله من العبائر، و منها الانتصار و الغنیه و هو الحجه مضافاً إلی النصوص المستفیضه الآتیه إلی جمله منها الإشاره.

و فی الجواهر بعد قول المحقق(لکن الأول أشهر): أی روایه فی العمل- یعنی اصحاب بیشتر به قول اول عمل کرده اند، قول دوم از نظر نقل مشهور است) و لقد عرفت عدم الخلاف فیه بیننا، بل الإجماع بقسمیه علیه .

و بهذا لم نجد من قال بالقول الثانی، إلا أن دراسه الروایات تدل علی القول الثانی، فلولا الإعراض لو جب الافتاء بمضمونها، و إلیک دراستها، و هی علی طوائف:

و بهذا لم نجد من قال بالقول الثانی، إلا أن دراسه الروایات تدل علی القول الانی، فلولا الإعراض لو جب الافتاء بمضمونها.

لواط و احکام آن کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: لواط و احکام آن

بحث ما در باره حکم لائط است، «لائط» همان فاعل است، یعنی کسی که عمل لواط را انجام می دهد،پس بحث در این است که از نظر فقهی حکم لائط و فاعل چیست؟

نظریه مشهور راجع به حکم لائط

مشهور فقهای ما فتوا داده اند که فاعل مطلقاً کشته می شود، خواه محصن باشد یا محصن نباشد، ولی ما هر چه تفحص و جستجو کردیم برای این فتوا یک دلیل محکمی پیدا نکردیم، روایاتی که ما داریم مفصّل هستند و می فرمایند اگر فاعل و لائط محصن است، یعنی دارای زوجه ی مدخوله است، حکمش قتل است، منتها نحوه ی قتل ممکن است متفاوت باشد.

ص: ۵۹۸

اما اگر فاعل و لائط مجرد و غیر محصن باشد، روایات حاکی از جلد و صد تازیانه است، روایاتی که اکنون می خوانیم چهار دسته و گروه هستند.

الف:گروهی می گویند لائط حکمش قتل مطلقاً.

ب: گروهی می گویند حکمش در صورتی قتل است که محصن باشد (إن کان محصناً».

ج: گروه سوم می گویند: حکمش رجم است مطلقاً، خواه محصن باشد یا غیر محصن.

د: گروه چهارم می گویند در صورتی حکمش رجم است که محصن باشد(إن کان محصناً). پس روایات چهار گروه هستند، که هر کدام از مطلقات با دومی مقیّد می شود، مثلاً قتل مطلق است، مقیّد می شود با دومی،یا رجم مطلق است،فلذا با دومی مقید می شود. بنابراین؛ این فتوا بر قتل است مطلقا.

ولی هرگاه روایات را مطالعه می کنیم، روایات مفصّل است، یعنی «القتل مطلقاً» مقید می شود إذا کان محصناً. الرجم مطلقاً یقیّد إذا کان محصناً.

اما اینکه بگوییم مطلقاً قتل، این با روایات تطبیق نمی کند، مگر اینکه بگویید این رقم فتوا معرض عنه است و الا روایات مطلقا دلالت نمی کنند.

الأولی: ما یدّل علی القتل مطلقاً و هی:

ما رواه مالک بن عطیه عن أبی عبد الله علیه السلام فی حدیث:« إنّ أمیر المؤمنین علیه السلام قال لرجل أقرّ عنده باللواط أربعاً، یا هذا، إنّ رسول الله صلّی الله علیه و آله حکم فی مثلک بثلاثه أحکام فاختر أیّهنّ شئت، قال: و ما هنّ یا أمیر المؤمنین؟ قال: ضربه بالسیف فی عنقک بالغه منک ما بلغت، أو إهداب من جبل مشدود الیدین و الرجلین، أو إحراق فی النار» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳ من أبواب حدّ اللواط، الحدیث۱.

هر سه مطلق است، اما در کنار این روایت، دومی را هم باید مطالعه کنیم.

الثانیه: ما یدّل علی قتل المحصن فقط، و هی:

ما رواه حماد بن عثمان قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام رجل أتی رجلًا؟ قال:« إن کان محصناً القتل، و إن لم یکن محصناً فعلیه الجلد، قال: قلت: فما علی المؤتی؟ قال: علیه القتل علی کلّ حال محصناً کان أو غیر محصن» الوسائل: ج ۱۸، الباب۱ من أبواب حدّ اللواط، الحدیث۴.

مؤتی و موطوء مطلقا کشته می شود، یعنی محصن و غیر محصن ندارد، بنابراین، اولی به وسیله دومی مقید می شود.

الثالثه:ما یدلّ علی الرجم مطلقاً، و هی:

ما رواه السکونی عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «لو کان ینبغی لأحد أن یرجم مرتین لرجم اللوطی» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳ من أبواب حدّ اللواط، الحدیث۲.

بنابر اینکه این روایت اطلاق دارد و در مقام بیان است، ممکن است بگویید این روایت در مقام بیان از این حیثیت نیست که محصناً کان أو غیر محصن، بلکه در مقام بیان این است که جزای لوطی خیلی بیشتر است، اما اینکه آیا محصن و غیر محصن فرق دارد یا نه؟ در مقام بیان این جهتش نیست.

الرابعه: ما یدلّ علی رجم المحصن، وهی:

ما رواه العلاء بن فضیل قال: قال أبو عبد الله علیه السلام : «حدّ اللوطی مثل حدّ الزانی، و قال إن کان قد أحصن رجم و إلّا جلد». (الوسائل: ۱۸ ، الباب ۱ من أبواب حد الواط ، الحدیث ۳ ، و لاحظ الحدیث ۳و۷و۸.

ص: ۶۰۰

فخرجنا بالنتیجه التالیه و هی: تقیید ما دل علی القتل مطلقاً بما دل به فی صوره الاحصان، و بتقیید ما دل علی الرجم مطلقا بما دل علی رجم المحصن ...،

یعنی اینکه فرق بگذاریم در قتل و رجم، بین محصن و بین غیر محصن، قول دوم اقرب به روایات است، قول اول که می گوید مطلقاً قتل است، این با روایات تطبیق نمی کند و عجب این است که مشهور بر اولی فتوا داده اند و حال آنکه مقتضای روایات قول دوم است نه قول اول، مگر اینکه کسی بگوید روایات معرض عنها است، اگر کسی اعراض را ثابت کرد حرفی نیست،ولی مشکل است که اعراض را ثابت کنیم، چون این مسائل مثل نماز و روزه نیست که در حد اعلا بحث شده باشد، بلکه کمتر بحث شده ولذا اعراض در اینجا ها مشکل است.

علاوه براین؛ «إنّ الحدود تدرأ بالشبهات»

دیدگاه استاد سبحانی

در هر حال آقایان به مطلقات عمل کرده اند، ولی ما مقیّد ها را هم در نظر می گیریم و لذا از نظر ما تفصیل اقوی ازاطلاق است، علاوه براینکه اینجا پای دماء و خون در میان است، در آنجا «الحدود تدرأ بالشبهات».

اعتراض صاحب جواهر

و قد اعترض صاحب الجواهر قائلاً بأنّ اثبات الرجم علی المحصن لا ینافی الحکم بقتل غیره . (الجواهر:۴۱/۳۸۰

ایشان گفته اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند، محصن کشته می شود، اما اینکه غیر محصن کشته نمی شود از قبیل مفهوم است و ممکن است کسی مفهوم را حجت نداند.

جواب از اعتراض صاحب جواهر

جواب صاحب جواهر این است که همه جا مفهوم نیست بلکه در بعضی از موارد منطوق هم داریم. صاحب جواهر تمام نظرش این است که فتوای مشهور را زنده کند.

ص: ۶۰۱

هذا كلّه فی حکم اللائط، أعنی الموقب(بکسر القاف).

حکم الموقب (بفتح القاف)

بایـد دانست که در موقب (به فتـح قـاف) اختلافی نیست، یعنی در موقب و موطوء احصان و غیر احصان فرقی نمی کنـد،چون تاثیری ندارد، زیرا او با مفعول واقع شدنش شـهوت را خاموش نمی کند بلکه مایه ی خاموشـی شـهوت دیگران است و لذا در اینجا فرقی بین محصن و غیر محصن نگذاشته اند.

هذا کلّه فی حکم اللائط أعنی الموقب(بکسر القاف).

و أمـا حکم المـأتی (الملوط) فهو القتـل أو الرجم من غیر فرق بین المحصن و غیره ، و الروایات علی طوائف و الجمیع مشترک فی عدم التفریق بین المحصن و غیره.

البته اینکه گفتیم روایات مختلف است، از نظر کیفیت مختلف انـد و الا همگی اتفاق نظر دارند که ملوط و موقب مطلقا کشـته می شود، اما به شرط اینکه مکلّف و بالغ باشد، منتها روایات بر چهار دسته اند:

۱. ما دلّ علی الرجم مطلقا

۲. ما دلّ علی القتل مطلقا

۳. ما دلّ علی إحراقه مطلقاً

۴. ما دلّ علی القتل و الاحراق

۵. ما دل علی إهداره من شاهق مشدود الیدین و الرجلین.

۶: إلقاء الجدار علیه.

ششمی را فقط مرحوم صدوق اضافه کرده و آن این است که دیواری را بر رویش خراب می کنند.

أمـا الأولی،أعنی الرّجم : فقـد ورد فی مـا رواه السـکونی عن أبی عبـد الله علیه السـلام قـال، قال أمیر المؤمنین :«إذا کان الرجل کلامه کلام النساء، و مشیه مشیه النساء، و یمکن من نفسه ینکح کما تنکح المرأه ، فارجموه و لا تستحیوه»الوسائل: ج۱۸، الباب ۳ من أبواب حدّ اللواط، الحدیث۵.

و أما الثانيه- أعنى ما دلّ على القتل مطلقا- فقد ورد فى روايه حماد بن عثمان ، قال : قلت لأبى عبد الله عليه السلام ... ثم قال : قلت : فما على المؤتى ؟ قال:« عليه القتل على كلّ حال محصنا كان أو غير محصن».

وأما الثالثه أعنى ما يدلّ على الإحراق، فقد روى عبد الله بن ميمون عن أبى عبد الله عليه السلام قال :« كتب خالد(ابن وليد) إلى أبى بكر: أما عبد فإنى أتيت برجل قامت عليه البينه أنه يؤتى كما تؤتى المرأه .. إلى أن قال: فاستشار(ابوبكر) فيه أمير المؤمنين على بن أبى طالب فقال: أحرقه بالنار فإن العرب لا ترى القتل شيئا».

و أما الرابعه أعنى ما دل على القتل و الإحراق ، فقد روى محمد بن عبد الرحمن، عن أبيه، عن أبى عبد الله، عن أبيه عليهما السلام قال :« أتى عمر برجل قد نكح فى دبره ... ثم قال: فقال على عليه السلام أرى أن تضرب عنقه، قال: فأمر به فضربت عنقه ، ثمّ قال: خذوه ، فقال : بقيت له عقوبه أخرى ،قال: و ما هى؟ قال: ادع بطنّ من حطب- طن، يک بسته هيزم-، فدعا بطن من حطب فلف فيه ثم أحرقه بالنار... ».

الخامسه أعنى إهداره من شاهق مشدود اليدين و الرجلين لفحوى جوازه فى اللائط الذى هو أخفّ مؤونه كما هو مفاد صحيحه مالک بن عطيه.

چون در لائط و فاعل اين كار جايز است و حال آنكه لائط و فاعل اقل جرماً است.

و من العلماء من أفتى بالقاء الجدار عليه و لم نجد له نصّا.

ص: ۶۰۳

ولی مـا در اینجا سه روایات داریم که از آنها تفصـیل فهمیـد می شود، یعنی مفعول و ملوط هم حکم فاعل و لاطی را دارد، به این معنا که اگر مفعول محصن باشد، کشته می شود و اگر غیر محصن باشد، حدش جلد و تازیانه است نه قتل.

۱: محمـد بن یعقوب کلینی، عن محمد بن یحی، عن أحمد بن محمد، عن علی بن الحکم، عن أبان ابان بن عثمان است نه ابان بن تغلب–، عن زراره، عن أبی جعفر علیه السـلام قال: «الملوط حـدّه حد الزانی» الوسائل:ج۱۸، الباب ۱ من أبواب حدّ اللواط، الحدیث۱.

۲: و عن علیّ بن ابراهیم، عن محمّد بن عیسـی– عیسی بن عبید–، عن یونس، عن محمد سنان، عن العلا بن الفضیل قال:قال أبو عبـد الله علیه السـلام:«حـدّ اللوطی حدّ الزانی، و قال: إن کان قد أحصن رجم، و إلّا جلد» الوسائل:ج۱۸، الباب ۱ من أبواب حدّ اللواط، الحدیث۳.

۳: عبد الله بن جعفر فی قرب الإسـناد عن الحسن بن ظریف، عن الحسین بن علوان، عن جعفر بن محمّد، عن أبیه، عن علیّ علیه السـلام أنّه کان یقول فی اللوطی:« إن کان محصناً رجم، و إن لم یکن محصناً جلد الحدّ» الوسائل:ج۱۸، الباب ۱ من أبواب حدّ اللواط، الحدیث۶.

۴: سـمعته یقول: إنّ فی کتاب علیّ علیه السلام:« إذا أخذ الرّجل مع غلام فی لحاف مجردین، ضرب الرّجل و أدّب الغلام، و إن کان ثقب و کان محصناً رجم»

می گویند اطلاق دارد، چون می گوید:« و إن کان ثقب»، این هم لاطی را می گیرد و هم مفعول و لاطی را.

ولی این لاطی را می گوید نه ملوط را.

ص: ۶۰۴

بنابراین، فتوای ما این شد که در لاطی و فاعل قائل به تفصیل هستیم- خلافاً للمشهور-، اما در ملوط و مفعول مطلقا قتل است.

حکم التفخیذ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم التفخیذ

از بحث های گذشته، حکم لواط معلوم شد، ولی گاهی از اوقات لواط انجام نمی گیرد، بلکه مسئله، مسئله تفخیذ است و تفخیذ این است که آن عمل جنسی در موضع(دبر یا قبل) انجام نمی گیرد، بلکه در اطراف آن انجام می گیرد، به گونه ای که طرفین بخاطر «تفخیذ» از همدیگر لذت می برند و امناء نیز می شوند، از این رو لازم است که ما حکم تفخیذ را هم بیان کنیم.

حکم تفخیذ چیست؟

مثلاً مردی با پسری یا با مرد دیگری عمل تفخیذ را انجام می دهند، حکمش چیست؟

در اینجا سه قول وجود دارد:

۱: قول اول این است که تفخیذ مطلقاً حد دارد نه قتل و نه رجم، و حدش هم این است که صد شلاق به او می زنند خواه طرفین محصن باشند یا غیر محصن، یعنی در اینجا بین محصن و غیر محصن فرقی نیست، چون آن عمل جنسی انجام نگرفته، بلکه خارج از موضع آن کار انجام گرفته است، در اینجا فقط صد تازیانه دارد.(قول معروف و مشهور همین است).

۲: قول دوم این است که «تفخیذ» همان حکم زانی را دارد، حکم زانی این است که اگر مجرد باشد، صد ضربه شلاق است، اما اگر محصن باشد، رجم است.

به بیان دیگر بین محصن و غیر محصن فرق نهاده اند و گفته اند حکمش همان حکم زانی است(و لو کان غیر محصن یجلد، أما لو کان محصناً فیقتل).

ص: ۶۰۵

قول دوم هر چند مدرک دارد، منتها مدرکش خیلی ضعیف است.

۳: قول سوم این است که مطلقا کشته می شود(یقتل مطلقاً) فتوای مرحوم صدوق همین است، ایشان می گوید روایاتی که در باره لواط است و آدم ملوط و لائط کشته می شود، در واقع حکم تفخیذ را بیان می کند نه حکم لواط را، اما اگر عملی جنسی را در آن موضع را انجام بدهد، «فهو فی مرحله الکفر بالله تبارک و تعالی» کافر می شود، این قول هم قول مرحوم صدوق است.

پس مسئله دارای سه قول شد:

الف: قول این است که حدش صد تازیانه است بدون اینکه فرقی بین محصن و غیر محصن وجود داشته باشد.

ب: قول دوم این است که «تفخیذ» حکم زانی را دارد، یعنی اگر مجرد است، صد تازیانه دارد (مائه جلده)، و اگر محصن است، قتل است.

ج: قول سوم این است که مطلقاً حکمش قتل است، اصلاً روایات لواط تفخیذ را می گوید، اما اگر آن عمل انجام بگیرد، آن مایه کفر است و آثار کفر بر آن بار می شود، یعنی زنش از او جدا می شود.

ادلّه ی قول اول

دلیل قول اول، روایت سلیمان بن هلال است، منتها سلیمان بن هلال توثیق نشده است، ولی ما در عین حال گفتیم برای توثیق لازم نیست که بگویند: راوی ثقه است، ما باید «منّآ منّا» کنیم، یعنی از اینجا و آنجا برای آن یک دلایلی را جمع کنیم.

اصولاً یک مجتهد،باید در علم رجال احتهاد کند، به مجرد اینکه سلیمان بن هلال را توثیق نکرده اند، نمی شود به طور کلی روایت را از درجه ی اعتبار ساقط کرد، بلکه باید ببینیم که تلامیذ و مشایخش چه کسانی بوده اند، ایشان(سلیمان بن هلال) دوتا تلمیذ دارد که آنها برترند، یکی عبد الصمد بن بشیر،که

« لا ـ یروی إلّا عن ثقه»، این آدم تلمیذ ایشان است، چون عبد الصمد بن بشیر «لا یروی إلّا عن ثقه»، این خودش دلیل بر این است که سلیمان ثقه است.

شاگرد دیگرش عثمان بن عیسی است، شیخ طوسی می گوید اصحاب به روایت بن عیسی عمل کرده اند و یکی از روایاتش این است.

بنابراین، این روایتی که می خوانیم در سندش سلیمان بن هلال است و سلیمان بن هلال هرچند توثیق نشده است، اما دوتا تلیمذ دارد که این دوتا تلمیذ در آسمان رجال می درخشند، یکی عبد الصمد بن بشیر است، دیگری هم «لا یروی إلّا عن ثقه»، یکی هم عثمان بن عیسی است.

شیخ می فرماید:«اتفقت الطائفه علی العمل بروایاتهم»، حال که سلیمان بن هلال را شناختیم، روایت را می خوانیم، می فرماید:

عن أبی عبد الله علیه السلام فی الرّجل یفعل، قال: فقال:« إن کان دون الثقب فالجلد، و إن کان ثقب أقیم قائماً ثم ضرب بالسیف منه ما أخذ، فقلت له: هوالقتل؟ قال: هو ذاک؟» الوسائل:۱۸، الباب ۱ من أبواب حدّ اللواط، الحدیث۲.

یعنی اگر پایین تر از آن محل است، حد دارد و در این صورت طرف کشته می شود.

مدرک ما این روایت است.

بنابراین، فقهای ما که در تفخیذ گفته اند تازیانه زده می شود نه اینکه کشته بشود(لایقتل بل یجلد) مدرک شان این روایت است، که مشکل سندیش هم حل شد.

و سلیمان بن هلال «و إن لم یوثق لکن یروی عنه عبد الصمد بن بشیر و عثمان بن عیسی و هو من أصحاب الإجماع».

و النجاشی یصف الأول (عبد الصمد بن بشیر) بقوله: ثقه ثقه، دوبار ثقه گفتن برای تاکید است، نجاشی در کتاب رجالش سی و چهار نفر را گفته است که ثقه ثقه،این از باب تاکید است، و أمّا الثانی(عثمان بن عیسی) فقط قال الشیخ عنه:عملت الطائفه بروایاته لأجل کونه موثوقاً و متحرزاً عن الکذب و عدّه ابن شهر آشوب من ثقات أبی الحسن (امام کاظم) علیه السلام و علی هذا فضعف الروایه منجبر بما ذکرنا و عمل المشهور...،»

مسئله ای با این مهمی فقط یک دانه روایت دارد، یعنی تفخیذ یک دانه روایت دارد که مشهور به آن اعتماد کرده اند، ولی چون بعید به نظر می رسد که در مسئله ای با این مهمی یک دانه روایت داشته باشیم، ولذا بعضی گفته اند از جای دیگر هم می شود استفاده کرد، که البته این مسئله را در جلسه آینده بحث خواهیم کرد و آن این است که اگر دو نفر زیر یک لحاف به صورت عریان بخوابند بدون اینکه حاجب و حاجزی در میان باشد، در آنجا داریم که «یجلدان» یعنی هردو صد شلاق زده می شوند، بگوییم وقتی تحت لحاف واحد بدون حاجز و مانع نظیر تفخیذ است، یعنی این هم یکنوع تفخیذ است، از آنجا هم می شود استفاده کرد، یعنی از این مسئله اگر دو نفر زیر یک لحاف بخوابند و حاجز و مانعی هم در میان نباشد «یجلدان»، این حکم تفخیذ را هم تایید می کند.

و یمکن الإستدلال علی هذا القول بما ورد فی المسئله الآتیه من وجود الرجلین تحت لحاف واحد. نظیر صحیحه أبی بصیر،عن أبی عبد الله علیه السلام قال: سمعته یقول:« إنّ فی کتاب علی علیه السلام:

«إذا أخذ الرّجل مع غلام فی لحاف مجردین ضرب الرّجل (یعنی حد کامل) و أدّب الغلام، و إن کان ثقب و کان محصناً رجم» الوسائل:۱۸، الباب ۳ من أبواب حدّ اللواط، الحدیث۷.

پس این مسئله دوتا دلیل پیدا کرد، یکی روایت سلیمان بن هلال است و دیگری هم مسئله تحت لحاف است که عاریین باشند.

إلی هنا تمّ الکلام فی قول الأول: قول این است که مسئله تفخیذ، همان جلد است نه قتل و نه رجم و نه فرقی است بین محصن و غیر محصن.

ص: ۶۰۸

القول الثانی: قول دوم این است که حکمش حکم زانی است، یعنی همان گونه که اگر زانی مجرد باشد، حکمش صد ضربه تازیانه است و اگر محصن باشد قتل ، لواط نیز چنین است، یعنی حکمش حکم زانی است. روایت داریم که لواط حکم زانی را دارد، این آدم لواط را حمل کرده بر تفخیذ.

۱: ما دلّ علی أنّ حدّ اللواط حدّ الزانی، کروایه زراره عن أبی جعفر علیه السلام قال: «حدّ الملوط حدّه حدّ الزانی» الوسائل:۱۸، الباب ۱ من أبواب حدّ اللواط، الحدیث۱.

۲: ما دلّ علی أنّ حدّ اللواط هو القتل، علی ما مرّ من الروایات، فقالوا: فحمل الأول علی غیر موقب و الثانی علیه.

دوتا روایت داریم، یکی اینکه حکم اللواط، حکم الزانی، در روایت دیگر فرموده است که: حکم اللواط، القتل، این دوتا روایت را چگونه جمع کنیم؟

کیفیت جمع بین این دو روایت متعارض

جمع این است آنجا که می گوید حکم اللواط، حکم الزانی، مراد از آن لواط، دون الثقب است، لواط را حمل می کند بر «دون الثقب»، دومی را هم حمل می کند بر« ثقب»، هر چند در هردو کلمه ی لواط آمده است، یعنی هردو لواط دارد، ولی اولی را حمل می کند بر دون الثقب، دومی را حمل می کند بر خود ثقب.

دو روایت این شد که

۱: ما دلّ علی أنّ حدّ اللواط حدّ الزانی، کروایه زراره عن أبی جعفر علیه السلام قال: «حدّ الملوط حدّه حدّ الزانی»

۲: ما دلّ علی أنّ حدّ اللواط هو القتل.

جمع این روایت به این است که بگوییم مراد از لواط اول، تفخیذ است و مراد از لواط دوم ثقب،

ص: ۶۰۹

ولی بایـد دانست که این جمع یک جمع بـدون شاهـد است، یعنی ما نمی توانیم لواط اول را حمل بر تفخیـذ کنیم، بلکه هردو روایت نـاظر به ثقب است، نه اینکه اولی ناظر است به «مادون الثقب»،که شـلاق بزنیم، دومی هم ثقب را می گویـد و حکمش هم قتل است.

بنابراین، این قولی که می گوید اگر مجرد است، صد شلاق دارد و اگر محصن است،قتل است، این دو روایت نمی تواند دلیل باشـد، چون در هردو کلمه ی لواط است و لواط همان عمل ثقبی را می گویـد و مادون الثقب را اگر هم لواط بگوینـد، مجازاً می گویند، یعنی من باب التنفر می گویند نه اینکه واقعاً لواط باشد.

پس این دو روایت از محل بحث مـا بیرون است، دومی که قطعـاً بیرون است که خودش قبول دارد، اولی هم از محل بحث ما بیرون است، دومی را خودش هم قبول دارد که قتـل مـال «ثقب» است، اولی که می گویـد اگر دون الثقب است، فقـط تازیـانه است، ربطی به ما ندارد، چون لواط به آن عمل مخصوص جنسی می گویند که در لغت و عرف عام معلوم است.

پس روشن شـد که قول دوم هیـچ گونه دلیلی نـدارد(فتبیّن أنّ قول الثـانی لیس له دلیل)، این یک دلیلی برایش تراشیـده، یعنی خواسته که جلد و قتل را درست کند، فلذا می خواهد جلد را با روایت اول درست کند، قتل را هم با روایت دوم درست کند، و حال آنکه روایت اول که می گوید جلد است، کلمه ی لواط دارد، لواط آن عمل خاص را می گویند، هردو مربوط است به عمل خاص، نه اینکه اولی مربوط است به مادون الثقب، دومی مربوط است به خود ثقب.

و أمّاالقول الثالث

قول سوم این است که حکمش مطلقاً قتل است، مرحوم صدوق این را گفته، اصلًا می گوید روایاتی که می گوید کشته می شود، همان ما دون الثقب را می گوید، اما «ثقب» اصلًا آن کفر است، زنش جدا می شود، اموالش تقسیم می شود.

ما به مرحوم صدوق عرض می کنیم:روایاتی که می گوید ما دون الثقب کفر است، از باب مبالغه است و الاـ کفر نیست، درست است که دو نفر این کار را انجام داده اند، ولی هم خدا را قبول دارند و هم پیغمبر اکرم را قبول دارند، منتها نتوانستند با هوای نفس خود مبارزه کنند.این فرمایش مرحوم صدوق را باید بگوییم، آن روایات از باب مبالغه است.

و أما القولا الثالث: أعنی قول الصدوق و أبیه فی رسالته، قالا : أما اللواط فهو ما بین الفخذین و أما الدّبر فهو الکفر بالله العظیم، و من لاط بغلام فعقوبته أن یحرق بالنّار أو یهدم علیه حائط أو یضرب ضربه بالسیف، ثمّ قال بعد ذلک أبوه: فإذا أو قب فهور الکفر بالله العظیم- لواط همان اولی است، اما اگر ثقب باشد،آن کفر به خداوند است- و قال العلامه بعد نقل هذا الکلام: «أن عبارتهما تعطی بأن القتل یجب بالتفخیذ».

و احتج الصدوق بما رواه حذیفه بن منصور عن الصادق علیه السلام قال: سألته عن اللواط فقال: « بین الفخذین» قال: و سألته عن الذی یوقب؟ فقال:«ذاک الکفر بما أنزل الله عن نبیّه ».

ما باید بگوییم که این روایت من باب مبالغه است، و الا آدم لاطی کافر نمی شود، کشته می شود ولی کافر نیست.

بنابراین، قول همان قول است که مطلقاً بین الفخذین یضرب مائه جلده سواء کان مجرداً أو معیلًا، محصناً أو غیر محصن.

قول دوم مجرد اینکه: مجرد و محصن یضرب، معیل را بگوییم کشته می شود، آن دو روایت بود که اولی را به تفخیذ حمل می کرد، دومی را می زد به ثقب، و حال آنکه هردو مربوط به ثقب است، اگر آن دو روایت درست باشد، این دلیل آن قولی است که در مسئله قبل خواندیم که بعضی در لواط گفتتند که فرق است بین مجرد و معیل، قول سوم اصلاً برای خودش دلیل ندارد، یعنی قول بدون دلیل است. این روایت در واقع از باب مبالغه است.

فی تکرر اللواط

اگر کسی عمل لواط را به طور مکرر انجام بدهد، این خودش دو صورت دارد:

الف: در هر بار حد بر او جاری شده است

ب: یا حد بر او جاری نشده است.

اگر حد بر او جاری شده، یا در مرحله سوم کشته می شود یا در مرحله چهارم، یعنی در این جهت اختلاف است بین اصحاب. ما گفتیم در مرحله ی سوم کشته می شود و رابعه ظاهراً مخصوص زانی یا مسکر است نه لاطی. در بقیه قانون کلی همان سه تاست، آن چهار تا یک روایت خاصی داشت، یعنی یا زانی بود و یا مسکر.

و لو تکرر منه الفعل و تخلله الحدّ مرتین قتل فی الثالثه حسب الضابطه الوارده فی صحیحه یونس، و فی الرابعه حسب ما ورد فی خصوص الزّنا، و یظهر من غیر واحد الإجماع علی عدم الفرق بین الزّنا و اللواط- اگر بگوییم لا فرق- یلحق اللواط بالزنا،- اما اگر بگوییم دلیل بر حمل نداریم- کلّ الکبائر إذا أجری علیهم الحدّ یقتل فی الثالثه، فقط زنا را دلیل خاص داریم که در مرحله چهارم کشته می شود.

ص: ۶۱۲

تمّ الکلام فی التفخیذ، معلوم شد که سه قول است:

۱: یضرب مائه جلده مطلقاً، من دون فرق بین المحصن و غیر المحصن (وهذا هو المشهور)

۲: یفرق بین المجرد و المعیل.

۳: مطلقاً کشته می شود.

حکم دو مردی که به صورت برهنه و عریان زیر یک لحاف بخوابند کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم دو مردی که به صورت برهنه و عریان زیر یک لحاف بخوابند

روایت اول مال سلیمان بن هلال بود که در باره آن بحث کردیم و گفتیم سلیمان بن هلال توثیق نشده است، اما ایشان تلامیذی دارد که:

« لا یروی إلّا عن ثقه» سلیمان بن هلال می گوید از حضرت پرسیدم که رجلان تحت لحاف واحد، فرمود:

« یضربان ثلاثین سوطاً»

الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۰ من أبواب حد الزّنا، الحدیث ۲۱.

روایت دوم که باید به آن ضمیمه بشود، روایت عبد الله بن سنان است،عن أبی عبد الله علیه السلام فی رجلین یوجدان فی لحاف واحد، قال:« یجلدان غیر سوط واحد» همان مدرک، الحدیث۱۸،

قهراً اگر این دو روایت را جمع کنیم، نتیجه این می شود که حاکم مختار است که از ۳۰- ۹۹ را بزند، در حقیقت بستگی دارد به اینکه حاکم چگونه تشخیص بدهد که مصلحت در اینجا چیست؟

باز دقت کنید که این دو روایت، هردو تای شان یک دلالت دارد، اولی می گوید ۳۰ تازیانه، دومی می گوید یکصد تازیانه منهای یکی، وقتی این دوتا را با همدیگر جمع می کنیم، همان قول مشهور در می آید که:« ثلاثین إلی تسعه و تسعین»باشد.

ص: ۶۱۳

روایت سوم، روایت عبد الرحمان بن حجاج است

عباد بصری که یکی از قضات است، یکبار از حضرت صادق علیه السلام سوال کرده که اگر دو مرد در تحت لحاف واحد شدند، چه کنیم؟ حضرت در آنجا فرموده که:« إلّا سوطاً واحداً»، این را از حضرت سوال کرده در حالی که حضرت تنها بوده

است، ولی باز بعد از چند روزی با جمعی خدمت حضرت رسیده و از حضرت سوال کرده که: یابن رسول الله!

ما تقول در باره رجلین مجردین؟ حضرت فرموده که حد دارد و حدش هم یکصد تازیانه است، این شخص رو به حضرت می کند و می گوید: یابن رسول الله! من وقتی تنها بودم و از شما سوال کردم، در جواب فرمودید:« إلاّ سوطاً واحداً»، ولی الآن می فرمایید صد تازیانه؟ در حقیقت حضرت را در محذور قرار داد، فلذا حضرت هم چاره ای ندید جز این که واقع را بفرماید، از این رو فرمود حکم همان است که اول گفتم.

معلوم می شود که فتوای دومی، جنبه ی تقیه ای داشته، چون با جمعی آمده بود، این آدم هم فکر نمی کرد : فدخل علیه عباد البصری و معه أناس من أصحابه فقال له: حدثنی عن الرجلین إذا اُخذاً فی لحاف واحد، فقال له:« کان علیٌّ (علیه السلام) إذا أخذ الرجلین فی لحاف واحد ضربهما الحد، فقال له عباد: إنک قلت لی: غیر سوط»

همان مدرک، الحدیث۲،

عباد بصری یک بار از حضرت صادق سؤال کرده که اگر دو مرد تحت لحاف الواحد شدند، چه کنیم؟

حضرت در آنجا فرموده که:« الّا سوطاً واحداً» این را از حضرت سؤال کرده در حالی که حضرت تنها بوده، بعد از چند روزی، با جمعی باز خدمت حضرت رسیده و سؤال کرده که: یا بن رسول الله!

وقتی من تنها بودم و سوال کردم، در جواب فرمودید:« إلّا سوطاً واحداً»، ولی الآن می فرمایید: یکصد تازیانه،حضرت را در محذور قرار داد، به قول عرب ها فی حاله متضایقه،حضرت دید باید در اینجا واقع را بگوید، فلذا فرمود: مسئله همان است که اول گفتم.

پس معلوم می شود که فتوای دوم، جنبه ی تقیه ای داشته و با جمعی آمده بود، فکر نمی کرد که این آدم،همان حرف اول را تکرار خواهد کرد و لذا فتوا به تقیه داد، وقتی پرده را برداشت و پرده دری کرد، حضرت ناچار شد که بفرماید همان قول اول را بگیر.

تا اینجا سه روایت را خواندیم، یکی روایت سلیمان بن هلال، دیگری روایت عبد الله بن سنان، عرض کردیم که این دو روایت، یک روایت هستند،یعنی دووتای می توانند فتوای مشهور را ثابت کنند، چون اولی گفت سه تا، دومی گفت إلّا یکی، گفتیم جمع بینهما مخیر، سومی آشکارا گفت همان که قبلاً گفتم «إلّا سوطاً واحداً»،

این روایت دلالت دارد براینکه حاکم مخیر است بین سی و نود و نه.(۳۰ و ۹۹)

عن یونس بن عبد الرحمان، عن معاویه ابن عمّار قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام: «المرأتان تنامان فی ثوب واحد؟ فقال: تضربان، فقلت: حدّاً؟ قال: لا، قلت: الرجلان ینامان فی ثوب واحد؟ قال: یضربان، قال: قلت: الحدّ؟ قال: لا».الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۱۶.

مراد از «الحدّ» یعنی یکصد تازیانه.«لا» قهراً می شود بین نود و نه تا سی تا، این چهار روایت دلالت می کند که موضع، موضع حد نیست بلکه موضع، موضع تعزیر است، منتها اولی و دومی جفت شان می تواند ثابت کند، سومی هم که روشن تر است، چهارمی را هم تفسیرش را از ما قبل بفهمیم که گفت:«لا» یعنی حد نیست، پس چیه؟ باید به ما قبل مراجعه کرد که از نود و نه تا سی تا، این قول اول بود.

دیدگاه مرحوم صدوق و ابن جنید

قول دوم، قول صدوق است و ابن جنید، قول سوم نزدیک به قول اول ا ست، قول دوم قول صدوق است و قول ابن جنید، اینها می گویند حدّ است، یعنی اینجا جای حد است نه جای تعزیر، چند روایت اینها دارند، مجموعاً شش روایت دارد که حد است و باید یکصد شلاق و تازیانه بخورد، حال باید بین این دو دسته از روایات چگونه جمع کنیم؟ خودش محل بحث است. مااول این روایات را می خوانیم و سپس سراغ جمع می رویم.

روایات

۱:روایت عبد الرحمان بن حجّاج است،عن الصادق علیه السلام، عبد الرحمان بن حجّاج ناقل داستان عباد بصری هم بود که حضرت در آنجا فرمود نود و نه تازیانه، ما رواه عبد الرحمان بن الحجّاج، قال: سمعته یقول:« کان علیّ علیه السلام إذا أخذ الرجلین فی لحاف واحد، ضربهما الحدّ یعنی حد زنا- و إذا أخذ المرأتین فی لحاف واحد، ضربهما الحدّ یعنی حد زنا-

۲: ما رواه الحلبی عن أبی عبد الله علیه السلام قال:« حدّ الجلد أن یوجدا فی لحاف واحد و الرجلان یجلدان إذا وجدا فی لحاف واحد الحدّ و المرأتان تجلدان إذا أخذتا فی لحاف واحد الحدّ» الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۱.

۳: عن عبد الرحمن الحذّاء کفّاش قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول:

«إذا وجد الرّجل و المرأه فی لحاف واحد جلدا مائه جلده» همان مدرک، الحدیث۵.

البته ممکن کسی بگوید که این حدیث در باره زن و مرد است و حال آنکه بحث ما در باره رجلان، مگر اینکه حکم شان واحد باشد.

ص: ۶۱۶

۴: عن أبی عبیـده، عن أبی جعفر علیه السـلام قال:« کان علیّ علیه السـلام إذا وجد فی لحاف واحد مجرّدین جلدهما حدّ الزانی مائه جلـده کلّ واحـد منهما، و کذلک المرأتان إذا وجدتا فی لحاف واحد مجرّدتین جلدهما کلّ واحد منهما مائه جلده» همان مدرک، الحدیث۱۵.

۵: عن عبـد الله بن سـنان، عن أبی عبـد الله علیه السـلام قـال: سـمعته یقـول: «حـدّ الجلـد فی الزنـا أن یوجـدا فی لحـاف واحـد، والرّجلان یوجدان فی لحاف واحد، والمرأتان توجدان فی لحاف واحد» همان مدرک، الحدیث ۴.

۶: عن عبـد الله بن مسـکان، عن أبی عبـد الله علیه السـلام: «والرّجلان یوجـدان فی لحاف واحـد، و المرأتان توجـدان فی لحاف واحد» همان مدرک، الحدیث ۲۳.

این روایت به قرینه روایت متقدم دلالت دارد، یعنی این روایت تنها نیست، عبد الله مسکان یک روایت دارد که صاحب وسائل آن را دو روایت کرده است، چـون قبلش دارد، عن عبـد الله بن مسـکان، عن أبی عبـد الله علیه السـلام قـال: سـمعته یقول:« حدّ الجلـد فی الزنا أن یوجـدا فی لحاف واحـد، به دنبالش می فرمایـد: والرّجلان یوجـدان فی لحاف واحد، و المرأتان توجدان فی لحاف واحد».

فیرتقی عدد الروایات إلی ستّه، شش روایت در اینجا هست، اولی چهار تا، دومی شش تا، که اگر کسی بخواهد ترجیح بدهد، اقل و اکثر روشن می شود، باز تکرار می کنم که عبد الله بن مسـکان بیش از یک روایت ندارد، منتها صاحب وسائل آن را دو رویات کرده است که بایـد باهم ضـمیمه بشود، تا مطلب را برسانـد. چون در اولی می گوید حدّ الزنا این است که صد تازیانه بزننـد، به دنبـالش می گویـد رجلاـن چنین است و مراتـان هم چنین. تـا اینجـا مـا دلایـل دو قول را نقل کردیم، قول اول چهار روایت داشت، به شرط اینکه روایت معاویه بن عمار هم ضمیمه بشود، این قول هم شش روایت داشت، حال چه کنیم؟

جمع بین روایات متعارضه

در اینجا علمای بین این دو دسته از روایات جمع کرده اند، مرحوم شیخ در کتاب استبصار کتاب استبصار، کارش این است که روایات متعارضه را جمع می کند، تهذیب کارش جمع نیست، اما استبصار کارش این است که روایات متعارض را جمع می کند-

جمع مرحوم صدوق

مرحوم شیخ در کتاب استبصار آمده بین این دو دسته از روایات جمع کرده و فرموده آنکه می گوید صد تا، آن کسی است که مکرر این کار را بکند، اما آنکه می گوید سی تازیانه إلی نود و نه تازیانه، بار اول است، پس بار اول همان سی تا إلی نود ونه تاست، اما آنکه می گوید صد تا، نه کمتر و زیادتر، این در جایی است که مکرر انجام بدهد(تکرر).

اشکال بر جمع مرحوم صدوق

ممکن است کسی بگوید که این جمع یک جمع تبرعی است و شاهد ندارد، این جمع، یک جمع صحیحی نیست،جمع باید مستند به قرینه باشد، یعنی در روایات برای خودش شاهد داشته باشد، فلذا این گونه جمع ها جمع های بی ارزش است، متاسفانه در کتاب استبصار از این گونه جمع ها است، البته جمع های خوب هم است، پس این جمع، جمع صحیحی نیست.

جمع دوم

ولی من می توانم یک جمع دیگر بکنم، به شرط اینکه به فتوای اهل سنت مراجعه کنیم، من رفتم کتاب های اهل سنت را گشتم، مغنی و غیر مغنی را گشتم ،دیدم که این مسئله را عنوان نکرده اند، یعنی من پیدا نکردم. ولی در کتاب خلاف دیدم که مرحوم شیخ می گوید اهل سنت قائل است که این تعزیر دارد، اگر رجلان تحت لحاف واحد باشد،حد ندارد، بلکه تعزیر دارد.

ص: ۶۱۸

نقل الشیخ فی الخلاف فتواهم فی ما إذا وجد رجل مع إمرأه اجنبیه، إنّ علیهما مائه جلده، بعد می گوید: و روی ذلک عن علیّ علیه السلام، و قد روی أنّ علیها أقل من الحدّ، هردو روایت را ذکر کرده است.

قول دوم مائه جلده، قول اول اقل، بعد می گوید و قال جمیع الفقهاء علیه التعزیر،این جای حد نیست بلکه جای تعزیر است.

اگر بنا باشد ما تقیه را جزء مرجّحات بدانیم، کدام قول را باید بگیریم؟

اهل سنت می گویند تعزیر است، روایات ما دو دسته اند، اولی گفت تعزیر است، یعنی سی إلی نود و نه تازیانه، دومی گفت این حد است، اگر بنا باشد:« خذ ما خالف العامه»، کدام را باید بگیریم؟ قول دوم را که حد است.

از این در می آید که اگر حرف شیخ درست باشد، ما باید قول دوم را بگیریم که حد است، چون قول اول،قولی است مطابق اهل سنت، ولی از آن روایت عباد بصری خلاف این استفاده شد، آنجا معلوم شد که تعزیر فتوای خودش بوده، حد که یکصد تازیانه باشد، فتوای عامه بوده و لذا ما نمی توانیم این جمع را به طور قطع بپذیریم، اگر عبارت شیخ درست باشد که اهل سنت می گویند تعزیر است، باید قول دوم را بگیریم که حد است، چون قول اول مطابق عامه است، ولی روایت بصری،حضرت در آنجا مخفی یانه فرموده بود که نود و نه تا، با جمع دیگری که وارد شد و از حضرت سوال کرد و فرمود یکصد تازیانه، بعداً فرمود نود نه تازیانه، معلوم می شود که صد موافق اهل سنت است نه نود و نه تا، حالا چه کنیم؟ بنابراین، این مرجح از کار افتاد، کدام مرجح؟ موافقت عامه، از عبارت شیخ فهمیده می شود که اولی موافق عامه است، از نظر روایت عباد بصری، صد موافق عامه است، این از کار افتاد، چه کار کنیم؟ خذ بما اشتهر بین اصحابک. قول اول قول مشهور است، فلذا قول اول را می گیریم که از سی إلی نود و نه تازیانه باشد.

ص: ۶۱۹

علاوه بر اینکه قول اول مشهور است، استحسان هم ایجاب می کند که همان سی تا إلی نود ونه تا باشد، چرا؟ آدمی که فقط ملامسه کرده، صد بزنید، اما آدمی که محل را خراب کرده، آن را هم یکصد تازیانه بزنیم، این با استحسان فقیه تطبیق نمی کند، زانی هم صد تا، آنکس که تحت لحاف واحد است، آن هم صد تا، این با ذوق فقیه تطبیق نمی کند و لذا در اولی قائل بشویم به سی إلی نود و نه تازیانه.

نظریه استاد

خلاصه اینکه ما قول اول را گرفتیم و انتخاب کردیم.

اما قول الثالث، قول سوم قول مفید است، ایشان گفته از ده إلی نود و نه تا، من مدرکی برای این قول پیدا نکردم مگر روایتی که در جعفریات است.

و أ مّا القول الثالث -أعنی قول المفید و هو التخییر بین عشره أسواط إلی تسعه و تسعین فقد اختاره ابن زهره فی الغنیه فقال: و اللواط من النوم فی ازار-، إزار = لحاف و پتو- واحد علی حسب ما یراه الحاکم من عشره أسواط إلی تسعه و تسعین سوطاً و لعل مستنده ما فی الجعفریات عن علی قال قال رسول الله صلّی الله علیه و آله:« لا یحلّ لأحد یؤمن بالله و الیوم الآخر یزید علی عشره أسواط إلّا فی حدّ»،

تعزیر نباید از ده تا بالاتر باشد، این دلالت بر قول مفید نمی کند، چون ایشان می فرماید از ده تا إلی نود و نه تا، این می گوید فقط ده تا، و از ده تا بالاتر نیست. و لذا می گوییم:

« فی دلالته علی مختار المفید تأمل واضح، حیث إنّه یدلّ علی تعین العشره».

خلاصه، بحث ما در این است که رجلین تحت لحاف واحد مجرّدین،در این سه قول است، الف: قول اول این است که از سی إلی نودونه تازیانه دارد، یعنی تعزیز.

ب: قول دوم حد است.

ج: قول سوم اینکه از ده تا إلی نود و نه تازیانه، اولی چهار روایت داشت، البته به شرط اینکه اولی و دومی را جدا حساب، ولی جدا نیست، بلکه دوتای با هم دلالت دارند.

اما قول دوم شش روایت داشت، آمدیم بینهما جمع کنیم، شیخ جمع کرده است به اینکه اولی مال کسی است که یکبار انجام بدهد، دومی مال کسی است که مکرر انجام بدهد، گفتیم این جمع، جمع بلا شاهد است، سپس سراغ تقیه آمدیم، بتوانیم احدهما را حمل بر تقیه کنیم، فتوای شیخ در خلاف این است که اهل سنت معتقدند به تعزیر، اگر این باشد، روایات اول محمول بر تقیه است، ولی نتوانستیم باور کنیم، چون در روایت عباد بصری عکس است، آنجا نودو نه تا فتوای امام است، صد تا تقیه است، ناچار شدیم که سراغ مرجح دیگر برویم و آن این است که:

ما اشتهر بین اصحابک، فلذا قول اول چون مطابق قول مشهور است، فلذا ما همان را می گیریم و علاوه بر آن، استحسان هم است، استحسان این است که این دوتا را با یک چوب راندن با فطرت انسان تطبیق نمی کند، البته اگر امام بفرماید، آن حرف دیگری است و علی العین و الرأس، اما اگر منهای فرمایش امام باشد، این دوتا را با یک چوب راندن کار مشکلی است.

ص: ۶۲۱

جمع سوم

یک جمع سومی هم در اینجاست و آن این است که بگوییم آنکه می گوید صد تار، نهایت و غایت را می گوید، یعنی تا صد تا می توانی، اولی ها را نفی نمی کند، آنکه می گوید یکصد تازیانه، نهایت را می گوید، قبلی ها را هم نفی نمی کند، این جمع هم درست نیست؟ چون اگر غایت نود نه تاست نه صد تا، این روایات را حمل می کنیم بر غایت، می گوییم نهایتش صد تاست، این تطبیق نمی کند، چون طبق روایات، نهایتش نود و نه تاست.

الصوره الثانیه

امرأتان وجدتا تحت لحاف واحد

إذا وجدت امرأتان تحت لحاف واحد بلا ضروره، فما هو المختار فی الفرع السابق هو المختار فی المقام، همان گونه در قبلی قائل به تعزیر شدیم، اینجا قائل به تعزیر هستیم.

قال المحقق: و الأجنبیتان إذا وجدتا فی إزار مجرّدتین عزّرت کل واحده دون الحدّ، لأنّ الظاهر من صحیحین تالیین، إتحاد حکم الفرع، از این دو روایت استفاده می شود که حکم زن و مرد با حکم دوتا مرد یکی هستند، هر چه در دوتا مرد گفتیم، دراینجا هم بگویید:

۱: صحیحه عبد الله بن سنان، عن أبی عبد الله علیه السلام یقول: «حدّ الجلد فی الزنا أن یوجد فی لحاف واحد و الرّجلان یوجدان فی لحاف واحد، و المرأتان فی لحاف واحد»

حکم دوتا یکی است، اگر در اولی قائل شدیم به صد، اینجا هم باید قائل به صد بشویم، اما اگر در اولی قائل به سی إلی نود و نه شدیم، البته اگر این را بگیریم، این ظاهرش می گوید هردو صد است، ولی ما صد را قبول نکردیم، چون صد را قبول نکردیم، ولی این دوتا را قبول داریم، این دوتا از یک مساس باز می شوند، یعنی هردو حکم شان واحد است، چون در اولی ما تعزیر را مقدم داشتیم، اینجا هم تعزیر را قائل هستیم.

۲: صحیحه ابن مسکان،عن أبی عبد الله علیه السلام فی حدیث:« و الرجلان یوجدان فی لحاف واحد والمرأتان توجدان فی لحاف واحد»، بنابراین، آنچه که ما در اولی گفتیم در اینجا هم می گوییم، اتفاقاً معاویه بن عمار در اینجا می آید، روایت معاویه بن عمار دلیل بر این است که این دوتا از یک مساس باز می شوند و منشأ شان یکی است.

روایت صحیحه معاویه بن عمار این است که : «المرأتان تنام فی ثوب واحد قال: تضربان، فقلت حدّاً؟ قال: لا».

بنابراین، اینهم موید این است که این دوتا از یک مساس باز می شوند، بله! ظاهر روایت ابن مسکان این بود که حد است، ولی ما چون حد را قبول نکریدم، فقط از نظر تعزیر اینها را می پذیریم، روایت حلبی این بود:

«حدّ الجلد أن یوجدا فی لحاف واحد و الرجلان یجلدان إذا وجدا فی لحاف واحد الحدّ و المرأتان تجلدان إذا أخذتا فی لحاف واحد الحدّ»، البته ما قبول نکردیم و گفتیم حد فتوای عامه است نه فتوای شیعه

حکم دو زنی که برهنه و عریان زیر لحاف واحد بخوابند کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم دو زنی که برهنه و عریان زیر لحاف واحد بخوابند

مسئله ی رجلان با مسئله ی امرأتان هردو از یک مقام باز می شوند، در اینجا هم دو روایت داریم، یکی از عبد الله بن سنان است و دیگری از عبد الله بن مسکان، که می گویند دو تا زن، حکم دوتا مرد را دارند، قهراً آن روایاتی که در آنجا هست، در اینجا هم منطبق می شود، فلذا هر چه که ما در آنجا گفتیم در اینجا نیز همان را می گوییم.

ص: ۶۲۳

امرأتان وجدتا تحت لحاف واحد

إذا وجدت امرأتان تحت لحاف واحد،بلا ضروره فما هو المختار فی الفرع السابق، هو المختار فی المقام، قال المحقق : والأجنبیتان إذا وجدتا فی إزار مجردتین عزّرت کلّ واحده دون الحدّ،- چون این دو روایت، دوتا زن را به دوتا مرد حمل کرده است- لأنّ الظاهر من صحیحین تالیین، اتحاد حکم الفرع مع الأصل

اجنبیتان فرع است، اجنبیان اصل است-

۱.صحیحه عبد الله بن سنان عن أبی عبد الله علیه السلام قال: سمعته یقول: «حدّ الجلد فی الزنا أن یوجدا فی لحاف واحد، و الرجلان یوجدان فی لحاف واحد. و المرأتان فی لحاف واحد» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث۴.

ظاهر این است که باید حد بخورند نه تعزیر، چون مقدمه دارد، یعنی «حدّ الجلد فی الزنا» به دنبالش این دو مثال را می آورد، معنایش این است که باید اینها حد بخورند.

۲. صحیحه ابن مسکان عن أبی عبد الله علیه السلام فی حدیث:« و الرجلان یوجدان فی لحاف واحد و المرأتان توجدان فی لحاف واحد» همان مدرک، الحدیث ۲۳.

خلاصه این دو روایت، خصوصاً روایت اول که اول زنا را بحث می کند، سپس این دوتا را مطرح می کند، معلوم می شود که حکم حد را دارد نه حکم جلد را. ولی چون این دوتا به هم عطف هستند و ما در مسئله ی پیش تعزیر را انتخاب کردیم نه حد را، در اینجا نیز همان را خواهیم گفت، ولی خوشبختانه در اینجا یک روایت صحیحه است که می گوید حد نیست بلکه جلد و تعزیر است.

ص: ۶۲۴

روایت معاویه بن عمار

صحیحه معاویه بن عمار قال: قلت لأبی عبد الله علیه السـلام : «المرأتان تنامان فی ثوب واحد، فقال : تضربان ، فقلت: حدّاً؟ قال: لا. قلت : الرجلان ینامان فی ثوب واحد فقال: یضربان.فقلت: الحدّ؟ قال: لا» همان مدرک، الحدیث ۱۶.

این روایت در حقیقت «القول الحاسم» است، یعنی ریشه نزاع را قطع می کند و می گوید هردو تعزیر دارد و ما باید همان تعزیر را در هردو مقدم کنیم. تمّ الکلام فی المسئله الثانیه.

المسئله الثالثه

«رجل و امرأه تحت لحاف واحد»

البته بایـد اجنبی نباشـند، چون اگر اجنبی باشـند از محل بحث ما بیرون است، زیرا زن و مرد اجنبی تحت لحاف واحـد خودش یـک کـار خلاـف شـرع است هر چنـد فاصـل و مانع هم بین آنها باشـد، از این رو ناچاریم که این را در محرم فرض کنیم، در اینجـا هم روایات مختلف است، بعضـی می گویـد در اینجا تعزیر است ماننـد روایت ابان بن عثمان، می گوینـد ابان ابن عثمان ناووسـی بوده است و خیال می کنند که ناووسـی خودش یکنوع جرم است و خیال کرده اند که ناووسی یکنوع مذهب است و حـال آنکه این گـونه نیست، بلکه نـاووس یـک محله و منطقه ای در کوفه بوده است نه اینکه مـذهب باشـد، ایشـان (ابـان ابن عثمان) در سال ۱۹۰وفات کرده است

۱.صـحیح أبان بن عثمان، قال: قال أبو عبد الله علیه السـلام :« أنّ علیّاً علیه السلام وجد امرأه مع رجل فی لحاف واحد فجلد کلّ واحد منهما مائه سوط غیر سوط». از این روایت اسـتفاده می شود که اگر زن و مردی تحت لحاف واحد باشند، تعزیر دارد، اما از روایت عبد الرحمان حذّاء استفاده می شود که حد است.

۲. ما یدل علی أنّهما یجلدان مائه لصحیحه عبد الرحمن الحذا قال سمعت أبا عبد الله یقول:« إذا وجد الرّجل و المرأه فی لحاف واحد جلدا مائه جلده» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۲۱.

پس مجموع این مسئله گرفتاری دارد، هم مسئله اولی که هردو رجلین هستند و هم مسئله دوم که دوتا زن تحت لحاف واحد هستند و هم مسئله سوم که زن و مرد تحت لحاف واحد خوابیده اند. هر سه گرفتارند و مشکل دارند، یعنی در همه ی آنها روایات متعارض نیز وجود دارند.

نظریه ی استاد سبحانی

ولی ما به حکم روایت عبد الرحمان بن حجاج تعزیر را انتخاب کردیم، یعنی روایت عباد بصری که حضرت به عباد بصری اول حکم واقعی را گفته بود، بعد که با جماعتی آمد، حکم غیر واقعی را گفت که همان صد تازیانه باشد، او به حضرت گفت: یا بن رسول الله قبلاً ـ به من ۹۹ فرمودید، سپس حضرت همان را گفت، ما استظهار کردیم که حضرت نسبت به حکم واقعی همان ۳۰ ۹۹ تا را دارد، و صد تا حکم تقیه ای است، خلاصه در غالب مسائل، روایات متعارض وجود دارد.

فرعان

الف: آیا بین محرم و غیر محرم در این جهت فرق است یا نه؟

ب: آیا بین کاسی و عاری فرقی است یا نه؟

آیا بحث در جایی است که طرفین محرم نباشند یا بحث اعم از این است که محرم باشند یا نباشند؟

در روایت سلیمان بن هلال حضرت فرمود:آیا این دوتا مردی که زیر یک لحاف خوابیده اند ذوا محرم هستند؟

ص: ۶۲۶

مرحوم محقق به جـایی کلمه ی محرم، کلمه ی رحم را به کار برده است، در روایت سـلیمان بن هلال محرم به کار رفته است، در عبارت مرحوم محقق به کار رفته است در حالی که بین آن دوتا از نسب اربعه عموم و خصوص من وجه است، یعنی گاهی طرفین هم محرم هستند و هم رحم، مثـل برادر و خواهر، برادر و خواهر هم محرم هسـتند و هم رحم، گـاهی محرم هسـتند، اما رحم نیسـتند، ماننـد ام الزوجه، ام الزوجه هر چنـد برای انسـان محرم است ولی رحم محسوب نمی شود، گـاهی رحم است، اما محرم نیست ماننـد دختر خـاله و دختر عمه، که رحم هسـتند اما محرم نیسـتند، در عبارت مرحوم محقق کلمه ی رحم است، اما در روایت سـلیمان بن هلاـل کلمه ی محرم آمـده است و این دوتـا مسـاوی نیسـتند ماننـد انسـان و نـاطق، بلکه بینهمـا عمـوم و خصوص من وجه، بنابراین، عبارت محقق (که رحم باشـد) در روایت وارد نشـده است، آنچه که در روایت وارد شـده عبارت است از محرم، پس بایـد فرق بگـذاریم بین محرم و بین غیر محرم، البته محرم و غیر محرم در رجلین صدق نمی کند، همچنین در امرأتین هم صـدق نمی کنـد، محرم و غیر فقط در زن و مرد صادق است، مگر اینکه کلمه ی رحم را بگیریم که در عبارت مرحوم محقق آمده است.

روایت سلیمان بن هلال

سئل بعض أصـحابنا أبا عبد الله علیه السـلام فقال، جعلت فداك، الرجل ینام مع الرجل فی لحاف واحد، فقال:«ذوا محرم؟ فقال: لا، قال: من ضروره؟ قال: لا، قال یضربان ثلاثین سوطاً قال: فأنّه فعل... قلت: فامرأه نامت مع امرأه فی لحاف؟ فقال: ذواتا محرم؟ قلت: لاـ قـال:من ضـروره؟ قلت: لاـ قـال: تضـربان ثلاـثین سوطاً ثلاثین سوطاً» الوسائل: ج۱۸، البـاب ۱۰ من أبواب حـدّ الزنـا، الحدیث ۲۱.

ص: ۶۲۷

در هر صورت ما کلمه ی محرم را در دوتا مرد نشـنیده ایم، یا در دوتا زن نشینده ایم، بلکه همیشه در جنس مخالف به کار می برنـد، یـا بگوییم این نسـخه ها غیر صـحیح است، بلکه حضـرت به جای «محرم»، رحم گفته است، نساخ آن را تبـدیل به محرم کرده انـد، یـا بگوییم این از بـاب تشبیه است، یعنی ببینیم که اینها با هم قوم و خویشـی دارنـد یا نه؟ قهراً می شونـد، بگوییم از اینکه گفته اند محرم، یعنی یکنوع ارتباط رحمی با هم دارند، گاهی دوتا مرد بیگانه هستند و گاهی دوتا برادرند و گاهی دوتا پسر عمو و گاهی دوتا پسر خاله هستند. در هر حال در این روایت، این کلمه آمده است، اگر این روایت را حجت بدانیم، باید مـا مسـئله را ببریم در جـایی که محرم نباشـند، یعنی دوتـا مرد با هم بخوابنـد در حالی که بین آنها هیـچ رابطه ی خویشاونـدی نیست یا بین دوتا زن هیـچ رابطه ی خویشاونـدی نباشـد. و اما اگر خویشاوندی باشد، مهم نیست، آیا می توانیم یک چنین فتوا بـدهیم؟ مگر اینکه حمل کنیم بر غلبه و بگوییم معمولاً در خویشاونـدی رسم است و آن مسائل پیش نمی آیـد، یعنی آلودگی های جنسـی معمولاً در غیر خویشاوندی پیش می آید. ما به این روایت عمل کنیم و بگوییم اگر محرم هسـتند، مشکلی نیست، اما اگر محرم نیسـتند، مشـکل است حتی دو برادر، یا دو خواهر تا چه رسـد به زن و مرد، که در آنجا باید محرم را بحث کنیم، غیر محرم، یعنی یک زن بیگانه با یک مرد بیگانه خارج از بحث است.

پس فتوا بـدهیم و بگوییم در جایی است که اینها محرم نباشـند و اما اگر محرم باشـند، مشـکلی نیست، رسم هم در آنجا چنین بوده که گاهی چند نفر زیر یک لحاف می خوابید ه اند.

ص: ۶۲۸

اللّهم اینکه بگوییم قاضی باید در اینجا امعان نظر کند و ببیند که واقعاً اینها که تحت لحاف واحد خوابیده اند، آیا ضرورت در کـار بوده ماننـد سـرما و یا نداشـتن لحاف زایـد؟ اگر این گونه چیز ها در بین باشـد، مسـلماً دارای حـد نیست حتی اگر طرفین اجنبی باشـند، اما اگر قاضی ببیند که اینها دارای لحاف های متعدد هستند، و عمداً زیر یک لحاف خوابیده اند. اینجا تعزیر می شوند هر چند با همدیگر محرم باشـند (یعزّر). این کلمه اخیر من است، کلمه ی اول من این است که به این روایت عمل کنید، فرق بگذارید بین محرم و غیر محرم، محرم یعنی رابطه ی خویشاوندی با همدیگر داشـته باشـند، اما کلمه ی اخیر من این است که این گونه مسائل تعبدی نیست، بلکه مقداری باید از آن حالت تعبد بیرون آمد،

قاضـی بایـد در این گونه مسـئله دقت کنـد و انگیزه اینهـا را به دست بیـاورد، اگر قرائن و شواهـد نشـان داد که انگیزه دیگری نبوده، بلکه فقر و فاقه بوده یا سرما بوده است، یا مشکل دیگری بوده، رهایش می کنند و لو کانا أجنبیین.

اما اگر دیـد که هیچ انگیزه ای در کار نبوده که اینها تحت لحاف واحد باشـند، دیگر فرقی بین اجنبی و غیر اجنبی نیست، البته این اسـتنباط است، اگر اخبـاری باشـیم بایـد به همـان سـلیمان بن هلاـل مطلقـاً عمل کنیم، اما اگر کمی اهل اسـتنباط باشـیم و بگوییم همه ی اینهـا جنبه ی تعبـدی نیست بلکه جنبه ی، بلکه اینهـا جنبه ی غیر تعبـدی است، یعنی قاضـی می توانـد در اینجا اظهار نظر کند.

آیا شرط است که طرفین حتماً لخت و عاری باشند یا عاری بودن شرط نیست؟

ص: ۶۲۹

مسئله دیگر این است که آیا اینها باید لخت و عاریین باشند یا اعم از عاریین و کاسیین باشند، یعنی هردو لباس به تن دارند، منتها تحت لحاف واحد هستند؟

از بعضی از روایات استفاده می شود که اینها مال عاریین است نه مال کاسیین کاسی، یعنی کسی که لباس به تن دارد، لباس دار-، روایت أبی عبیده حذّاء می گوید مال کسی است که عاری باشند،« إذا وجد رجلین فی لحاف واحد مجردین، جلدهما حدّ الزانی»، البته حد الزانی را باید عدول کنیم و بگوییم از باب تقیه است.

اما اگر هردو لباس به تن دارند، این دلیل نیست، اینها کنار هم خوابیده اند، این دلیل نیست.

بنابراین، اگر اینها کاسی باشند و لباس به تن داشته باشند، مشکلی نیست.

پس اگر اینها مجردین و عاریین باشند، بله! اما اگر با لباس باشند، نه، باز ما بر می گردیم همان حرف آخر را می زنیم، می گوییم غالباً اگر اینها لباس داشته باشند، آن مسائل بیشتر پیش نمی آید، بلکه غالباً آن مسائل در عاری و لخت پیش می آید، بله! اگر قاضی کشف کند که اینها اعم از اینکه عاری باشند یا کاسی، آن مسائل برای شان مطرح بوده و لذا نباید بین کاسی و عاری فرق بگذاریم،اگر شما اخباری مسلک باشید، همین مرّ حق را بگیرید و بگویید مال مجرد است نه مال کاسی، اما اگر کمی این مسئله را از آن حالت تعبد بیرون بیاورید، باید بگوییم قاضی جمع قرائن و شواهد کند تا انگیزه را به دست بیاورد حتی دارای لباس باشند و لذا در بعضی از روایات دارد که:« هل بینهما حاجز»، اگر حاجزی باشد، دیگر اشکال ندارد، چرا؟ چون حاجز مانع از آن مسائل بده است، بر خلاف اینکه حاجز نباشد، معلوم می شود که میزان درک قاضی است که آیا تحت لحاف واحد خوابیدند، خواه طرفین کاسی باشند یا عاری و برهنه،(سواء أکانا عاریین أم کانا کاسیین، آیا واقعاً انگیزه دیگری بوده است یا سرما بوده، وسیله و ابزار هم کم بوده و ...،

تقبیل الغلام بشهوه

یکی از محرماتی که تعزیر دارد نه حد، تقبیل غلام است از روی شهوت، البته کلمه ی غلام را گفته، باز در اینجا همان مسئله پیش می آید که آیا حتما باید غلام باشد یا حتی غیر هم هست و لی آن مسائل در باره اش مطرح است؟

ظاهراً، قید، قید غالبی باشد نه قید احترازی، یعنی غیر غلام نیز همین حکم را دارد

قال المحقق:« من قبّل غلاماً لیس له بمحرم بشهوه، یعزّر». الشرائع: ۴/۱۶۰ .

و ذلک لأنّه فعل فعلاً محرماً فیستحق فاعله التعزیر مطلقاً کغیره من المحرمات.

این جمله را برای این گفت که حتی اگر روایت هم نداشته باشیم، تعزیر هست، علاوه بر اینکه روایت داریم، حتی اگر روایت هم نباشد، تعزیر است، چرا؟ «کلّ فعل محرم» که کسی مرتکب شد، و آن هم قبل از توبه به قاضی رسید، این می تواند تعزیر کند، علاوه براین، دوتا روایت هم داریم

۱: ما رواه طلحه بن زید عن أبی عبد الله علیه السلام:« من قبّل غلاماً من شهوه ألجمه الله یوم القیام بلجام من نار». الوسائل:ج ۱۴، الباب ۲۱ من أبواب النکاح المحرّم، الحدیث۱.

۲: ما ورد فی فقه الرضا علیه السلام، قال: «من قبّل غلاماً بشهوه، لعنته ملائکه السماء، و ملائکه الأرض، و ملائکه الرّحمه، و ملائکه الغضب، و أعدّ لهم جهنم و ساءت مصیراً». مستدرک الوسائل: ۱۴، الباب ۱۸ من أبواب النکاح المحرم، الحدیث ۳.

در اینجا کلمه ی محرم و غیر محرم نیست، مگر اینکه بگوییم غالباً در غیر محرم، آن تقبیل به شهوت است نه در محرم. باز در اینجا همان حرف را می زنیم، یعنی اگر فهمیدیم که این آدم به قدری خبث باطنی دارد که حتی نسبت به محرم هم رحم نمی کند. باز ما حکم را ما جاری می کنیم

و لیس فی الروایه شیء یدل علی التقیید بعدم المحرمیه إذا کان التقبیل بشهوه، اللّهم إلّا أن یحمل علی ایراده مورد الغالب من ظهور الشهوه فی غیر المحرم دونه.

مثلاً پسران خودش یا پسران برادر و خواهر خودش از روی علاقه می بوسد نه از روی شهوت، مگر اینکه به دست بیاوریم که این آدم آنقدر خبث باطنی دارد که برایش محرم و غیر محرم فرق نمی کند.

باز در اینجا عرض کردیم که آقایان می گویند، این قید در مورد غالب است.

و علی أی تقدیر لا ـ فرق بین الکبیر و الصغیر و الجاریه و المرأه، اما الکلام فی حدّ التعزیر فالمعروف أنّه دون المائه، لکن فی موثقه اسحاق بن عمار قال قلت لأبی عبد الله علیه السلام: «محرم قبّل غلاماً من شهوه؟ در مکه است و د رحال احرام به سر می برد –قال: «یضرب مائه سوطاً». الوسائل: ۱۴، الباب ۲۱ من أبواب النکاح المحرم، الحدیث ۳.

یعنی با اینکه و در مکه به سر می برد و محرم است در حال احرام پسر بچه ای را از روی شهوت می بوسد؟ حضرت فرمود که یکصد تازیانه زده می شود، این مضر به مسئله نیست چون بحث ما در جایی است که محرم نباشد،چون محرم ممکن است حکم خاصی داشته باشد، یعنی خداوند منان ممکن است نسبت به محرم حکم شدید تر و بیشتری در نظر گرفته باشد، بحث ما در غیر محرم است.

توبه اللائط

حال بحث در این است که اگر لائط توبه کرد، یعنی کسی که عمل لواط را مرتکب شده، از کار خود پشیمان شد و توبه کرد،حکمش چیست، آیا حد از او ساقط می شود یا ساقط نمی شود؟

این خودش سه جور است:

الف: گاهی قبل از وصول إلی الحاکم توبه می کند.

ب: گاهی بعد از وصول إلی الحاکم توبه می کند، اگر قبل از وصول إلی الحاکم توبه کند و مردم هم از او کار جمیل ببینند ، یعنی مردم می بینند که این مسجد می رود، نماز می خواند، روزه می گیرد و امثالش، توبه اش قبول است و حد از او ساقط می شود.

اما اگر بعد از اقامه بیّنیه و بعد از وصول إلی الحاکم توبه کند، یعنی بعد از آنکه مسئله در نزد قاضی کشیده شده، توبه کند، قاضی حق اسقاط حد را ندارد هر چند توبه کرده است، بله! توبه اش نسبت به آخرت مفید است.

ج: اقرار کند و سپس توبه نماید، در اینجا قاضی اختیار دارد که حد را جاری می کند یا حد را از او ساقط می کند، یعنی اگر مصلحت را در اسقاط حد دید، حد را از او ساقط می کند و اگر مصلحت را در اجرای حد دید، حد را بر او جاری می کند. و این قاعده در تمام معاصی جریان دارد، یعنی اگر معصیت با اقرار خود عاصی ثابت شود، در اینجا قاضی مخیر است، یعنی او را عفو می کند و یا حد را بر او جاری می کند.

اما اگر با بیّنه ثابت شده باشد، در این فرض قاضی مخیر نیست،عین این مسئله را در زنا خواندیم.

تعریف سحق و مساحقه کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعریف سحق و مساحقه

چیز هایی که حد آور یا تعزیر آور است بیان کردیم، در درجه اول زنا و لواط بود و یک متمم های هم داشت که تحت لحاف واحد باشند، اینک می خواهیم مسئله سوم را (که حد السق باشد) بحث کنیم، نخست سحق را معنا می کنیم و می گوییم: سحق عبارت است از همان مالیدن و کوبیدن، کما اینکه در آن شعر آمده است که:

ص: ۶۳۳

شیعتی ما إن شربتم ماء عذب فاذکرونی

أو سعمتم بغریب أو شهید فاندبونی

و أنا سبط الذی من غیر جرم قتلونی

و بجرّد الخیل بعد القتل عمداً سحقونی

در هر صورت سحق در لغت به معنای مالیدن و کوبیدن است.

معنای اصطلاحی سحق

امـا در اصـطلاح فقها سـحق عبارت از آن عملی که دوتا زن با همـدیگر انجام می دهنـد، یعنی فرج خود را به فرج دیگری می مالند و از این طریق اطفاء شهوت می کنند.

به بیـان دیگر همـان کاری را که دو مرد با همـدیگر در لواط انجام می دهنـد، دوتا زن نیز همان عمل را با همـدیگر انجام می دهنـد، منتها با این تفاوت که در دو مرد مسـئله ی ولوج و دخول است، اما در دوتا زن مسـئله ی ولوج و دخول در کار نیسـت فقط مسـئله مساحقه است، و این از گناهان بسـیار کبیره است، یک روایتی را بشـیر نقال نقل می کند و اگر این روایت صحیح باشد خیلی گناه کبیره است، ولی کیفری که برای آن معین شده است با این روایت سازگار نیست، کیفری که معین کرده اند، مشهور همان حد زناست، اما این روایت آن گونه که می گوید باید آسمان بر سر این دو زن بیاید.

روایت

ما رواه بشـیر بن النبال قال: رأیت عنـد أبی عبد الله علیه السـلام رجلًا فقال له: «ما تقول فی اللواتی مع اللواتی؟ فقال: لا أُخبرک حتّی تحلف لتحـدّثن بما أحدّثک النساء، قال: فحلفه، فقال: هما فی النّار علیهما سـبعون حلّه من نار فوق تلک الحلل جلد جاف غلیـظ من نـار، علیهما نطاقان من نار و تاجان من نار فوق تلک الحلل و خفّان من نار و هما فی النار». الوسائل: ۱۴، الباب ۴ من أبواب النکاح المحرم، الحدیث ۴، و لاحظ الحدیث ۵.

ص: ۶۳۴

«حلّه» به معنای لباس است، حلّه من النار، یعنی لباسی از آتش، «نطاق» هم به معنای کمربند است.

حدّ سق یا مساحقه

در باره حد سحق دو قول است:

۱: قول اول این است که حدش یکصد تازیانه است، شوهردار باشند یا بدون شوهر، کنیز باشند یا آزاد، مطلقاً یکصد تازیانه.

۲: قول دوم این است که سحق حکم زنا را دارند، اگر مجرد هستند، یکصد تازیانه است و اگر شوهردار و محصنه هستند، حدش رجم است و سنگسار، مسلماً این دو قولی که در میان شیعه امامیه است،مستندش روایات است و روایات هم شش گروه هستند، یعنی روایاتی که در این زمینه داریم شش گروهند، منتها باید کسی باشد که این شش گروه را حلاجی کند،اینها را که من گفتم،همه ی اینها نقالی است، یعنی همه می توانند کتاب ها را ببینند و جمع و جور کنند،عمده این است که انسان بتواند با دقت در این روایات این روایات مختلف را جمع کند.

قول اول

القول الأول: و هو مائه جلده، حرّه کانت أو أمه، مسلمه کانت أو کافره، محصنه کانت أو غیر محصنه، الفاعله أو المفعوله، و هذا هو خیره المفید فی المقنعه. المقنعه:۷۸۷ .و المرتضی. الإنتصار:۲۵۳. و أبی الصلاح.الکافی فی الفقه: ۴۰۹. و ابن إدریس. السرائر: ۳/۴۳۳. و المحقق. الشرائع: ۴/۱۶۰. و یحیی بن سعید. الجامع للشرائع: ۵۵۵. قدما فتوایش همین است که بیان شد.

قول دوم

القول الثانی: و هو الرجم مع الاحصان و تحدّ مع عدمه، وهو قول الشیخ فی النهایه. النهایه: ۷۰۶. و ابن البراج. المهذب: ۲/۵۳۱. وابن حمزه. الوسیله: ۴۰۴.

ص: ۶۳۵

یعنی حکمش حکم زناست، به این معنای که اگر طرفین محصنه هستند، رجم می شوند و اگر مجرد و غیر محصنه هستند، حدش یکصد تازیانه است، شیخ و ابن برّاج و ابن حمزه نیز همین را گفته اند. منتها متاخرین را دراین نیاوریدیم چون قول آنها به یکی از این دو قول بر می گردد.

روایات

ما در اینجا شش نوع روایت دارد، این شش نوع باید بر گردد به یکی این دو قول، یا قول اول که مطلقا جلد است یا حکم زنا را دارد.

و اختلاف القولین راجع إلی اختلاف الروایات و هی علی طوائف:

الأُولی: حدّها حد الزانی

۱:محمد بن یعقوب کلینی(متوفای ۳۲۹) عن علی بن إبراهیم که در (۳۰۷) زنده بوده است، عن أبیه-یعنی ابراهیم بن هاشم، وفاتش در دست نیست- عن ابن أبی عمیر (۲۱۷) عن محمد بن أبی حمزه و هشام و حفص، کلّهم عن أبی عبد الله علیه السلام: «أنّه دخل علیه نسوه فسألته امرأه منهنّ عن السحق؟ فقال:« حدّها حدّ الزانی، فقالت المرأه: ما ذکر الله ذلک فی القرآن؟فقال: بلی، قالت: و أین هنّ؟ قال: هنّ أصحاب الرسّ ». الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب حد السحق و القیاده ، الحدیث ۱.

اگر شان نزول اصحاب رأس را مطالعه کنید، زنان شان دارای یک چنین گناهی بوده اند، این روایت دلیل قول اول است که: «حدّها حدّ الزنا» و صحیحه هم است.

الثانیه: السحاقه تجلد

قول دوم این است که مشهور است

۱: عن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد بن عیسی رئیس قمی ها- عن علیّ بن الحکم- علی بن حکم راویه ی أحمد بن محمّد بن عیسی است، هر کجا که ببینیم بگوید أحمد بن محمّد، ندانیم که عیسی است یا خالد است، از کجا کشف می کنیم؟ از استادش، اگر دیدیم گفت عن علی بن حکم، می فهمیم که احمد بن محمّد بن عیسی است- عن أبان بن عثمان، عن زراره، عن أبی جعفر علیه السلام قال: «السحاقه تجلد» الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب حد السحق و القیاده ، الحدیث ۲.

الثالثه: السحق فی النساء بمنزله اللواط فی الرّجل، تقتل

قول سوم این است که حـدش قتـل است، قول اول این بود که حکم زنـا را دارد، قول دوم این بود که حـدش جلـد است، قول سوم می گویـد حـدش قتل است، خواه مجرد باشد یا معیل، چون قول اول فرق می گذارد بین معیل و مجرد و می گوید حکم زنا را دارد و در زنا بین معیل و مجرد فرق است و هر کدام حد خاصش خودش را دارد.

به عبـارت دیگر اگر طبق روایات حساب کنیم، روایت اولی می گویـد حکمش حکم زانی است، روایت دوم می گویـد مطلقا یجلد، در واقع روایت اول دلیل قول دوم است، روایت دوم دلیل قول اول است، روایت سوم می گوید این به منزله لواط اسـت و حدش قتل است، یعنی باید کشته بشود، همان گونه که لاطی کشته می شود، این دوتا هم کشته می شوند.

الحسن الطبرسـی –معرب تفرش است، تفرشی که در ۱۸ فرسـخی قم است، گاهی می گویند این طبرسی است و منسوب است به طبرسـتان ایران است و حال آنکه در کلمه ی طبرسـتان یاء نسـبت بیاورند، طبرسی نمی گویند بلکه طبری می گویند، از نظر ادبی یک خلطی صورت گرفته است، در قدیم به مازندران می گفتند طبرسـتان، وقتی یاء نسبت بیاورند، می گویند طبری، اما طبرسی معرب تفرش است

روایت طبرسی

ما أورده الطبرسی- ایشان فرزند مولف مجمع البیان است، صاحب المجمع البیان اسمش فضل بن الحسن است، وقتی خدا به او پسر عنـایت کرد، اسـمش را حسن گذاشـته است- فی مکـارم الأخلاـق عن النبی(صلّی الله علیه و آله قال: «السـحق فی النساء بمنزله اللواط فی الرجال، فمن فعل من ذلک شیئاً فاقتلوهما ثم اقتلوهما ». الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب حد السحق و القیاده ، الحدیث ۳، این هم قول سوم، البته کتـاب مکـارم الأخلاق بسـیار کتاب خوبی است، شایـد در شـیعه کتاب اخلاقی مثل مکارم الأخلاـق نیست، متاسـفانه مکارم الأخلاق را در مصـر، مصـری ها چاپ کرده انـد و خیلی تحریف کرده انـد، ولی خیلی کتاب خوبی است، اگر اهل سـنت کتابی دارنـد بنام:« احیاء العلوم»،این کتاب ما در مقابل آن است بسـیار کتاب خوبی است، کسانی که بخواهند بحث های اخلاقی کنند، برای منبر بسیار کتاب خوبی است.

ص: ۶۳۷

الرابعه: القتل بالسيف ثمّ الحرق

قول چهارم این است که طرفین را نخست با شمشیر می کشند و سپس او را می سوزانند،این روایت سیف تمار است.

روایت سیف تمّار

محمّد بن الحسن باسناده عن محمّد علیّ بن محبوب، عن بنان بن محمّد عن العباس غلام لأبی الحسن الرضا علیه السلام یعرف بغلام بن شراعه، عن الحسن بن الربیع، عن سیف التمّار، عن أبی عبد الله علیه السلام ـ فی حدیث ـ قال: «أُتی أمیر المؤمنین علیه السلام بامرأتین وجدتا فی لحاف واحد، و قامت علیهما البیّنه أنّهما کانت تتساحقان، فدعا بالنطع- سفره، نطع به معنای سفره است، وقتی می خواستند کسی را بکشند و گردن بزنند، سفره را پهن می کردند تا خونش جای دیگر نرود- ، ثم أمر بهما فأحرقتا بالنار» همان مدرک، الحدیث ۴.

الخامسه: إذا نقلت نطفتها إلی غیرها، ترجم

این گروه سه روایت دارد(و هو ثلاث روایات) که می گویند اگر مساحقه کردند و نطفه ای را که از شوهر گرفته به زن دیگر منتقل کند، حدش رجم و سنگسار است، که در این زمینه سه روایت داریم.

۱. صحیحه محمد بن مسلم و التی جاء فیها قول الإمام علیّ علیه السلام: «فیوخذ منها مهر الجاریه البکر فی أوّل وهله لأنّ الولد لا یخرج منها حتّی تشقّ فتذهب عذرتها، ثمّ ترجم المرأه لأنّها محصنه، و ینتظر بالجاریه حتّی تضع ما فی بطنها و یردّ الولد إلی أبیه صاحب النطفه، ثمّ تجلد الجاریه، الخ» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳ من أبواب حدّ السحق و القیاده، الحدیث ۱.

داستانش این است که زنی شوهردار با کنیز یا دختر مردی عمل مساحقه را انجام داده و نطفه ی شوهر خود را به او منتقل کرده و او باردار شده است، قهراً وقتی که می خواهد وضع حمل کند، پرده بکارتش پاره می شود و از بین می رود، حضرت می فرماید: اولاً ضامن مهر اوست، علاوه بر آن، رجم هم می شود.

۲. یـدل علیه أیضـاً ما رواه المعلّی بن خنیس، قال: «سألت أبا عبـد الله علیه السـلام عن رجل و طئ امرأته فنقلت ماءه إلی جاریه بکر فحبلت؟ فقال: الولد للرّجل، و علی المرأه الرجم، و علی الجاریه الحدّ».

الوسائل: ۱۸، الباب ۳ من أبواب حد السحق و القیاده ، الحدیث۴،

۳. مـا رواه إسـحاق بن عمار، عن أبی عبـد الله علیه السـلام قال:« إذا أتی الرجل امرأه فاحتملت ماءه فساحقت به جاریه فحملت، رجمت المرأه، و جلدت الجاریه، و الحق الولد بأبیه». الوسائل: ۱۸، الباب ۳ من أبواب حد السحق و القیاده ، الحدیث ۵ .

و حـال آنکه این بچه مـال مرد نیست، تخمک زن هم موثر است «إنّا خلقناه من نطفه امشاج» امشاج، به معنای مختلف، کرمک مال مرد است و تخمک مال زن، اینها که با هم می رسـند، باعث تولیـد می شوند، در اینجا نطفه، یعنی کرمک مال مرد است، امـا تخمـک مـال این زن ا ست، مع الوصف حضـرت می فرمایـد بچه مال مرد است، اما اینکه آیا این بچه،به این زن محرم می شود یا محرم نمی شود؟ خودش بحث دارد. این هم قول پنجم بود.

السادسه: إذا وجدتا فی لحاف واحد، تجلد کلّ منهما مائه جلده

اگر دو زنی را تحت لحاف واحد دیدند، یکصد تازیانه می زنند، اقوال دوتاست، اما روایات شش طائفه است، اقوال دوتاست، یک قول این است که حکمش جلد است، قول دیگر هم این است که حکمش حکم زناست، اما روایات علی أقسام ستّه. حالا چه کنیم؟ باید روایات را جمع و جور کنیم.

جمع بین روایات متعارضه

اولاً عرض می کنیم که این طوائف ثلاث، طائفه چهارم، پنجم، و ششم ارتباطی به بحث ما ندارند، چون مسئله ی ما این است که اینها مساحقه کنند، در طائفه چهارم، علاوه بر مساحقه، اینها تحت لحاف واحد بودند، اینها از بحث ما بیرون است. پس روایت چهارم، «یشتمل علی قید زائد»، آن کدام است؟ تحت لحاف واحد، اما در پنجمی، هر سه روایت از محل بحث ما بیرون است، چون محل بحث ما مساحقه است، اما پنجمی مساحقه نیست، بلکه علاوه بر مساحقه، نقل نطفه الرّجل إلی الجاریه است، این ربطی به بحث ما ندارد، چون بحث در باره صرف مساحقه است، در چهارمی تحت لحاف واحد است، پنجمی که دارای سه روایت دارد، هر سه روایت جرم دیگری دارند، مساحقه کرد و بعد رفت و نطفه اش را در دیگری ریخت.

اما ششمی هم از محل بحث ما بیرون است، به جهت اینکه تحت لحاف واحد است، پس این سه روایت از میدان در رفت. چون اینها علاوه بر مساحق، تشتمل علی قید زائد، اما سومی که حسن طبرسی است، این سند ندارد، یعنی همه ی روایات مکارم الأخلاق مراسل است، ولذا چون مسئله اخلاقی است، قبول می کنیم، بقی آن دو روایت، قول اول و قول دوم، اولی قول دوم را تایید می کند، دومی قول اول را، پس روایات را چه کردیم، چهارم، پنجم و ششم از میدان در رفتند، چرا؟ چون «تشتمل علی جرم آخر»، سومی هم سند ندارد، بقی آن دو روایت، قهراً ما عمل می کنیم به همان مشهور که حدش حد جلد است و اما حکمش حکم زانی باشد،این مشهور نیست، به همان عمل می کنیم.

ص: ۶۴۰

هرگاه طرفین (دو زن) عمل مساحقه را تکرار کنند، حکم شان چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: هرگاه طرفین (دو زن) عمل مساحقه را تکرار کنند، حکم شان چیست؟

فی تکرر المساحقه

اگر دو زن عمل کثیف مساحق را تکرار کنند و مکرر انجام بدهند. چه باید کرد؟

قانون کلی این است که هر عمل و گناه کبیره ای، اگر سه بار محقق شد و در هر بار حد الهی هم جاری شد، در مرحله سوم کشته می شود.

ولی مرحوم محقق در اینجا می فرماید در مرحله چهارم کشته می شود و حال آنکه روایات ما در کبائر است،یعنی هر عمل کبیره ای را اگر مکرر انجام بدهند و در هر مرتبه حد الهی هم جاری بشود، در مرتبه سوم کشته می شود« قتل فی الثالثه»، ولی محقق می فرماید فی الرابعه.

دیدگاه محقق اول

قال المحقق: و إذا تکررت المساحقه مع إقامه الحدّ ثلاثاً قتلت فی الرابعه. الشرائع: ۴/۱۶۰،

چرا ایشان این را می فرماید؟

نکته اش این است، چون در مورد زانی استثنا داریم که زانی در مرحله ی چهارم کشته می شود(قتل فی الرابعه)، در همه کبائر یقتل فی الثالثه، ولی در مورد زنا استثنا داریم، مرحوم محقق مساحقه را ملحق به زنا کرده است، و الا از نظر قواعد باید بگوید :«یقتل فی الثالثه» مانند سایر کبائر، دزد و سارق اگر دو بار دزدی کرد، در مرحله سوم کشته می شود.

اما در زانی بالاخص روایت داریم که در مرحله چهارم کشته می شود، مرحوم محقق مساحقه را هم ملحق به زنا کرده و فرموده در مرحله چهارم کشته می شود.

ص: ۶۴۱

و الضابطه وردت فی روایه یونس عن أبی الحسن الماضی(علیه السلام) قال:

« أصحاب الکبائر کلّها إذا أقیم علیهم الحد مرّتین قتلوا فی الثالثه». الوسائل: ۱۸، الباب ۵ من أبواب السحق. و ما أوجب الحد کالمساحقه، من المعاصی الکبیره وعلی هذا یجب أن یقتل فی المره الثالثه مع تخلل الحدّ- به شرط اینکه حد اجرا شده باشد- خرج من ها الزنا لموثقه أبی بصیر: «الزانی إذا زنی یجلد ثلاثاً و یقتل فی الرابعه» ــ یعنی جلد ثلاث مرات-، و لأجل الاجماع

على مساواه السحق مع الزنا الحقه المحقق به و إلّا فالضابطه ما ذكرناه و اما إذا لم يقم عليه الحد، فلا يقتل لعدم الدليل.

يعنى اگر اين اجماع نبود، ما در همه ی کبائر می گفتيم كه در مرحله سوم كشته می شود، اما اينكه يک چنين اجماعی است يا نيست؟ اين بستگی دارد كه مسئله تحقيق بشود.

پس در مسئله مساحقه حتماً كشته می شود يا در مرحله سوم يا در مرحله ی چهارم، چرا؟ چون دارای حد است.

حال اگر مساحقه تكرار نشده، اما «الإجتماع فی لحاف واحد» مكرر شد، در مرحله اول،« يعزّر من ثلاثين إلی تسعه و تسعين» در مرحله سوم يعزّر من ثلاثين إلی تسع و تسعون، در مرحله سوم كشته می شود يا نه؟

كشته نمی شود، چون دارای تعزير است، در مسئله پيشين سحق دارای حد است، اما كسانی كه تحت لحاف واحد هستند، اين دارای حد نيست بلكه دارای تعزيز است، آيا تعزير هم همين حكم را دارد يا نه؟

ممكن است بگوييم همان حكم را دارد، چون ميزان حد و تعزير نيست بلكه ميزان اصحاب الكبائر است و اگر ميزان اصحاب الكبائر شد،حتما در مرحله سوم كشته می شود، ولی مرحوم محقق عجيب است در اينجا به روايت عمل نكرده است، روايت همين را می گويد كه روايت ابی خديجه است.

ص: ۶۴۲

« لا ینبغی لامرأتین تنامان فی لحاف واحد إلّا و بینهما حاجز، فإن فعلتا نهیتا عن ذلک، فإن وجدهما بعد النهی فی لحاف واحد جلدتا کلّ واحده منهما حدّاًحدّاً، فإن وجدتا الثالثه فی لحاف حدّتا، فإن وجدتا الرابعه قتلتا»

الوسائل: ۱۸، الباب ۱۰ من أبواب حد الزنا، الحدیث ۲۵.

روایت بر خلاف قواعدی است که ما خواندیم، ما عرض کردیم که تحت لحاف واحد جزء حد نیست، بلکه جزء تعزیرات است، باید قانون این باشد که اولی تعزیر است، دومی هم تعزیر است، ولی این روایت می گوید اگر دوبار انجام گرفت، بار سوم حد است، یعنی یکصد تازیانه، بار چهارم قتل است، روایت بر خلاف آن است که ما از قواعد فهمیدیم.این روایت است و مرحوم شیخ طوسی به روایت عمل کرده و فرموده در چهارم کشته می شود ، ولی مرحوم محقق در یک تکه ای از روایت عمل کرده و به تکه ی دیگر عمل نکرده است، آن این است که می فرماید باید بعد از سوم تعزیر شود، در چهارم و پنجم هم تعزیر شود،در ششم حد جاری شود، کأنّه محقق می فرماید مراحل اول تعزیر است، مرحله ششم حد است تا دوازدهم، مرحله دوزادهم قتل است.

قال المحقق: ولو تکرر الفعل منهما و التعزیر مرتین، أُقیم علیهما الحدّ فی الثالثه، فإن عادتا، قال فی النهایه: قتلتا، و الأولی الاقتصار علی التعزیر احتیاطاً فی التهجم علی الدم. شرائع الإسلام: ۴/۱۶۱.

بنابراین، فتوای محقق تعزیر است، فتوای شیخ قتل ، البته در نهم باید قتل باشد، چون اصحاب الکبائر إذا أقیم علیهم الحد مرّتین قتل فی الثالثه.محقق باید بگوید در نهم کشته می شود، ولی مرحوم شیخ می فرماید در همان چهارم کشته می شود، روایتی که داریم این است: « لا ینبغی لامرأتین تنامان فی لحاف واحد إلّا و بینهما حاجز، فإن فعلتا نهیتا عن ذلک، فإن وجدهما بعد النهی فی لحاف واحد جلدتا کلّ واحده منهما حدّاًحدّاً- و حال آنکه طبق قاعده باید تعزیر باشد - فإن وجدتا الثالثه فی لحاف حدّتا، فإن وجدتا الرابعه قتلتا» الوسائل: ۱۸، الباب ۱۰ من أبواب حد الزنا، الحدیث ۲۵.

اولی نصحیت است، دومی حد است، سومی هم حد است، چهارمی قتل است، مرحوم شیخ به این ر وایت عمل کرده است، ولی مرحوم محقق عمل نکرده بلکه دو بار تعزیر است، سومی حد است، باز دوبار تعزیر است، یکبار حد است، باز دو بار تعزیر است یکبار حد است، مرحله نهم. و اما الثانی: أعنی ذذا عادتا بعد إجراء الحد فی الثالثه: فقد ذهب الشیخ إلی أنّهما یقتلان و الدلیل هو الخبر المتقدم لأبی خدیجه، إلّا أنّ المحقق اقتصر علی التعزیر بعد کل حدّ، فعلیه فلو عادتا بعد اجراء الحد ثلاث مرات حدّتا فی السادسه و هکذا فی التاسعه.

آیا در تاسعه باز حد است، یا در تاسعه قتل است؟ این از محقق محقق در نمی آید، عبارت محقق: ولو تکرر الفعل منهما و التعزیر مرتین، أُقیم علیهما الحدّ فی الثالثه، فإن عادتا، قال فی النهایه: قتلتا، و الأولی الاقتصار علی التعزیر احتیاطاً فی التهجم علی الدم.

مرحوم محقق (علی الظاهر) قائل به قتل نیست. یعنی مطلقاً تعزیر است، قهراً آن حدیث تخصیص می خورد که می گوید: إنّ أصحاب الکبائر إذا حدّ علیهم الحدّ مرّتین قتل فی الثالثه.

خلاصه: در مساحقه راه باز است چون حد است،یعنی تعزیر درش نیست، فلذا یا در مرحله ی سوم کشته می شود یا در مرحله ی چهارم کشته می شود در صورتی که آن را ملحق به زنا کنیم، غیر زنا در ثالثه است و زنا در رابعه، گرفتاری ما در اجتماع تحت لحاف واحد است که حد ندارد بلکه تعزیر دارد، چه بسا جناب حاکم سی تا را بزند، مرحله ی دوم هم همان سی تا را بزند، مرحله ی سوم حد بزند و مرحله چهارم قتل، شیخ همین را می گوید، یعنی می گوید مرحله اول و دوم تعزیر است، سوم حد است، چهارم قتل است، ولی مرحوم محقق می گوید حد باید قتل باید حدودش مکرر بشود، دو مرتبه تعزیر است، چهارم حد است، دوم مرتبه تعزیر است، ششم حد است، باز دو مرتبه تعزیر است، مرحله ی نهم حد است، دوازدهم گر دو بار تعزیر شد، آخرین حد است که قتل باشد، ولی هیچکدام دلیل ندارد، مگر همین روایت خدیجه ، اولاً روایت خدیجه نمی گوید که اولی تعزیر و حد است، در اولی می گوید نصحیت کنید، در دومی می گوید حد، در سومی هم می گوید حد، در چهارمی هم می گوید قتل، بالأخره نه با فتوای محقق موافق است و نه با فتوای شیخ، و چون مسئله مسئله خون و دماء است، علمای ما در مسئله دماء قائل به احتیاط هستند.

ص: ۶۴۴

نظریه استاد سبحانی

و بنابراین،ظاهراً اگر فتوای محقق را بگیریم بهتر است و بگوییم تعزیر دوبار و بعداً حد، باز تعزیر دوبار، و بعداً حد، باز تعزیر دوبار و بعداً حد، باز تعزیر دوبار، یعنی بعد از هر دوبار تعزیر، حد دارد و بعداً قتل، اگر بتوانیم بگوییم محقق می گوید قتل چون ممکن است در آنجا هم محقق قائل به حد بشود نه قتل.چرا؟ چون گفت: احتیاطاً فی التهجم علی الدم.

پس اطراف مسئله جمع شد، در سحق کار آسان است چون از مقوله حد است، ولی اینجا از قبیل تعزیر است نه حد، در تعزیر چه کنیم؟ مرحوم شیخ این گونه می گوید: تعزیر اولاً ثانیاً ، حد ثالثاً، قتل رابعاً.ولی کلام محقق روشن نیست،می گوید تعزیر اولاً، تعزیر ثانیاً،حد ثالثاً.تعزیر رابعاً، تعزیر خامساً، حد سادساً، تعزیر سابعاً، تعزیر ثامناً، حد تاسعاً،بعداً تعزیر عاشراً، تعزیر حادی عشر، ثانی عشرش روشن نیست که قتل می گوید یا حد؟ چون می گوید: احتیاطاً فی التهجم علی الحدّ. ما نیز مثل ایشان پیش برویم و می گوییم قتل دلیل می خواهد،یعنی عیناً مثل محقق پیش می رویم.

قواعد ثلاث فی الحدّ

سه قاعده در حدود داریم:

۱. لا کفاله فی حدّ

۲. لا تأخیر فی الحدّ

۳. لا شفاعه فی إسقاطه

در واقع هر سه قاعده به یک چیز بر می گردند و آن اینکه حد را باید فوراً اجرا کرد، اگر کسی کفیل شود که قاتل یا سارق را اجازه بدهید تا مشهد برود و امام رضا علیه السلام را زیارت کند و بر گردد و سپس او را بکشید یا دستش را ببرید، کفالت کسی در باره ای او قبول نمی شود، چرا؟ چون نه تعطیل حدود جایز است و نه تاخیر در حدود جایز می باشد و همچنین شفاعت در اسقاط حد هم جایز نیست، یعنی شفاعت کنیم که قاضی از تقصیر این مرد بگذرد.

البته اهل سنت یک روایتی در صحیح مسلم دارند، این یک تکه اش خوب است و یک تکه اش بد است،می گویند مردی یا زنی از بنی زهره دزدی کرده بود، بنی زهره ظاهراً یک طائفه پر قدرتی بوده اند، چون عبد الرحمان بن عوف و سعد وقاص از بنی زهره است، حضرت فرمود باید دست این زن قطع شود، آمدند شفاعت کردند، پیغمبر اکرم فرمود:«لو أنّ فاطمه بنت محمّد سرقت لقطعت یدها»،این عبارت مسلماً یک عبارت ساختگی است و می خواهند مقام فاطمه را پایین بیاورند، البته این جور قضایا مهم نیست چون خود خدا به پیغمبر اکرم می فرماید:

« لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» الزمر: ۶۵،

ولی لازم نیست که پیغمبر اکرم دخترش را مثال بزند، بعد حضرت در آنجا می فرماید:« لا شفاعه فی الحدّ» ولی اصل قاعده درست است، و هر سه مسئله در یک رابطه است و آن اینکه نباید حد تاخیر بیفتد.

مواردی که نباید حد را فوراً اجرا کنند

منتها با همه ی این سفارشات که حد نباید به تاخیر بیفتد، ولی بعضی از پرونده ها بسیار پیچیده است فلذا قاضی نباید در آنجا مبادرت به اجراء حد کند، بلکه باید متوقف کند تا مسئله روشن بشود، چون مردم امروز غیر از مردم زمان پیغمبر اکرم است، امروز مردم خیلی شیطنت را یاد گرفته اند، ممکن است کسی را جلو بیندازند و مبلغی هم به او بدهند که او اقرار کند تا دیگری خلاص بشود، در بعضی از پرونده های پیچیده نباید اقدام به حد بشود بلکه باید توقف کنند تا مسئله روشن بشود، از مسائلی که در کتاب قضا بحث کردیم، معمولاً ـ تا امروز در قضای شرعی یک نفر قاضی داریم، قاضی یک نفر است، ولی امروز بعضی از پرونده ها است که جنبه های متعدد دارد، جنبه ی ناموسی دارد، جنبه ی اقتصادی دارد،جنبه ی سیاسی دارد، یک قاضی نمی تواند به همه آن جنبه ها رسیدگی کند، باید در این گونه پرونده ها قضات متعدد نظر بدهند،در این گونه موارد تاخیر اشکال ندارد.

ص: ۶۴۶

بنابراین، در دو مورد ما تاخیر را استثنا می کنیم:

الف: در جایی که پرونده پیچیده باشد و ممکن است دست کاری در آن صورت گرفته باشد، در آنجا باید صبر کند تا مسئله روشن بشود،

ب: در جایی که پرونده حیثیت واحده ندارد، بلکه حیثیات متعدد دارد، البته هر قاضی نظر می دهد،بعداً مجموعاً نظر می دهند.

روایات

أمّا الأولی فلا کفاله فی الحد زنا کان أو غیره للنبوی و العلوی .

أما النبوی فما رواه السکونی عن أبی عبد الله قال:« قال رسول الله : لا کفاله فی حدّ» .

و أما العلوی فما رواه الصدوق باسناده:

« قضی أمیر المؤمنین أنّه لا کفاله فی حد».

و أما الثانی أعنی لا- تأخیر فیه مع القدره علی أقامته فیدل علیه ما رواه السکونی عن جعفر عن أبیه عن علی علیه السلام فی حدیث قال:

« لیس فی الحدود نظر ساعه»

نظر، یعنی معطلی و انتظار.

وروی الصدوق عن قضایا أمیر المؤمنین علیه السلام أنّه قال:« إن کان فی الحد(لعل) أو(عسی) فالحد معطل».

و أما الثالث أعنی لا- شفاعه فی إسقاطه، فلقوله تعالی: «وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِی دِينِ اللَّـهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّـهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ »

النور: ۲، چون شفاعت یکنوع رأفت است.

و لما رواه الکلینی بسند صحیح عن أبی جعفر قال: کان لأم سلمه زوج النبی أمه فسرقت من قوم، فأتی بها النبی فکلمته أمّ سلمه فیها، فقال النبی : «یا أمّ سلمه هذا حدّ من حدود الله لا یضیّع، فقطعها رسول الله»

مسأله

مسئله دیگر این است که مردی با زنش نزدیکی کرد و این زن بعد از نزدیکی با شوهرش، با یک جاریه یا کنیز مساحقه کرد و بدین وسیله نطفه ی شوهر را منتقل کرد به جاریه و این جاریه آبستن شد، در اینجا چند حکم را باید روشن کنیم:

الف: حکم این زنی که با جاریه یا کنیز مساحقه کرده چیست؟

ب: حکم جاریه ای که مورد مساحقه قرار گرفته، چیست؟

ج: بچه ای که از این جاریه متولد می شود، مال چه کسی است؟

د: این کنیز یا جاریه بکر بود، با وضع حمل پرده بکارتش از بین خودهد رفت،حکم بکارت چیست؟

خوشبختانه در روایت معلی بن خنیس تکلیف هر سه تای اول روشن شده است.

أما الثلاثه الأولی فقد وردت فی روایه المعلی بن خنیس، قال:« سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل وطئ امرأته فنقلت مائه إلی جاریه بکر، فحبلت فقال:الولد للرّجل و علی المرأه الرّجم، و علی الجاریه الحدّ» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳ من أبواب حدّ السحق و القیاده، الحدیث۴.

فقط تکلیف مهریه در این حدیث نیامده است،مسلماً مهریه را هم ضامن است. چرا؟ ممکن است کسی بگوید مهریه را ضامن نیست، چون « الرضا بالملزوم رضاً باللازم» در اینجا هم این جاریه و کنیز چون خودش آماده مساحقه شده است، پس کسی ضامن مهریه او نیست کما اینکه در زنا می گویند اگر مردی با زنی باکره زنا کند و زن در این امر راضی باشد، بکارتش را ضامن نیست، چون خودش راضی بوده، در اینجا هم این جاریه خودش راضی بوده، حالا که خود جاریه راضی بوده چرا کس دیگر ضامن مهریه او باشد؟

ص: ۶۴۸

جوابش این است که بین این دو مسئله خیلی فرق است، زیرا زن در جایی که از روی رضا زنا می دهد، خودش می داند در اثر زنا بکارتش از بین می رود، ولی در اینجا که حاضر به مساحقه شده، هزار در یک احتمال است که نطفه ی زن منتقل به این جاریه بشود، فلذا معلوم نیست که رضایت به مساحقه، رضایت به زوال بکارت بشود ولذا در باب زنا ضامن مهریه نیست زانی، ولی در اینجا زن مساحق ضامن مهریه جاریه است، یعنی قبل از آنکه این زن را رجم کنند، از اموال او حق بکارت جاریه را می دهند و آنگاه او را رجم می کنند. پس در باب زنا ملازمه قطعی است، اما در باب مساحقه ملازمه قطعی نیست بلکه یکی در هزار احتمال انتقال نطفه را می دهند، فلذا دراینجا رضایت به مساحقه رضایت به زوال بکارت نیست و حال آنکه در زنا، رضایت به زنا، رضیات به زوال بکارت هم است.

و یدلّ علیه أیضاً ما رواه إسحاق بن عمّار عن أبی عبد الله علیه السلام بلا واسطه،قال:

« إذا أتی رجل امرأه فاحتملت ماءه فساحقت به جاریه فحملت، رجمت المرأه و جلدت الجاریه، و ألحق الولد بأبیه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳ من أّبواب حدّ السحق و القیاده، الحدیث۵.

امّا الرابع أعنی المهر فقد ورد ذکره فی صحیحه محمّد بن مسلم و الّتی جاء فیها... ثمّ قال:« یعمد إلی المرأه فیؤخذ منها مهر الجاریه البکر فی أوّل وهله لأنّ الولد لا یخرج منها حتّی تشقّ، فتذهب عذرتها» بکارت او از بین برود-» همان مدرک، الحدیث ۱، و لاخظ الحدیث ۲ و ۳.

و لعلّ التفریق بین رضا الجاریه بالزنا و رضاها بالمساحقه هو أنّ الأوّل یدلّ بالدلاله المطابقیه علی قبولها بذهاب عذرتها، بخلاف المقام فإنّ الدلاله علی رضاها بذهاب عذرتها فرع التفاتها لذلک لأنّ انتقال النطفه و صیرورتها حاملاً من الأمور الإتفاقیه الّتی قلّما یلتفت الإنسان إلی لوازمها.

چون زن که راضی به زنا می شود، می داند که بکارتش از بین خواهد رفت، پس رضایتش به زنا، رضایت به زوال بکارت هم است، اما اگر راضی به مساحقه شد، رضایت به مساحقه رضایت به زوال بکارت نیست،چون احتمالش خیلی بعید است، مگر اینکه حتی در مساحقه هم راضی به زوال بکارت باشد، در این صورت مهریه ندارد.

معنای قیادت و حدّ آن کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: معنای قیادت و حدّ آن

یکی از محرمات در اسلام مسئله قیادت است، کلمه ی قیادت مشترک است بین دو معنای زشت و زیبا، یعنی کسانی که با ادبیات سر و کار دارند، زشت و زیبا در ادبیات است،مانند این شعر:

آدمیت زسیّدان دور است

آدم از خاک و سید از نور است

با خواندن مصرع اول، سادات اوقات شان تلخ می شود که این چه حرفی است که می زنید:

آدمیت زسیّدان دور است، مگر سادات آدم نیستند؟

اما موقعی که مصرع دوم را بخوانیم، همه سادات خوشحال می شوند و خدا را شکر می کنند.

البته زشت و زیبا در ادبیات هست، قیادت هم از آن الفاظی است که دارای معنای زشت و زیباست، زیرا گاهی به معنای رهبری است، مثلاً عرب ها می گویند:« القیاده الإسلامیه»، ولی این کلمه در فقه معنای دیگری دارد مخصوصاً در کتاب حدود و آن این است که شخص شغلش این ا ست که زن های آلوده را به مردهای آلوده، و مردهای آلوده را به زنهای آلوده معرفی می کنند، خلاصه رابط است بین زن و مرد و این دوتا را به همدیگر می رساند.

ص: ۶۵۰

اتفاقاً در روایت این مسئله است از حضرت سوال می کنند که قیادت چیست، حضرت اول می گوید قیادت این است که مردی عصا کش کوری باشد،این خودش قیادت است، یا مردی شتری را می کشد، حضرت اول چنین معنا می کند، بعد طرف می گوید: آقا! مقصود من آن معنای دیگر است، اما اینکه حضرت چرا اول معنای دوم را نمی گوید، نکته اش را باید از

روایت به دست آورد.

تعریف قیادت

ما ابتدا قیادت را تعریف می کنیم و می گوییم: القیاده هو الجمع بین الرجال و النساء فی الزنا، و بین الرجال و الرجال للواط و بین النساء و النساء للسحق.

البته قیادت معمولاً به همان اولی اطلاق می شود، به دومی کمتر و به سومی هم کمتر.

راه اثبات قیادت

البته قیادت مثل بقیه مسائل با دو شاهد یا با اقرار ثابت می شود، دو نفر شهادت بدهند که این مرد کارش قیادت است یا خودش دو مرتبه اقرار کند که کار من قیادت است.

أما ثبوته بشاهدین فلإطلاق أدله البیّنه، و أمّا ثبوته بالإقرار مرتین فلما مرّ من أنّ الإمام علیّاً علیه السلام نزل کلّ إقرار منزله شهاده شاهد.

قبلاً خواندیم که زنی پیش حضرت اقرار کرد، حضرت فرمود اللّهم این یک شاهد، دوبار اقرار کرد، باز فرمود این شاهد دوم، سه بار اقرار کرد، فرمود این شاهد سوم، هر اقراری را جانشین شهادت کرد.

حدّ قیادت

حد قیادت چیست؟ حد قیادت هفتادو پنج تازیانه است:« إتفقت کلمتهم علی أنّ حدّ القیاده خمس و سبعون جلده» لصحیح عبد الله بن سنان، این اقل مرتبه حد قیادت است در انسان حر و آزاد، یعنی نهایت صد است و اقلش هفتاد و پنج تازیانه است، و لذا می گویند تعزیر باید کمتر از حد باشد،حدی که ما گرفته ایم اینجا هفتادو پنج است، البته عبد عکس است، یعنی نهاتش هفتاد است و اقلش چهل. لصحیح عبد الله بن سنان قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام أخبرنی عن القوّاد ما حدّه؟ قال:« لا حدّ علی القوّاد، ألیس إنّما یعطی الأجر علی أن یقود؟ قلت جعلت فداک، إنّما یجمع بین الذکر و الأنثی حراماً، قال: ذاک المؤلّف بین الذکر و الأنثی حراماً، فقلت: هو ذاک،قال: یضرب ثلاثه أرباع حدّ الزانی خمسه و سبعین سوطاً و ینفی من المصر الذی هو فیه ...» الحدیث.

زانی حدش یکصد تازیانه است، سه چهارمش حد این است، علاوه بر این حد، تبعید و نفی بلد می کنند، حضرت در این روایت دوتا زجر برای این بیان نموده است:

اولاً: هفتادو پنج تازیانه و شلاق است.

ثانیاً: نفی بلد است.

مرحوم شیخ در نهایه دوتای دیگر را هم اضافه کرده و فرموده است.

ثالثاً: سرش را می تراشند.

رابعاً: او را در شهر می چرخانند، ولی مدرکی برای اینها نداریم، مدرک برای نفی بلد داریم که همان صحیح عبد الله سنان باشد،اما اینکه سرش را بتراشند و دور شهر بچرخانند، دلیل برایش نداریم، منتها مرحوم شیخ می فرماید:

الثالث: یحلق رأسه و یشهر فی البلد ثم ینفی من البلد الذی فعل ذلک فیه إلی غیره من الأمصار، هذا ما ذکره الشیخ فی النهایه. ولی هیچ روایتی بر این مطلب نداریم،تنها روایت بر این است که این را نفی بلد می کنند.

دیدگاه شیخ مفید

اما مرحوم مفید هر چند هم حلق را قائل شده است و هم تشهیر را، منتها نه در مرحله اول، بلکه در مرحله دوم، یعنی اگر مرحله ی اول حد را جاری کردند و باز این آدم دنبال این کار رفت، در آن موقع سرش را می تراشند

غیر أن المفید قال: یجلد فی المرّه الأولی و یحلق رأسه و یشهر ، فإن عاد ثانیه جلد و نفی، نفی را در مرحله دوم گفته است، ولی بر خلاف روایت عبد الله بن سنان است، چون روایت عبد الله بن سنان در همان مرحله ی اول گفت.

نظریه استاد سبحانی

أقول: أما النفی من المصـر فقد ورد فی روایه عبد الله بن سـنان- کما عرفت- إنّما الکلام فی ثبوت الحلق و التشـهیر ، فلا شـک أنّه مشـهور بین الأصـحاب حتّی عنـد ابن إدریس الـذی لاـ یعمـل بخـبر الواحـد، فلم نجـد له دلیلاًـ صالحـاً ، و إلاـ الشـهره بین الأصـحاب، و إلیه أشـار صـاحب الریـاض و قـال: و قـد ادّعی علیه الإجمـاع و هو کـاف فی الثبوت لاـ سـیما مع الإعتبـار بفتوی المشهور.....

اگر بگوییم شهرت فتوائی حجت است،در اینجا حجت است.

اقسام شهرت

همان گونه که شما می دانید شهرت بر سه قسم است (الشهره علی اقسام ثلاثه):

الف: شهرت روائی، شهرت روائی این است که فقط نقل شد و لی عمل نشده، این ارزش ندارد.

ب: شهرت عملی، شهرت عملی این است که به روایت عمل شده ا ست، این خوب است و جبر ضعف می کند.

ج: فتوی المجرده، خود فتوا هست، ما معتقـدیم که شـهرت فتوای قدما حجت است، دلیل این را در اصول عرض کردیم از آن روایتی که در کتاب ارث بود خوانـدیم و ثابت کردیم،اگر واقعاً شـهرت فتوای مجرد باشد،این برای ما حجت است، ضـمناً یاد آوری می کنیم که نفی بلد، چیز عجیب و غریبی نیست، چون در زنای غیر محصنه در یک صورتش گفتم التغریب، یعنی نفی بلد می کنند، البته مرد را گفتیم نه زن را.

و قـد ورد التغریب فی زنـا المحصن، و قـد مرّ أنّه إذا زنی البکر جلـد مـائه و غرب عامـاً. تغریب و نفی بلـد در زنای محصن در جایی بود که طرف عقـد کرده،اما دخول نکرده است. در آنجا محصن است،اما قتل نیست و قد ورد التغریب فی زنا المحصن، و قد مرّ أنّه إذا زنی البکر جلد مائه و غرب عاماً.

ص: ۶۵۳

الرابع: المرأه تجلد بلا خلاف لکن لیس علیها جزّ حدّ- و لا تشهیر و لا نفی، لمنافاه النفی و التشهیر لما یجب مراعاته من ستر المرأه .یعنی اگر زن کارش قوّادی باشد، دیگر آن مجازاتی را که برای مرد گفتیم برای او نیست،یعنی سر او را نمی تراشند، نفی بلد نمی کنند،این با مزاج زن سازگار نیست.

اشکال

این اشکال را باید حل کنید، مشکل این است که آقایان می گویند تعزیر باید کمتر از حد باشد و حال آنکه سابقاً خواندیم که اگر دوتا زن و مرد تحت لحاف واحد باشند، «یضربان من ثلاثین إلی تسع و تسعین»، اگر تسع و تسعین شد،این از هفتادو پنج بالاتر شد و حال آنکه « إتفقوا الفقهاء علی أن التعزیر یجب أن یکون أقلّ من الحدّ » و حال آنکه «حد» اقلش هفتادو پنج است و یکصد اکثرش است،شما تحت لحاف واحد بیش از هفتادو پنج گفتید، یعنی سی تا نود و نه است.

پاسخ

جوابش این است که باید مورد را بسنجیم نه اینکه با مطلق حد بسنجیم، به این معنا که حد زنا یکصد تازیانه است، و این به صد نرسید، یعنی نباید با مطلق حد بسنجیم بلکه با موردش بسنجیم.

فی حدّ القذف

معمولاً قذف را غالباً اشتباهی معنا می کنند، مثلاً اگر کسی به هر کسی فحش داد، می گویند او را قذف کرد، و حال آنکه قذف دو مورد بیش ندارد، و آن اینکه یا رمی به زنا کند یا رمی به لواط، اما اگر فحش های دیگر بدهد،آن قذف نیست منتها تعزیر دارد، بنابراین،در قذف دو چیز معتبر است:

ص: ۶۵۴

الف:یا نسبت زنا به طرف بدهد.

ب: یا اینکه نسبت لواط به شخصی بدهد، اما انسان کسی را متهم به سایر گناهان کند، آن حرام است و شارع و حاکم آن را تعزیر می کند، ولی اسم آن را قذف نمی گذارند، اگر آقایان مایل باشند که مسئله قذف را مفصل بحث کنیم، باید در پنج مورد بحث کنیم:

القذف لغه الرمی بالحجاره و کان السابّ برمی المسبوب بالکلمه الموذیه.

و الکلام فیه یقع فی خمسه أمور:

الأول: فی الموجب، موجب یا رمی به زناست یا رمی با لواط

الثانی: فی القاذف،باید حر باشد یا عاقل و بالغ،

الثالث: فی المقذوف، مقذوف شرطش چیه؟

الرابع: فی الأحکام

الخامس: فی اللواحق

بنابراین، این بحث ما غیر از بحث قیادت است، اما این مفصل است.

الأول: الموجب، آن چیزی که سبب قذف می شود و هشتاد ضربه شلاق هم دارد « إنّ الذین یرمون المحصنات ثمّ لم یأتوا بأربعه شهداء» برای اینها هشتاد ضربه شلاق است، فقط دو مورد دارد،الأول الموجب للقذف عند الفقهاء أمران: إمّا الرمی بالزنا، أو الرمی باللواط فقط، فلو قال: زنیت، أو لطت، أو لیط بک، أو أنت زان، أو لائط، أو منکوح فی دبره،أو ما یؤدّی هذا المعنی صریحاً مع معرفه القائل بموضع اللفظ بأی لغه اتفق.

به شرط اینکه گوینده به آن الفاظ آشنا باشد، گاهی از اوقات افرادی را یک جمله های را یاد می دهند، اهل نیست، برای اینکه بگوید و مردم بخندند، مرحوم شیخ جعفر کاشف الغطاء را در ایران آمده بود و در رشت رفته بود، در آنجا یادش داده بودند که هر کسی به دیدن شما آمد، این جمله را بگو: بخور یا نخور، این بنده خدا به هر کس که می رسد، آن جمله را تکرار می کرد، خب! یکی دو بار این راگفت، مردم ناراحت شدند، بعد به او گفتند که این جمله را بگوید.

پس بایـد قاذف اهل زبان باشـد، اما اگر اهل زبان نباشـد و صـرف لقلقه اللسان کنـد،یا اصـلاً ندانند وضع کلمات را،این فایده نـدارد، البته هسـتند کسانی که اهل زبان نیسـتند و کمی زبان یاد گرفته اند و این جمله ها را بگویند، آنان خارج از محل بحث ماست.

« و یظهر اختصاص القذف بالرمی بأحد الأمرین من غیر واحد من الفقهاء»

غالباً طلبه هـا خیال می کننـد که «قـذف» عبارت است از نسـبت هر گناهی به دیگری، یعنی اگر شـخص به کسـی نسـبت یک گناهی را داد،او را قذف کرده، و حال آنکه این گونه نیست، او حد ندارد، بلکه تعزیر دارد، قذف مال این دو مورد است.

قـال المحقق: و کـلّ تعریض بمـا یکرهه المواجه- مخـاطب- و لم یوضع للقـذف لغه و لا عرفاً، یثبت به التعزیر لا الحـدّ کما إذا قـال: یا فاسق یاشارب الخمر، یا خنزیر، یا حقیر، یا وضـیع و سـیوافیک توضـیحه» الشـرائع: ۴/۱۶۴، هیچکـدام از اینها مایه قذف نیست. در قذف یا باید رمی به زنا باشد یا رمی به لواط.

کلمات فقهاء

۱:قال المفیـد: و من افتری علی رجل حرّ مسـلم فقذفه بالزنا کان علیه الحدّ فی ذلک ثمانون جلده إلی أن قال: و القذف باللواط کالقذف بالزنا و الحدّ فیهما سواء .

۲: و قال الشیخ فی النهایه : إذا قال الرّجل أو المرأه، کافرین کانا أو مسلمین، حرّین أو عبدین، بعد أن یکونا بالغین، لغیرهما من المسـلمین البالغین الأحرار:« یا زانی» أو « یا لائط» أو «یا منکوحاً فی دبره» أو «قد زنیت» أو «لطت» أو «نکحت»، أو ما معناه معنی هـذا الکلام بـأیّ لغه کـانت، بعـد أن یکون عارفـاً بها و بموضوعها و بفائـده اللفظه ؛وجب علیه الحـد ثمانون جلـده ، و هو حدّ القاذف.

ص: ۶۵۶

۳: و قال ابن ادریس: فأما الکلام الذی یکون قذفاً یوجب الحدّ فهو أن یقول: یا زانی ، یا لائط ، یا منکوحاً فی دبره، أو قد زنیت، أو لطت أو نکحت، أو ما معناه معنی هذا الکلام ، بأیّ لغه کانت، بعد أن یکون القائل عارفاً بها و بموضوعها، و إن لم یکن المقول له عارفاً بذلک، بل الإعتبار بمعرفه القائل .

۴: و قال العلامه فی القواعد: الموجب و هو القذف بالزنا أو اللواط مثل: زنیت أو لطت. ولو قال: یا دیوث أو یاکشخان أو یا قرنان أو غیر ذلک من الألفاظ، فإن أفادت القذف فی عرف القائل، ثبت الحد.

و قد بسط الفقهاء الکلام فی صغریات الموضوع، أی الموجب و أنّه هل هو قذف أو لا؟ و الظاهر أن المرجع فی ذلک هو العرف لا ـ الفقیه. اگر با کنایه هم بگوید کافی است،یعنی اگر به گونه ای بگوید که کنایه از زنا یا لواط است، این کافی در ثبوت قذف است.

و المهم فی الأمثله التی طرحها الفقهاء فی هذا الباب هو تشخیص المقذوف، و إلیک الأمثله المطروحه فی کلماتهم.

مهم این است که مقذوف را بشناسیم.گاهی از اوقات می گویند: ای فرزند زن زانیه، در اینجا این «شخص» زن را قذف کرده نه فرزندش را.

مسائل پنجگانه قذف کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسائل پنجگانه قذف

مسئله ی «قذف» مباحثی دارد که یکی از آنها شناسایی مقذوف است، برخی از جمله ها هست که انسان باید دقت کند تا ببیند مقذوف کیست، ممکن است من با کسی سخن بگویم و حال آنکه او مقذوف نیست، بلکه مقذوف شخص دیگر است، برای اینکه بتوانیم مقذوف را بشناسیم، ناچاریم چند مثال را مطرح کنیم، یعنی من در اینجا دوازده مثال را در اینجا مطرح می کنم، چنانچه فقهاء هم مطرح کرده اند، چون ما می توانیم به وسیله ی این مثال ها در جاهای دیگر هم مقذوف را از مخاطب باز شناسیم، مقذوف یعنی آن کسی که به او نسبت بد (زنا و لواط) می دهیم.

ص: ۶۵۷

امثله

۱. لو قال: یا ابن الزانی ، أو زنی بک أبوک ، أولاط، کان علیه الحدّ، لأبیه، لأنّه المقذوف ، لا المخاطب.

مسلماً این حد آور است، منتها مقذوف مخاطب نیست بلکه پدر مخاطب است، این خطاب به زید است، اما مقذوف زید نیست بلکه مقذوف پدر زید است.

۲. ولو قـال له :« یا ابن الزانیین، أو زنی بک أبواک» کان علیه حـدّان ، حـدّ للأب وحـد للأمّ. در اینجا مقـذوف مخاطب نیسـت بلکه پدر و مادر است، قهراً باید دو حد بخورد، یکی بخاطر مادر و دیگری بخاطر پدر، چون هردو را متهم کرده است

۳. فـإن قـال: ابنـک زان، أو لائـط ، أو بنتک زانیه ، أو قـد زنت ، کان علیه الحـد، و المقـذوف علیه هو الابن و البنت.یعنی اگر کسـی به دیگری بگویـد که پسـر تو زناکـار یـا لواط کـار است، یـا دختر تو زناکـار است، در اینجـا مقـذوف پـدر نیست بلکه مقذوف پسر است هر چند پدر را مخاطب قرار می دهد، در همه ی اینها مقذوف یا پسر است یا دختر.

۴. ولو قال: ولـدت فعل مجهول- من الزنا، و یثبت الحـدّ للأب و فی وجوب الحـد لأمه ، تردد، لا حتمال انفراد الأب بالزنا، و لا یثبت الحد مع الاحتمال. یعنی تو از راه زنا به دنیا آمده ای، این هرچند توهین به پسـر است، اما نسبت به پسر قذف نیست، بلکه قـذف پـدر و مادر است، چون می گوید تو از زنا متولد شدی، در حقیقت پدر را بدنام می کند، آیا مادر را هم بدنام می کند یا نه؟ نه، چون ممکن است مادر مکرهه باشـد، «ولـدت من الزنا»، زانی ممکن نیست که مکره باشد، همیشه مکرهه زانیه است، اگر بگوید:ولدت من الزنا، یک حد بیشتر ندارد، چون مقذوف فقط پدر است نه مادر.

۵. و لو قال: ولدتک أمّک من الزنا، فهو قذف للأم ، و یحتمل عدمه، لا حتمال کونها مکرهه فیکون قذفا للأب.

اگر شخص به طرف مقابل بگوید مادرت تو را از راه زنا به دنیا آورده است، این هر چند توهین به مخاطب است، ولی مقذوف مادرش است نه خودش.

۶. و لو قال: یا زوج الزانیه، فالحدّ للزوجه.

در اینجا مقذوف همسر طرف است، یعنی زن مقذوف است نه مرد. البته اهانت به شوهر هست، منتها اهانت یک مسئله است و قذف مسئله ی دیگر است.

۷. ولو قال: یا أب الزانیه، یا أخ الزانیه ، فالحدّ لمن نسب إلیها الزنا، من البنت و الأخت دون المخاطب .

در اینجا دختر مخاطب یا خواهر مخاطب مقذوف است، چون می گوید ای پدر دختر زناکار و ای برادر زناکار.

۸. ولو قال: زنیت بفلانه أو لطت بفلان، فالقذف(فالحد) للمخاطب.

در این «مثال» مقذوف مخاطب است نه شخص دیگر.

و فی ثبوته للمنسوب إلیه أعنی فلاناً تأمل، لاحتمال أن لا یکون مختاراً فی عمله.

۹. ولو قال لإبن الملاعنه : یا ابن الزانیه، فعلیه الحد، لأجل أمه.

مردی همسرش را متهم به زنا کرده است و هردو ملاعنه کردند و بعد ملاعنه زن از شوهر جدا می شود، حالا حکم بچه چیست؟ البته بچه قطعاً مال مادر است،امااینکه آیا مال پدر هم است یا نه؟ این محل بحث است،حال اگر کسی به ابن ملاعنه، بگوید: یابن الزانیه، این حد دارد(فعلیه الحدّ) چرا؟ چون در ملاعنه «شوهر» زن را متهم به زنا می کند، ولی چون می رود ملاعنه می کند و هر یک از زن و شوهر چهار بار قسم می خورند و سپس از همدیگر جدا می شوند، حد به خاطر ملاعنه از شوهر ساقط می شود، ولی کسی حق ندارد که به این زن نسبت زنا بدهد و به پسرش بگوید:یابن الزانیه.

۱۰. ولو قال لابن المحدوده قبل التوبه: یا ابن الزانیه ، لم یجب به الحد، ولو قال بعدها ، یثبت الحد.

زن و مردی بـا همـدیگر مرتکب عمل زنا شـده انـد و از راه زنا بچه ای هم به دنیا آورده انـد، هنوز زن توبه نکرده و حـد بر او جاری نشده، من ممکن است یابن الزانیه، ای فرزند زن زانیه، چون مسلم است که زن زنا کرده است، اما اگر زن زنا کرد، توبه کرد،حد جاری شد، دیگر کس حق ندارد به پسر او بگوید:یابن الزانیه، چرا؟ «لأنّ التوبه و الحد طهّراها»، اینکه توبه کرد و حد خورد، پاکـدامن شـد، دیگر کس حق ندارد به پسـرش بگوید مادر تو زناکار بود، البته زناکار بود، به معنای واقعی زناکار بود، اما شرع مقدس این را به وسیله این عمل تطهیر کرد، دیگر حق ندرایم به زن بگوییم زناکار هر چند مشتق حقیقت در من قضی هم باشد. ولو قال لابن المحدوده قبل التوبه: یا ابن الزانیه، لم یجب به الحد، ولو قال بعدها ، یثبت الحدّ.

و این یکی از قوانین اسـلام است، البته تکویناً ابن زانیه، «الشـیء لا ینقلب عمّا هو علیه»، اما وقتی توبه کرد، «کأنّه الإسلام یجب ما قبله» التائب من ذنبه کمن لا ذنب له، کأنّه این زن زنا نکرده است.

روی الهاشـمی عن أبیه قال : سألت أبا عبد الله و أبا الحسن علیهما السـلام عن امرأه زنت فأتت بولد و أقرّت عند إمام المسـلمین بأنّها زنت، و أنّ ولـدها ذلک من الزنا، فأقیم علیها الحدّ، و أن ذلک الولد نشأ حتی صار رجلًا ، فافتری علیه رجل، هل یجلد من افتری علیه ؟ فقـال:« یجلـد و لاـ یجلـد، فقلت: کیف یجلـد و لا یجلـد؟ فقال: من قال له: یا ولـد الزنا لم یجلـد و یعزّر و هو دون الحـد، و من قال له: یا ابن الزانیه، جلـد الحدّ کاملًا ، قلت له: کیف جلد هکذا؟ فقال: إنّه إذا قال له : یا ولد الزنا، کان قد صدق فیه و عزّر علی تعییر أمه ثانیه ، و قـد أقیم علیها الحـدّ، فإن قال له: یا ابن الزانیه، جلـد الحد تامّاً لفریته علیها بعد إظهارها التوبه و إقامه الإمام علیها الحد» الوسائل: ج۱۸، الباب۷ من أبواب حدّ القذف.

ص: ۶۶۰

حضرت فرق می گذارد بین اینکه بگوید: یا ولد الزنا، این چندان به مادر برخورد نمی کند، چون یا ولد الزنا ممکن است از ناحیه پدر باشد و ممکن است از ناحیه مادر، واین آدم هم پدرش روشن نیست، مادرش روشن است،اما اگر بگوید: یابن الزانیه، یعنی به مادرش تهمت بزند، و حال آنکه بعد از توبه نباید این تهمت را بزند. لأنّ التائب من ذنبه کمن لا ذنب له.

پس فرق است بین اینکه بگوید: یا ولد الزنا،مادر را نشانه نگرفته، اما اگر بگوید: یابن الزانیه، مادر را نشانه گرفته و مادر فرض این است که هم حد خورده و هم تازیانه.

۱۱. ولو قال لامرأته أو غیرها: زنیت بک- من با تو زنا کردم- ، فلها به نفع زن برگردن مرد حد است- حدّ علیه، و لا یثبت فی طرفه حدّ الزنا حتّی یقرّ أربعاً.

۱۲. ولو قال لولده الذی أقرّ به أو حکم به شرعاً: لست ولدی ، لو جب علیه الحدّ لأمّه ، و کذا لو قال لغیره : لست لأبیک.

و قال الشهید الثانی فی المسالک: هذا الصیغه (لست لأبیک) عندنا من ألفاظ القذف الصریح لغه و عرفاً، و فی خبر السکونی عن أمیر المؤمنین :« من أقرّ بولد ثمّ نفاه، جلد و ألزم الولد».

ما دوازده مثال گفتیم، این دوازده تا نمونه است برای جاهای دیگر.البته قاذف را حد می زنند، اما نسبت به مخاطب هم تعزیر می شود چون به او اهانت کرده و او را در انظار مردم کوچک کرده است.

إلی غیر ذلک من الأمثله التی ذکرها الفقهاء فی المقام. و أنت إذا أمعنت النظر فی هذا الموارد الاثنی عشر تقدر علی تمییز القذف و المقذوف عن غیرهما.

ص: ۶۶۱

قال الشیخ: التعریض بالقذف لیس بقذف سواء کان بحال الرضا أو بحال الغضب و به قال أبو حنیفه و الشافعی ، و قال مالک هو قذف حال الغضب و لیس بقذف حال الرضا.

البته تعریض غیر از قذف است،تعریض این است که کنایه بزنند، قذف این است که تصریح کند.

و قال المحقق : و کلّ تعریض بما یکرهه المواجه- مخاطب- ولم یوضع للقذف لغه و لا عرفاً یثبت به التعزیر لا الحدّ.

أقول: التعریض علی قسمین:

حال که کا سراغ تعریض آمدیم،تعریض را دو قسم کردیم، گاهی تعریض ما تعریض است،اما اصلاً جزء قذف نیست، مثلاً می گوییم: یا فاسق، یا شارب الخمر و ...، اینها تعریض هستند نه قذف.

تاره: لا صله له بالقذف أبداً و انما یوجب الأذی فی المواجه، کما إذا قال : یا فاسق ، یا شارب الخمر ، یا خنزیر ، یا وضیع، یا حقیر، مع أنه متظاهر بالستر ، أو له مکان فی المجتمع، فیعزر و لا یحد.

و أخری: ما یستشمّ منه القذف ، کقوله: أنت ولد حرام، أو حملت بک أمّک فی حیضها أو یقول لزوجته: لم أجدک عذراء اینها تعریض هستند، چرا تعریض هستند؟ به جهت اینکه ممکن است معنای صحیحی داشته باشند، مثلاً مرادش از گفتن:«لم أجدک عذراء»، یعنی بکارتت به وسیله پرش از بین رفته است نه اینکه با مردی زنا کردی، یا می گوید:«أنت ولد الحرام»، ممکن است پدرش در حال احرام یا در حال حیض نزدیکی کرده باشند، بنا براینکه نطفه در حال حیض منعقد بشود، البته از نظر پزشکان امروز نطفه در حال حیض منعقد نمی شود و حال آنکه در روایات ما ولد الحیض داریم، در هر صورت اینها دو پهلو است و می توان آنها را به چند صورت توجیه کرد، این گونه چیز ها ممکن است حد نداشته باشد تعزیر داشته باشد-

و أخرى: ما يستشم منه القـذف ، كقوله: أنت ولـد حرام، أو حملت بک أمّك فى حيضـها أو يقول لزوجته: لم أجدك عذراء، ففيه أيضاً يعزّر و لا يحدّ، لأنّ العبارات السابقه ليست صريحه فى القـذف، لا حتمال الحمل فى الحيض أو الصوم- پـدر و مادر در حال صوم نزدیک کرده اند - أو الإحرام، نعم لو کان فی نظر العرف مساویا لقوله: یا ابن الزنا ، یحدّ حدّ القذف.

البته در اينجا كـار به این نـداریم که مقـذوف چه کسـی است، در این عبـارات مقصود این است که آیـا قـذف است یا قـذف نیست،اما اینکه مقذوف چه کسی است؟ فعلاً به این جهتش کار ندرایم.

پس تعرییض بر دو قسم است:

گاهی اصلاً قذف نیست مانند: یا فاسق، یا شارب الخمر،این قذف نیست، البته تعزیر دارد.

و گاهی عباراتی داریم که ممکن است قـذف باشـند مانند، یا ولـد الحرام، این دو معنا نـدارد، یک معنایش این است که پـدر ومـادرش زنـا کرده است، معنای دیگرش این است که در حال حیض یا احرام یا در حال صوم نزدیکی کرده انـد، یک عبارت است که ممکن است طرف در دادگاه به واسـطه ی آن، از حد فرار کند، یعنی اگر قاضـی بگوید: شـما به طرف گفتید: یا ولد الحرام، در جواب می گوید درست است که:« أنت ولد الحرام» گفتم، اما منظور این بود که پدر و مادرش در حال احرام یا در حال حیض یا صوم نزدیکی کرده اند، این آدم می تواند به وسیله ی تعریض از حد قذف فرار کند، اما از تعزیر نمی تواند فرار کنـد،بایـد تعزیر بشود، باز در این مثال های اخیر کار به مقـذوف و مقـذوفه نداریم، بلکه بحث در این ا ست که قذف است یا قذف نیست.

ص: ۶۶۳

نتیجه

نتیجه این است که ما نباید خود را مقید به این مثال ها کنیم،بلکه هر چیزی که عرف بگوید این آدم، طرف را متهم به زنا یا به لواط کرد، این قـذف است، امـا اگر عرف بگویـد طرف را متهم به زنـا یا لواط نکرد، این تعریض است که تعزیر دارد نه حـد. فلذا پایبند این مثال ها نیستیم بلکه پایبند فهم عرف هستیم.

فخرجنـا بـالنتیجه التـالیه: أن قـل تعبیر یکون فی نظر العرف مساویـاً لرمی الرجل أو المرأه سواء أکان المواجه فی الکلام أو غیره بالزنا أو اللواط ، فهو قـذف، و یحد القاذف ، و أما إذا لم یکن کذلک ، فیعزر سواء أکان افتراء أم لم یکن کذلک و لکن کان الرجل متستّراً، فخطاب الرجل بالأجذم و الأبرص فبما أنّه فیه إیذاء و تحقیر فیوجب التعزیر.

تم الکلام فی الأمر الأول أعنی

ما هو الموجب للقذف؟ و حان البحث فی تالیه.

الکلام فی القاذف

قاذف بایـد چنـد شـرط را دارا باشد، یکی اینکه بالغ باشد،دیگر اینکه عاقل باشد. شـرط سوم این است که ساهی، غافل و نائم نباشد،این شرائط جای بحث نیت، ولی مرحوم محقق شرط سوم را نگفته است.

یعتبر فی القاذف شرطان:

۱. البلوغ. ۲. کمال العقل.

أما الأول: فلو قذف الصبی ، لم یحد ، لرفع القلم عنه، ففی خبر أبی مریم عن أبی جعفر سأله عن الغلام لم یحتلم، یقذف الرجل ، هل یحد؟ قال:» لا و ذلک لو أن رجلا قذف الغلام لم یجلد».

ص: ۶۶۴

و أمـا الثـانی : أعنی کمال العقل ، فلو کان القاذف مجنوناً فهو أیضا کالصبی قـد رفع عنه القلم. نعم لو کان أدواریاً و قـذف فی دور الصحه حد فی حال الصحه.

و کان علی المحقق أن یعتبر شرطا آخر و هو کون المتکلم قاصداً، فخرج الساهی و الغافل و النائم.

اشتراط الحرّیه فی القاذف

یکی از شـرائط این است که قاذف و مقذوف هردو باید حر باشند، اما اگر «قاذف» عبد شد،در عبد دو قول است،یک قول این است که عبد هم مثل حر است، یعنی حریت شـرط نیست، قول دیگر این است که «عبد» حدش نصف است،همان گونه که در زنا نصف است، در اینجا هم نصف است،«إنّ الذین یرمون المحصنات ثمّ لم یأتوا بأربعه شهداء ثمانین جلده»، آیه اطلاق دارد، یعنی هم حر را می گیرد و هم عبد را، اما علما اختلاف کرده اند که آیا عبد هم مانند حر است مانند اطلاق آیه، یا عبد نصـف است،یعنی همان گونه که در زنا نصف است در اینجا هم نصف است؟

روایـات مـا مطلق بیشـتر است که می گوینـد: لاـ یمیّز بین العبـد و الحرّ. یعنی همه هشـتاد تازیـانه است، فقـط یـک دانه روایت ضعیف داریم که می گویـد عبـد نصف حر است، ولی روایات فراوان داریم که بین عبـد و حر فرق نمی گذارند،نکته اش این است که در زنا فرق گذاشـته اند، اما در قذف فرق نگذاشته اند، نکته اش این است که زنا حق الله است، طرفین از روی رغبت این کار را می کنند، چون حق الله است،خدا در آنجا گفته اگر حر حدش صد است،عبد پنجاه است، اما قذف حق الناس است نه حق الله. فرق نمی کند بر اینکه قاذف حر باشد یا عبد،مقذوفه حر باشد یا امه، فرق نمی کند، بالأخره شما آبروی طرف را از بین بردیـد، اگر می گوینـد بین عبـد و غیر عبـد فرق است در حقـوق الله است،خـدا می توانـد از حقوق خود بگـذارد و بگوید حرش صـد است و عبـدش پنجاه، اما قـذف چنین نیست ولذا در مسئله سـرقت، لا فرق بین العبد و غیر العبد،مگر اینکه بگوییم عبد در اینجا حق الناس است، یک مسئله دیگر است دستش ببرند مولا.

ص: ۶۶۵

خلاـصه اگر می گوینـد: «یفرق بین الحر و العبـد»، در حقوق الله گفته انـد، اما حقوق الناس یکی هسـتند و عجب این است که اهل سـنت همان تفصـیل را قائلند، یعنی در عبد نصف(چهل) است و در حر هشـتاد است، بنابراین، آن یک دانه روایت ما (که تفصـیل بین حر و عبـد می داد) حمـل بر تقیه می شـود، پس در قـاذف عقـل شـرط است، بلـوغ شـرط است، هوشـیاری شـرط است،اما اینکه قاذف حر باشد شرط نیست یعنی بین حر و عبد فرق نیست.

اشتراط الحریّه فی القاذف

هل تشترط ـ فی وجوب الحد الکامل ـ الحریه، قولان:

فعلی الأول: یثبت نصف الحدّ، و علی الثانی: یثبت الحد کاملاً و هو ثمانون، الشرائع: ۴/۱۶۴

أقول: إطلاق الآیه یدعم القول الثانی، لا فرق بین القاذف بین الحرّ و العبد، قال سـبحانه: « و الذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا بأربعه شهداء فاجلدو هم ثمانین جلده ». النور: ۴.

و یـدعم اطلاق الآیه روایات کثیره لا تخلو من تواتر إجمالی، منها: حسـنه الحلبی عن أبی عبـد الله علیه السـلام:« إذا قذف العبد الحرّ جلـد ثمانین، و هذا من حقوق الناس» الوسائل: ۱۸، الباب ۴ من أبواب حد القذف، الحدیث ۴، و لاحظ الحریث ۱و ۵ و ۷ و ۷ و ۱۰و ۱۴، و غیرها. من هداالباب. حقوق الله نیست که فرق بگذاریم.

و فی الحدیث إشاره إلی أن کلّ حدّ یعدّ من حقوق الناس لا ینتصف علی المملوک.

و مع ذلـک ذهب الشـیخ فی المبسوط، المبسوط: ۸/۱۶. و الصـدوق فی الهدایه، الهدایه: ۷۶. إلی أنّ العبـد یجلد أربعین سوطاً لقوله تعالی: « فإن أتین زنان کنیز- بفاحشه فعلیهنّ نصف ما علی المحصنات من العذاب» النساء

ص: ۶۶۶

ولی جواب واضح است، چون فاحشه به معنای زناست، در قرآن فاحشه به معنای زناست.

یلاحظ علیه: بأن المراد بالفاحشه، الزنا، بشهاده تنکیرها فلا تعمّ، نعم روی القاسم بن سلیمان عن الصادق(علیه السلام) أنّه سأله عن العبد یفتری علی الحرّ، کم یجلد؟ قال:

« أربعین، وقال: ((إذا أتی بفاحشه فعلیه نصف العذاب)) . الوسائل: ۱۸، الباب ۴ م أبواب حد القذف، الحدیث ۱۵.

البته این روایت ممکن است از نظر سند مشکل نداشته باشد،اما خلاف مشهور است چون روایات می گویند لا فرق بین الحرّ و العبد

یلاحظ علیه: بأن الروایه معارضه بما هون أکثر منها و أجود منها سنداً، و أما ما دلّ علی النصف فیحمل علی التقیه بشهاده قول القرطبی فی بدایه المجتهد.

- من در سال ۱۳۳۰ در نجف بودم و در آنجا از مرحوم امینی پرسیدم،یک کتابی از فتوای عامه و اهل سنت برای من معرفی کنید که خلاصه باشد، ایشان کتاب بدایه المجتهد قرطبی را معرفی کرد، الآن هم در ایران این کتاب تحقیق شده و چاپ شده،کتابی است مختصر و انسان می تواند فتاوای اهل سنت را به دست بیاورد، علاوه بر آن معنی ابن قدامه را هم آوردم - قال: و اختلفوا فی العبد یقذف الحرّ،کم حدّ؟ فقال الجمهور من فقهاء الأمصار: حده نصف حد الحر، و ذلک أربعون جلده، و روی ذلک عن الخلفاء الأربعه، و عن ابن عباس، و قالت طائفه: حده حد الحر، و به قال ابن مسعود من الصحابه و عمر بن عبد العزیز و جماعه من فقهاء الأمصار، أبو ثور و الأوزاعی و داود و أصحابه من أهل الظاهر، فعمده الجمهور قیاس حده فی القذف علی حده فی الزنا. بدایه المجتهد: ۲/۴۳۳.

و قال فی المغنی: أجمع أهل العلم علی وجوب الحدّ علی العبد إذا قذف الحرّ المحصن لأنّه داخل فی عموم الآیه و حدّه أربعون فی قول أکثر أهل العلم، معلوم می شود که اهل سنت قائل به چهل هستند. تم الکلام فی هذه المسئله.

بنابراین، قاذف چهار شرط دارد: بالغ،عاقل، هوشیار، لا فرق بین الحر و العبد.

شرائط مقذوف کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:شرائط مقذوف

قـذف از مفاهیم ذات الإضافه است، یعنی یک طرفش قائم با قاذف است، طرف دیگر قائم با مقـذوف است، یکی هم محتوای قذف است،محتوای قذف را عرض کردیم که یا باید زنا باشد یا لواط، بقیه قذف نیست هر چند تعزیر دارد، مثلاً اگر به انسانی بگوییم شـراب خوار،این هر چنـد قـذف نیست، ولی در عین حـال خالی از تعزیر نیست، شـرائط قاذف را دیروز عرض کردیم، الآن وارد می شویم به شـرائط مقـذوف، یعنی آن کسـی که به او تهمت می زنیم،حالا یا واقعیت دارد یا واقعیت ندارد، منتها ما حق نداریم که یک چنین نسبتی را بدهیم.

الشرط الأول: الإحصان

احصـان، یکی از شـرائط «مقـذوف»احصـان اسـت، کلمـه ی واحـده می گوینـد:« احصـان»، بـه شـرط اینکـه این طرف ممنـوع باشـد،احصـان به معنای منع است، یعنی «احصان» در لغت عرب به معنای منع است،کأنّه این آدم در یک حصاری باشـد بخاطر یک سلسله شـرائط ممنوع از آن باشد که ما او را رمی به دو عمل زشت بکنیم، بنابراین،احصان به معنای منع است و علت منع این است که این آدم به خـاطر اینکه بـالغ، عاقـل، حر، مسـلمان و عفیف است، یعنی متظاهر نیست،اینها سـبب می شود که این آدم محصن باشـد، یعنی ممنوع باشد که ما بتوانیم در باره ی عرض او و ناموس او بحث کنیم، احصان به معنای منع است کأنّه این شـرائط یکنوع حصاری برای این آدم می کشد و او را در یک هاله ای از ممنوعیت قرار می دهد که ما حق نداریم مداخله در عرض و آبروی بکنیم، احصـان به معنـای منع است،البته در لغت قرآن احصـان به معنـای منع است،ولی وسائـل منع مختلف است، احصان به معنای منع است، ولی چیزی که باعث منع می شود چند چیز است: الف: در آیه مبارکه می فرماید اسلام یکی از وسائل منع است، «فإذا أحصنّ به ضم الف و سـکون حاء و کسـر صاد- زنان کنیز، فإن أتین بفاحشه مجمع البیان می گویـد: اگر «أحصنّ» - یعنی به ضم الف و سـکون حـاء و کسـر صـاد- بخوانیم به معنای تزویـج است و اگر «أحصن» - به فتـح الف و سکون حـاء و فتـح صـاد و تشدیـد نون- بخوانیم به معنـای اسـلام است،من در اینجـا به معنای اسـلام می گیرم، ولی ایشان می گوید «أحصنّ» به معنای ازدواج است، «أحصنّ» به معنای اسـلام است، کأنّه ازدواج و کأنّه اسـلام این کنیز ها را در هاله ای از منع قرار می دهـد که دیگر ما حق نـداریم به عرض و آبروی آنان تجاوز کنیم، می گوید «احصان» در اینجا مصداقش تزدویج است یا مصداقش اسـلام است، من نوشته ام اسلام است، ولی مجمع البیان می گوید اگر «أحصنّ» بخوانیم مانعش اسلام است، اما اگر أحصنّ بخوانیم که قرائت قرآن است، آن سببش تزدویج است.

ص: ۶۶۸

در هر حال احصان به معنای منع است،مصداقش گاهی تزویج است و گاهی اسلام.

مثال دیگر: «حرّیت»، قرآن می فرماید:

« فإن أتین بفاحشه فعلیهنّ نصف ما علی المحصنات من العذاب» در اینجا محصنات در احرار استعمال شده است، حد حر یکصد تازیانه است،اما اگر کسی به کنیز تهمت زد پنجاه تازیانه دارد، و گاهی به معنای عفت از زناست «و الذین یرمون المحصنات»، یعنی کسانی که متظاهر به زنا نیستند، و من فکر می کنم این آیه مبارکه از این قبیل است که آیه در باره ی متعه است،«محصنین غیر مسافحین»، با این زنها شما ازدواج متعه ای بکنید، «محصنین غیر مسافحین»نظر شما احصان باشد، عفت باشد،نظر شما این نباشد که زنا کنید، «محصنین» یعنی عفائف،غیر مسافحین، یعنی غیر زانین،چرا به زانین می گویند: سفح؟ چون سفح به معنای ریختن آب است، کأنّه زانی عفت نمی خواهد فقط می خواهد آبش را بریزد.

«علی ایّ حال» احصان به معنای منع است، منتها وسیله منع مختلف است، گاهی اسلام است و گاهی تزویج است و گاهی عفتش است و گاهی هم چیز های دیگر. همه ی پنج تا سبب می شود که زن یا مرد محصن و محصنه باشد، پنج شرط است، بلوغ، کمال عقل، حریت، اسلام و عفت، این پنج تا سبب می شود که زن یا مرد در هاله ای از کرامت قرار بگیرد به گونه ای که دیگران حق ندارند به شعاع ناموس و آبروی تجاوز کنند، البته آنچه من می خواستم عرض کنیم که در قرآن احصان هر چند معنایش یکی است ولی مصادیقش مختلف است ،گاهی مصداقش اسلام و گاهی مصداقش تزویج است و گاهی مصداقش عفت است، یعنی متظاهر نباشد، این پنج تا سبب احصان می شوند، زنی که دارای این شرائط پنجگانه است، ما حق نداریم به حریم آبروی او تجاوز کنیم.

ص: ۶۶۹

نکته

کسانی که اهل تفسیر هستند، خیال نکنند که احصان در قرآن معانی مختلف دارد، بلکه احصان در قرآن به معنای منع است، منتها «ما به المنع» مختلف است (یختلف)، یعنی گاهی «ما به المنع» تزویج است و گاهی« ما به المنع» اسلام است و گاهی «ما به المنع» عفت است، خیال نکنید که معانی مختلف دارد بلکه یک معنا بیشتر ندارد، اما اسبابش مختلف است.

ادله ی مطلب

کسانی که در هاله ای از منع هستند و نمی توانیم تجاوز به آبروی آنها بکنیم، شرط اولش بالغ بودن است، شرط دوم عاقل بودن، چرا؟ یک دلیل واضحی دارد، اگر کسی بچه ای را متهم به عمل زشت کند یا دیوانه را متهم به عمل زشت نماید، تعزیر می شود، اما حد قذف را به او نمی زنند، چرا؟ چون حضرت ضابطه بیان می کند و می فرماید: کسی را که برای او حد نمی زنند، بخاطر او هم دیگران را حد نمی زنند، یک ضابطه و قانون کلی است،اگر واقعاً پسر بچه ای، کسی را متهم به زنا یا لواط کند، بچه را تعزیر می کنند، اما او را حد نمی زنند، اگر او را حد نمی زنند، پس بخاطر او هم دیگران را حد نمی زنند.

۱: صحیح فضیل بن یسار قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول: «لا حدّ لمن لا حدّ علیه، أعنی لو أنّ مجنوناً قذف رجلاً لم أر علیه شیئاً، و لو قذفه فقال: یا زان، لم یکن علیه حدّ» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۹ من أبواب مقدمات الحدود،الحدیث۱.

البته روایت در باره مجنون است،منتها صبی هم حکم مجنون را دارد، چرا؟ چون « رفع القلم عن ثلاثه، المجنون حتی یفیق و الصبی و الخ، و مورده و إن کان المجنون و لکن الضابطه (لا لمن لمن لا حد لعلیه) تعمّ الصبی أیضاً.

پس کسانی که بالغ و عاقل هستند در محیط آبروی آنها نمی شود وارد شد، اگر کسی وارد شد،حد ندارد،البته تعزیر خواهد داشت.

۲: خبر أبی مریم الأنصاری قال:« سألت أبا جعفر علیه السلام عن الغلام لم یحتلم یقذف الرجل هل یجلد؟ قال: «لا، و ذلک لو أنّ رجلًا قذف الغلام لم یجلد» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۵ من أبواب حدّ القذف،الحدیث۱.

أمّا الثالث: أعنی الحریه، اسلام بین حر و غیر حر فرق می گذارد، اگر کسی حر را قذف کند، حد دارد،اما اگر کنیز و عبد را قذف کند،حد ندارد،اما تعزیر دارد،خیال نکنیم که شرع مقدس او را رها می کند، اما اینکه نکته در اینجا چیست؟ خدا می داند.

أمّا الثالث- أعنی الحریّه: فلأجل أنّ الرقیق لیس بمحصن، چرا؟ و لذا در زنای محصنه رجم نمی شود، هر چند از این طرف برای او حرمتی قائل نشده است، یعنی حرمت حدی قائل نشده است،اما از آن طرف هم اگر غلامی دارای همسر است و رفت زنا کرد، او را رجم نمی کنند، خلاصه احکام با هم متعادل است، فلأجل أنّ الرقیق لیس بمحصن و لذا لا یرجم بالزنا، مضافاً إلی ورود روایات، منها خبر عبید بن زراره قال: سمعت أباعبد الله علیه السلام یقول: «لو أتیت برجل قذف عبداً مسلماً بالزنا لا نعلم منه إلّا خیراً، لضربته الحدّ حدّ الحر، إلّا سوطاً» الوسائل: ج ۱۸،الباب ۴ من أبواب حد القذف،الحدیث۲.

یعنی حد نمی زنند، بلکه تعزیرش می کنند، تا یکنوع تفاوتی بین حر و عبد باشد.

و أوضح منه ما رواه إسحاق بن عمّار عن أبی بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام قال:

«من افترى على مملوك عزّر لحرمه الإسلام»،اما حد ندارد، پس حريت هم يكى از شرائط اين است كه نبايد وارد آبروى كسى بشويم.

و أمّا الرابع- أعنى الإسلام-، معلوم است كه «كافر» آن حرمت مسلمان را ندارد، ولى در عين حال اگر كافر ذمى باشد و متظاهر نباشد، او هم تعزير دارد، يعنى اگر كسى كافرى را متهم كند،حد ندارد، ولى تعزير دارد، لخبر إسماعيل بن فضيل سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الإفتراء على أهل الذمّه، هل يجلد المسلم الحدّ فى الإفتراء عليهم؟ قال: «لا، و لكن يعزّر» فرق اسلام و كافر اين است، خيال نكنند كه خيلى فاصله قائل است بلكه يكنوع حريمى براى حر و اسلام قائل است و الا از نظر تعزير ممكن است خيلى فاصله نباشد.

أمّا الخامس أعنى العفّه- فيخرج المتظاهر بالزنا و اللواط فلا حرمه لهما، بل يمكن أن يقال: و لا تعزير، و إن كان الظاهر من الشرائع أنّ فيه التعزير»هر چند شرائع مى گويد كه تعزير دارد.

نعم لو كان متظاهراً بالفسق و لكن لم يكن متظاهراً بالزنا و اللواط فقذفه ففيه الحدّ. آدمى است كه ربا خوار و غيبت كن و دروغگو است، ولى هر گز دنبال زنا و عمل منافى عفت نمى رود، اگر به او تهمت زنا يا لواط بزنند،حد دارد. يعنى اگر به او گفتيم: يا زانى، ففيه الحدّ.

پس هر كس كه داراى اين شرائط پنجگانه دارد، او حريمى دارد و ما نبايد وارد حريم آبروى او بشويم.

مثال

«لو قال لمسلم يابن الزانيه أو أمّك زانيه»،

آيا اين حد دارد يا تعزير؟ حد ندارد، فقط تعزير دارد،چرا؟ چون در اينجا مقذوف مخاطب نيست بلكه مادر مقذوف است و مادر هم كافر است،«لو قال لمسلم يابن الزانيه أو أمّك زانيه، و كانت أمّه كافره أو أمه، فبما أنّ المقذوف الواقعى هو الأم الكافره أو الأمه، فلا حدّ على القاذف».

دیدگاه مرحوم شیخ

ولی مرحوم شیخ در کتاب نهایه می فرماید در اینجا هم حد است،چرا؟ ولو مادر کافر است و یا کنیز، اما بچه اش حر است و مسلم،کأنّه حر بودن و مسلم بودن بچه،سبب می شود احترامی که برای بچه قائل هستیم، برای مادر نیز قائل بشویم.

اشکال بر دیدگاه مرحوم شیخ

مخفی نماند که این دلیل یک دلیل ضعیف است، یعنی اگر پسر احترام دارد، سبب نمی شود که احترام او حد باشد،ممکن است احترام او از قبیل تعزیر باشد. شیخ فرموده است، اما محقق می فرماید:أنّ الأشبه هو التعزیر، از نظر ما هم تعزیر است، اما در عین حال کلام شیخ هم بدون دلیل لفظی نیست.

نعم یؤیّد قول الشیخ ما رواه عبد الرحمن بن أبی عبد الله، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «النصرانیه و الیهودیه تکون تحت المسلم فیقذف ابنها یضرب القاذف، لأنّ المسلم قد حصّنها»،

ولی این روایت نمی تواند دلیل بشود،چون در اینجا مقذوف بچه است نه مادر. بچه اش هم مسلمان است.

در هر حال این روایت نمی تواند مؤید شیخ باشد، چون بحث ما در جایی است که مادر را قذف کند و حال آنکه پسر را قذف کرده است.

نعم استشکل علیه بأنّ الضرب أعم من الحد و لکن الموجود فی الکافی«و یضرب القاذف حدّاً» و ربما یؤید أیضاً بما رواه أبوبکر الحضرمی عن أبی عبد الله علیه السلام قال قلت له: «جعلت فداک ما تقول فی الرجل یقذف بعض جاهلیه العرب؟قال : یضرب الحدّ، إنّ ذلک یدخل علی رسول الله صلّی الله علیه و آله» الوسائل: ج ۱۸،الباب ۱۷ من أبواب حد القذف، الحدیث ۷.

می گویـد برخی از عرب های جاهلی زانی و لائط بودنـد، می گوید اگر کسـی این را بگوید حد دارد، چرا؟چون این به اقوام رسول الله بر می خورد.

این حرف درست نیست، چون خود قرآن هم در باره عرب جاهلی بحث می کند و از آنها مذمت می نماید.

پس روایت اول ظهورش قابـل قبول نیست، چون پسـر را قـذف کنـد چه ربطی دارد به مـادر، مگر اینکه بگوییم مراد از قـذف پسر، این است که گفته است: یابن الزانیه، که به مادر بر خورد.

این روایت دوم هم موثر نیست، علی ای حال کتاب تعزیر دارند نه حد.

من یک بحثی کردم که فقیه بایـد مقـداری از تاریـخ آگاه باشـد، فقیه اگر بخواهـد فتوا بدهـد نبایـد بی اطلاع از تاریـخ باشد، مرحوم شـهید اول در کتاب غایه المراد نوشـته است که تا زمان عمر بن عبـد العزیز اگر کسـی کافری را قـذف می کرد حدش می زدنـد، بعـداً پسـر عمر بن خطـاب عبـد الله بن عمر از حاکم و خلیفه (که همان عمر بن عبـد العزیز باشـد) خواهش کرد که دیگر حد نزند.

معلوم است که این داستان درست نیست، زیرا عبد الله بن عمر در سال ۷۵ مرده، و حال آنکه عمر بن عبد العزیز در سال ۹۹ به مسند خلافت رسیده است، کسی که در سال ۷۵ فوت کرده است، چطور می تواند از کسی خواهش کند که او در سال ۹۹ به خلافت رسیده؟!

و من الغریب ما حکاه الشـهید فی غایه المراد نقلاً عن الطبری أنّ الأمر لم یزل علی ذلک أی حـد المسـلم عند قذف الکافر إلی أن أشار عبد الله بن عمر علی عمر بن عبد العزیز بأن لا یحدّ مسلم فی کافر، فترک»

ص: ۶۷۴

وجه الغرابه أنّ عبـد الله بن عمر توفی عام ۷۳ ه_ أی قبل اسـتخلاف عمر بن عبد العزیز بخمس و عشـرین سنه، فکیف یشیر إلی من لیس له بالحکم صله، حیث أنّ عمر بن عبد العزیز قد ولد عام ۶۲ه_ فیکون عمره عند وفات عبد الله بن عمر حوالی ۱۱ سنه و استخلف سنه ۹۹.

قذف الأب ولده

اگر پدری، پسـرش خودش را قذف کرد و بی آبرو کرد، از طرف دیگر پدر را بخاطر پسـر نمی کشـند، یعنی اگر پدری، پسـر خودش را بکشـد، پـدر را نمی تواننـد بخاطر پسـر قصاص کننـد(لا یقتل الوالد بقتل الولد) اینجا قذف نیست، ولی درعین حال بدون تعزیر هم نباید باشد، پس اگر قاذف پدر شد، حد ندارد ولی تعزیر دارد.

لو قذف الأب ولده لم یحدّ و عزّر، نکته اش این است که اگر پدر پسر خودش را بکشد، او را بخاطر قتل پسر نمی کشند.

روایت محمد بن مسلم

صحیح محمد بن مسلم قال سألت أبا جعفر علیه السلام عن رجل قذف ابنه بالزنا، قال:لو قتله ما قتل به ، و إن قذفه لم یجلد»

اگر کسـی زوجه اش را که مرده، قـذف کند و بگوید او خودش این کاره را بوده، زن میته را قذف می کند و این زن هم یک وارث بیشتر نـدارد و آن هم پسـرش است، شوهر را حد قذف نمی زنند، چرا؟ چون آنکس که می تواند طرح دعوا کند وارث است، وارث این زن فقط پسـرش است،پـدر اگر خود پسـر را «کن فیکون» کنـد،« لا یحـد»، حالا که مادر را قذف کرده و حد قـذف منتقل شده به پسـر، پسـر حق ندارد که در محکمه برود و طرح دعوا کند، چون اگر خود پسـر را قذف می کرد، طوری نبود تا چه رسد به مادرش.

بله! اگر این «زن» غیر از این بچه وارث دیگری داشته باشد، فرض کنید این زن قبل ازاین شوهرش، شوهر دیگری داشته و از آن بچه دارد، آن بچه ارتباطی به این پدر ندارد ، آن بچه حق دارد که طرح دعوا کند، هر چند پسر خودش حق طرح دعوا را ندارد.

لو قذف الولد الوالد أو الأم

اگر فرزندی، پدر یا مادر خود را قذف کند، بر پسر حد قذف جاری می کنند، چرا؟ چون اگر «ولد و فرزند» والدش را بکشد، کشته می شود، پس اگر قذف هم بکند،حد می خورد.

هرگاه کسی جمعی را قذف کند کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: هرگاه کسی جمعی را قذف کند

مسائل

مرحوم محقق در اینجا نه مسئله را مطرح می کند

المسأله الأولی وفیه فرعان

مسئله اول این است که اگر یک نفر جمعی را قذف کرد، یعنی نسبت زنا یا لواط به آنان داد، حکمش چیست؟ - هر موقع کلمه ی قذف را می گوییم مراد این است و الا بقیه کارهای زشت قذف نیست، البته تعزیر دارد، اگر کسی به جای اینکه یک نفر را قذف کند، جمعی را متهم به زنا کرد، فرض کنید در یک اطاق چند نفر نشسته اند و او از در وارد شد و گفت همه ی شما زناکار هستید، آیا این آدم یک حد دارد یا دو حد؟

دیدگاه مشهور

تقریباً مشهور می گویند اگر تک تک آنان را اسم برد و گفت زید،عمرو، بکر خالد، و ...، همه ی شما زناکار هستید،یعنی دانه دانه اسم برد و به هر کدام نسبت زنا یا لواط داد و گفت تک تک تان زناکار هستید،در اینجا به تعداد قذفها حد دارد.

ص: ۶۷۶

ولی گاهی اسم نمی برد بلکه جمعاً واحداً گفت:أیّها الزناه، ای زناکارها(یا زنات) یا گفت:هؤلاء زناه، اینها زناکار هستند، در اینجا تفصیل است،به این معنی که اگر اینها جمعاً پیش قاضی رفتند و شکایت کردند، یک حد دارد،اما اگر متفرقه رفتند، یعنی یکی امروز رفت،دیگری فردا، سومی پس فردا، هر کدام از این مطالب ها(طلب کننده ها) حدی بر گردن این آدم دارند. پس اگر دانه دانه اسم ببرد، به تعداد افراد حد دارد،اما اگر جمع واحدی باشد، بستگی دارد که این جمع چه گونه پیش قاضی

برونـد، اگر مجتمعاً برونـد،یک حـد دارد، اما اگر متفرقاً برونـد، به تعـداد افراد حد بر گردن او است، این فتواست، در این فتوا مخالف نداریم، مگر ابن جنید که در آخر می آید، روایات را هم می شود بر این تطبیق کرد.

کلمات علما

قال الشیخ فی الخلاف و المبسوط:إذا قـذف جماعه واحـداً بعـد واحد کلّ منهم بکلمه مفرده فعلیه لکلّ حدّ القذف، سواء کان جـاؤو به متفرقین أو مجتمعین، و إن قـذفهم بکلمه واحـده فقال: زینتم، أو أنتم زناه زناه، جمع زانی- فإن جاؤوا به متفرقین کان لکلّ واحـد منهم حـدّ کامل، و إن جاؤوا به مجتمعین کان علیه حـدّ واحد لجماعتهم، و نحوه قال فی النهایه و شیخنا المفید فی المقنعــه و ســلار و أبــو الصــلاح و ابـن الــبراج و ابـن إدریس و ادعی علیـه الإجمــاع» المختلـف: ۹/۲۵۹، الخلاف:۵/۴۰۴، المبسوط:۸/۱۶،المقعنه:۷۹۶-۷۹۷، المراسم:۲۸۶.

مشـهور همیـن اسـت که بیـان شـد، ولی عمـده این است که این مسئله را از روایـات در بیـاوریم،در اینجـا روایـاتی داریم و از مجموع روایات این سه مسئله را در بیاوریم، یعنی دو حکم را.

اما اینکه هر کدام را مستقلاً و به طور جداگانه قذف کند،جای بحث نیست، بحث در جایی است که «بکلمه واحده» جمعی را متهم به زنا و لواط کند، در این زمنیه سه روایات داریم که باید آنها را رویهم بخوابانیم به گونه ای که هدف واحد را برسانند.

روایت جمیل بن درّاج

و یدلّ علی مختارهم (مشهور) صحیح بن جمیل بن درّاج عن أبی عبد الله علیه السلام قال: سألته عن رجل افتری علی قوم جماعه فقال: «إن أتوا به مجتمعین ضرب حدّاً واحداً- اگر تهمت زن و قاذف را همگی به صورت جمعی پیش قاضی بیاورند، یک حد دارد، ضرب ضرباً واحداً- و إن أتوا به متفرقین ضرب لکلّ واحد منهم حدّاً» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۱ من أبواب حدّ القذف، الحدیث ۵.

این مسئله را در علم اصول در باب تداخل اسباب و مسببات بحث می کنند، در اینجا تداخل است، البته اسباب متداخل نیست، اما مسبب متداخل است، سبب متعدد است، اما مسبب یکی است، کی؟ وقتی که همراه بیاورند.این روایت، بسیار روایت خوبی است.

روایت برید

و خبر برید عن أبی جعفر علیه السلام فی الرجل یقذف القوم جمیعاً بکلمه واحده، قال له:

« إذا لم یسمّهم فإنّما علیه حد واحد و إن سمّی فعلیه لکلّ رجل حدٌّ». الوسائل: ۱۸، الباب ۱۱ من أبواب حد القذف،الحدیث ۵.

این روایت با روایت قبلی فرق دارد، این روایت مطلق است و باید با روایت قبلی مقید بشود، این روایت می گوید:«إذا لم یسمّهم دانه دانه اسم نبرد- فإنّما علیه حد واحد» این را چه گونه مقید کنیم؟ به شرط اینکه با هم بیاورند، اما اگر تک تک آوردند، نه خیر، پس روایت اول، روایت دوم را مقید می کند و خبر برید عن أبی جعفر علیه السلام فی الرجل یقذف القوم جمیعاً بکلمه واحده، قال له:« إذا لم یسمّهم فإنّما علیه حد واحد- این باید قید بخورد، إذا لم یسمهمّ و أتوا به مجتمعین، و الا أتوا به متفرقین- مثل دومی می ماند که دانه دانه اسم ببرد- و إن سمّی فعلیه لکلّ رجل حدٌّ».

پس روایت فقره ی اولش که مطلق است می گوید اگر همه را یکجا قذف کرد، یک حد دارد، می گوییم این در جایی است که مجتمعاً پیش قاضی ببرند نه متفرقاً.

فأمّا إذا سمّی فتعدد الحدّ تابع للضابطه، و أما إذا لم یسمّهم فیحمل علی الحد الواحد ما إذا جاؤوا مجتمعین، و إلّا فیتعدد الحد جمعاً بین الروایتین.

روایت اول قذف جمعی را دو صورت کرده بود، گاهی هر کدام تنها و دانه دانه می برند و گاهی دسته جمعی، روایت دومی فقط مطلق گفته بود که در اینجا یک قذف است، باید بگوییم در جایی است که اینها «ذهبوا به مجتمعین لا متفرقین».

روایت حسن عطار

و أما ما رواه الحسن العطار عن أبی عبد الله(علیه السلام) قال: قلت لأبی عبد الله(علیه السلام):« رجل قذف قوماً، قال:بکلمه واحده؟ قلت: نعم قال: یضرب حدا واحداً- در صورتی که مجتمعین بروند نه متفرقین- فإن فرق بینهم فی القذف یعنی دانه دانه اسم ببرد- ضرب لکل واحد منهم حداً ». الوسائل: ۱۸، الباب ۱۱ من أبواب حد القذف، الحدیث ۲.

پس فقره اولی در جایی است که همه را مجتمعاً متهم کند، دومی در جایی است که تک تک متهم می کند، بنابراین، اولی را چون مجتمعاً متهم کرده است، فقط یک حد دارد به شرط اینکه مجتمع بروند نه متفرق، دومی در جایی است که تک تک اسم ببرد. البته عبارتی که من نوشته ام چندان واضح نیست. دو فقره بیشتر نیست، فقره اول در جایی است که بکلمه واحده باشد، فقره دوم جایی است که بکلمات باشد، بکلمات، حد متعدد است،اما فقره اول که بکلمه واحده است و می گوید یک حد بیش ندارد، باید بگوییم در جایی است «ذهبوا به مجتمعین».

ص: ۶۷۹

فالفقره الأولی راجعه إلی ما قـذفهم بکلمه واحـده و الفقره الثانیه راجعه إلی ما قذفهم فرداً فرداً و علی هذا فالفقره الأولی تحمل علی ما إذا جاؤوا به مجتمعین.

پس فقره اولی در جـایی است که إتّهمهم بکلمه واحـده، فقره دوم در جـایی است که إتّهمهم تک تک،ولی فقره اولی را باید بگوییم در جایی است که:« ذهبوا مجتمعین»، چون اگر متفرقین باشد، باید حدود فرق کند.

پس سـه روایـت شـد، روایـت اول واضـح است، روایت اول هم روایت دوم را مقیـد کرد و هم روایت سـوم را، روایت اول در کلمه ی واحده، فرق نهاد بین مجتمع و بین متفرق، دومی و سومی در کلمه ی واحده فرق نگذاشت، ما به وسـیله روایت اولی، دومی و سـومی را مقیـد می کنیم و می گوییم اینکه می گویـد یـک حـد دارد، در جـایی است که« ذهبوا به مجتمعین»،امـا لو ذهبوا به متفرقین فالحد متعدد.

نعم لابن الجنیـد ههنا قول آخر و هو جعل القـذف بلفظ واحـد موجباً لاتحاد الحدّ- اگر به لفظ واحد باشد، می گوید این یک حد دارد خواه تنها پیش قاضی بروند یا مجتمعاً. سواء جاؤوا مجتمعین أو متفرقین، و أما إن کان بألفاظ متعدده بتسمیه کل وحد واحد فعند ذلک یفصل بین المجیءمجتمعین فیُحد حداً واحدا، أو المجیء متفرقین فیحد لکل حداً. المختلف:۹/۲۵۶،

اگر به «کلمات» باشـد، مثلاً رو به زیـد کنـد و بگویـد:« أنت زان»، سـپس رو به عمرو کنـد و بگوید:«عمرو! أنت زان»، و هکذا بکر، خالـد و ...، اینجا می گویـد: لو ذهبوا متفرقین،حـد متعـدد است، اما لو ذهبوا واحـد، یک حـد دارد، تفصـیلی که مشـهور بکلمه واحده گفته، همان تفصیل را به کلمات گفته، یعنی اگر بکلمات باشد، باید دید که

مجتمعاً می روند یا متفرقاً

المختلف:۹/۲۵۶.

نعم لابن الجنید ههنا قول آخر و هو جعل القـذف بلفظ واحد موجباً لاتحاد الحدّ، سواء جاؤوا به مجتمعین أو متفرقین، و أما إن کان بألفاظ متعدده بتسمیه کلّ واحد واحد فعند ذلک یفصل بین المجیءمجتمعین فیُحد حداً واحدا، أو المجیء متفرقین فیحدّ لکلّ حدّاً..

و احتج ابن جنید بصحیح جمیل بن درّاج (الخبر الأول) حیث وردفیه: «سألته عن رجلاً افتری علی قوم جماعه؟ قال: إن أتوا به مجتمعین ضرب حدّاً واحداً، و إن أتوا به متفرقین ضرب لکل واحد منهم حدّاً)). الوسائل: ۱۸، الباب ۱۱ من أبواب القذفف الحدیث۱.

ما این حدیث را حمل کردیم به «کلمه واحده»، ولی ایشان می گوید این مربوط به کلمه واحده نیست، بلکه مربوط است به «کلمات»، چرا؟ می گوید کلمه ی « جماعه» صفت قوم نیست، بلکه «جماعه» صفت افتراء است، افتری علی قوم إفتراء جماعه. در حقیقت جماعت را صفت افتراء می گیرد نه صفت قوم. یعنی تک تک. عن رجل افتری علی قوم افتراء جماعه، أی افتراء لکلّ واحد واحد.

ولی این عربی نیست، هیچ وقت از این کلمه، این فهمیده نمی شود که این جمله را بزنیم به جایی که تک تک طرف را متهم کرده است.

وجه الاستدلال جعل کلمه « جماعه» صفه للقذف المدلول علیه بالفعل و هو افتری، وأرید به (جماعه) القذف المتعدد، جماعه یعنی متعدد، جماعه را به معنای زیاد گرفته، جماعه صفت قوم و مردم نیست بلکه صفت افتراء است، گاهی «افتراء» تک است و گاهی افتراء زیاد است، جماعه،یعنی افتراء بیشتر، جمله را مربوط دانسته به جایی که افترا تک تک، و حال آنکه ما این حدیث را مربوط دانستیم به جایی که بکلمه واحده باشد، ما جماعت را صفت قوم و مردم گرفتیم، مردم جماعت است، ولی این می گوید افتراء جماعت است، یعنی «افتراء» بیشتر است، یک افتراء فرادا داریم و یک افتراء متراکم داریم، افتری علی قوم جماعه، أی افتراء متراکماً،این در جایی است که دانه دانه اسم ببرد، این روایت او را نمی رساند، تبیّن بر اینکه حق همان قول مشهور است، ما به وسیله روایت اولی، روایت دوم و سوم را تفسیر کردیم، روایت دوم و سوم می گفت اگر به «کلمه و احده» باشد، فقط یک حد دارد، روایت اولی گفت این گونه نیست، بلکه به «کلمه واحده» بر دو قسم است، متفرقاً دوتا، مجتمعاً یکی، و اما آن گونه که ایشان معنا می کند، جماعه را صفت قوم و مردم نمی گیرد، صفت مقذوف علیهم نمی گیرد، جماعه را صفت افتراء و فریه می گیرد، فریه جماعه، فریه ی رویهم انباشته، فریه ی رویهم متراکم شده، می گوید در جایی است که دانه دانه اسم ببرد، در آنجا می گوید اگر مجتمعاً رفتند یک حد دارد و اگر متفرقاً رفتند، دو حد. ما می گوییم این عبارت به معنای این نیست که افتراء متراکم باشد، بلکه مال جایی است که جماعت متراکم باشد.

هل الحکم بالتعزیر مثل القذف

جمعی، در یک خانه ای کنار هم نشسته اند، یک نفر از درب خانه وارد و به هر کدام می گوید: زید:أنت شارب الخمر، عمرو أنت شارب الخمر، بکر أنت شرب الخمر!

گاهی می گوید:«أنتم شرّاب الخمر» آیا در اینجا هم حکمش همان است که در قذف گفتیم، یعنی اگر تک تک را نام برد، به تعداد افراد تعزیر می شود به تعداد اتهام،اگر مجتمعاً کرد و گفت أنتم شرّاب الخمر، در اینجا باید ببینیم که چگونه پیش قاضی ببرند، آیا می توانیم بگوییم تعزیر هم مثل قذف است یا نه؟

دیدگاه محقق اول

محقق یک حرف خوبی دارد و آن اینکه تعزیر به نظر حاکم است، یعنی تعزیر حدی ندارد، بلکه به نظر قاضی است، فلذا ممکن است دسته جمعی بروند، این تک تک تعزیر کند، ممکن است تک تک بروند، یک تعزیر کنند، اصلاً این مسئله در تعزیر بی معناست.

قال المحقق: «هل الحکم بالتعزیر کذلک؟ قال جماعه: نعم». الشرائع: ۴/۱۶۶.

و فی المسالک:« المشهور بین الأصحاب أن حکم التعزیر حکم الحد، فی التفصیل السابق». المسالک: ۱۴/۴۴۴.

و لکن المحقق قال: لا معنی للاختلاف هنا، لأن المرجع فی کمیه التعزیر إلی نظر الحاکم، فلا یفرق بین قذف الکل بلفظ واحد أو بألفاظ متعدده.

المسأله الثانیه: فی إرث حد القذف.

اگر «شخص» پدر یا مادر کسی را قذف کرد و بعد از مدتی مقذوف مرد و از دنیا رفت، یعنی قبل از آنکه قاضی به این قذف رسیدگی کند، مقذوف مرد، آیا اولاد مقذوف حق دارند پیش قاضی بروند و بگویند این آدم پدر ما را قذف کرده و ما مطالبه حد می کنیم، آیا قذف موروث است یا موروث نیست، و به فرضی اینکه موروث باشد، چگونه موروث است، آیا زوج و زوجه هم ارث می برند یا فقط اولاد ارث می برند؟

ص: ۶۸۲

مسئله علی الظاهر اجماعی است، اما اینکه ما یک دلیل قاطع داشته باشیم که روی آن حساب کنیم، دلیل قاطع و روشنی نداریم، بعضی از روایات می گویند:«الحدّ لا یورث»، علما تاویل می کنند و می گویند: لا یورث، مثل مال، مال یورث، حتی زوج و زوجه هم ارث می برند، این می خواهد بگوید به آن سبک نیست، و الا اصل این مسئله قابل ارث است.

مرحوم شیخ انصاری در اول کتاب بیع یک تحقیقی دارد که آیا حقوق قابل ارث است یا قابل ارث نیست؟ ما در کتاب بیع حقوق را علی اقسام کردیم، بعضی از حقوق قابل ارث است و برخی دیگر قابل ارث نیست، فرض کنید مادر حق حضانت داشت و مادر مرد، دخترش نمی تواند بگوید حق حضانت با من است، چون حق حضانت قابل ارث نیست، این بستگی دارد که از نظر عرف این مسئله قابل ارث است یا نیست؟

علی الظاهر عرفاً این قابل ارث است، چرا؟ چون آبروی یک خانواده را برده، پدر را متهم کرده، مادر را متهم کرده، قهراً آبروی یک خانواده را به خطر انداخته، این حق الناس است نه حق الله، فلذا علی الظاهر قابل ارث است.

قال المحقق: حدّ القذف موروث یرثه من یرث المال من الذکور و الإناث، عدا الزوج و الزوجه. الشرائع: ۴/۱۶۶.

و إنّما یورث حد القذف إذا لم یستوفه المقذوف به شرط اینکه پدر استیفاء نکرده باشد - و لا عفی عنه یعنی به شرط اینکه پدر قبل از مردن خودش عفو هم نکرده باشد - و إلا فلا موضوع للإرث.

قال الشیخ: حد القذف موروث یرثه کلّ من یرث المال من ذوی الأنساب دون ذوی الأسباب عند الإجتماع و الإنفراد.

ص: ۶۸۳

یعنی هر چند وارث منحصر به زوجه بشود باز زوجه ارث نمی برد.

و قال أبو حنیفه: حدّ القذف لا یورث. و قال الشافعی: هو موروث مثل ما قلناه. ومن یرثه؟ فیه ثلاثه أوجه:

أحدها: مثل ما قلناه.یعنی نسبی ها ارث می برند، اما سببی ها ارث نمی برند.

و الثانی: یرثه العصبات من الرجال فقط.، یعنی فقط پسر ان، برادران و عموها ارث می برند. زنان ارث نمی برند.

و الثالث: و هو المذهب أنه یرثه کل من یرث المال من النساء و الرجال من ذوی الأنساب و الأسباب، یعنی الزوجه. الخلاف: ۵/۴۰۶ _ ۴۰۷ ،المسأله ۵۱.

و یدل علی إرث حدّ القذف صحیح محمد بن مسلم المذکور فی المسأله السابقه

۱:محمد بن یعقوب، عن علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن ابن محبوب عن العلاء بن رزین، عن محمد بن مسلم قال:« سألت أبا جعفر(علیه السلام) عن رجل قذف ابنه بالزنا قال: لوقتله ما قتل به، و إن قذفه لم یجلد له، قلت: فان قذف أبوه اُمّه قال: إن قذفها و انتفی من ولدها تلاعنا و لم یلزم ذلک الولد الذی انتفی منه و فرّق بینهما و لم تحلّ له أبداً، قال: و إن کان قال لابنه و اُمه حیّه: یا ابن الزّانیه، و لم ینتف من و لدها جلدالحدّ لها و لم یفرّق بینهما قال: و إن کان قال لابنه: یا ابن الزانیهو اُمه میته و لم یکن لها من یأخذ بحقها منه إلا ولدها منه فانّه لایقام علیه الحدّ، لأنَّ حق الحدّ قد صار لولده منها، فان کان لها ولد من غیره فهو ولیها یجلد له، و إن لم یکن لها ولد من غیره و کان لها قرابه یقومون بأخذ الحد جلد لهم».

ص: ۶۸۴

.الوسائل: ۱۸، الباب ۱۴من أبواب حد القذف، الحدیث ۱.

مردی،همسر خود را متهم کرد، این همسر اگر یک بچه دارد از همین شوهر، نمی تواند اقامه دعوا کند، چرا؟ چون پدر بخاطر پسر جلد نمی شود، اما اگر این زن یک بچه ی دیگر از شوهر قبلی خود داشته باشد، او می تواند اقامه دعوا کند. «و إن لم یکن لها ولد من غیره و کان لها قرابه یقومون بأخذ الحدّ جلد لهم». پس از ذیل این روایت استفاده شد که الحدّ یورث، فقط مردی، زنش را متهم کرد، بچه ها ارث نمی برند. خبر سکونی را چه کنیم که می گوید:« الحدّ لا یورث»؟ می گوییم یعنی حد قذف مثل مال نیست که همگی ارث ببرند، بلکه به بعضی ارث می رسد، اما به زوج و زوجه نمی رسد.

ولی من دلیلی پیدا نکردم که زن ارث نمی برد، محقق اردبیلی می گوید دلیلش فقط اجماع است.

نعم ورد فی خبر السکونی عن أبی عبد الله(ع) قال: «الحد لا ـ یورث ».الوسائل: ۱۸، الباب ۲۳ من أبواب مقدمات الحدود، الحدیث ۲.

قذف و احکام آن کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قذف و احکام آن

اگر انسانی به دیگری بگوید: «إبنک زان، أو ابنتک زانیه»، خطاب به پدر کند، اما پسر و دخترش را مطرح کند، خطابش به پدر است، چون می گوید «إبنک زان أو ابنتک زانیه»، اما عمل زنا را به پسر یا دخترش نسبت می دهد، بحث در این است که «مقذوف علیه» کیست، یعنی آن کس که او را متهم کردیم کیست، آیا متهم دختر وپسر است، یا آن کس که آبرویش بردیم پدر است، کدام است؟

ص: ۶۸۵

طبق ضوابطی که ارائه نمودیم باید بگوییم «مقذوف علیه» دختر و پسرش است نه خودش، البته نسبت به پدر هم اهانت شده، ولی اهانت یک مسئله است و قذف مسئله ی دیگر است، مسلماً نسبت به پدر اهانت شده و او نیز در جامع سر افکنده شده است، اما سر افکندگی یک مسئله، مسئله ی قذف یک مسئله ای دیگر است. فلذا از نظر ضواطی که ما ارائه نمودیم، مورد قذف پسر یا دختر است.

حال اگر آمدیم پسر یا دختر عفو کرد، پدر حق ندارد که در اینجا اقامه دعوا کند، چرا؟ چون من «له الحق» عفو کرد، دیگر جا برای پدر باقی نمی مانند. بنابراین، اگر من له الحق خودش عفو کرد، یا اقامه دعوا کرد و طرف را و حق خودش را گرفت، باز برای پدر چیزی باقی نمی ماند.

پس اگر پسر یا دختر استیفاء حق کند یا عفو کند، دیگر برای پدر چیزی باقی نمی ماند، اما مرحوم شیخ مفید روی چه میزانی

گفته در اینجا مقذوف پدر است، یعنی پدر باید اقامه دعوا کند و استیفاء کند یا پدر باید حد را عفو کند؟

احتمال اینکه فرض مفید در دختر و پسر صغیر بوده، اگر کسی این احتمال را بدهد، این با عبارت اینها سازگار نیست.

بله! اگر پسر یا دختر صغیر است، آنها را متهم کند، حد استیفاء و عفو با پدر است.

المسأله الثالثه

لو قال: ابنک زان أو لائط، أو ابنتک زانیه فالمقذوف هو الابن أو البنت، لا الأب، لإنّه المواجه و المخاطب، لا المقذوف و لذلک لو سبق الابن أو البنت بأحد الأمرین: أعنی الإستیفاء أو العفو، فلا بحث و لا موضوع للکلام، و ان لم یسبقا، فهل للأب، المطالبه حتی یحدّ القاذف أو العفو، حتّی یترک؟ فالتحقیق: لا، و ذلک لأنّ المستحق بعد موجود، فلم یطلب بعد و لم یسقط فیکون الحق ثابتاً، و اما الأب، فلیس بمقذوف حتّی یطالب أو یعفو، (این نظر ماست).

ص: ۶۸۶

خلافاً للمفیـد حیث قال: فان قذف ابنته، کان الحق له (الأب) سواء کانت البنت حیّه أو میّته إلّا أن تسبقه بالعفو عنه- مگر اینکه دختر قبلاًـ عفو کرده باشـد- و هی مـالکه لأمرهـا بالبلوغ و کمال العقل فلا یکون له (أب) علیه(علی المقـذوف) حق فی حـدّه. المقنعه: ۷۹۴.

مرحوم شـیخ مفیـد وسـط را گرفته، مـا گفتیم پـدر هیـچ کـاره است، شـیخ می گویـد اگر دختر استیفاء کرده که هیـچ! اما اگر استیفاء نکرده، پدر می تواند اقامه دعوا کند.

و یظهر من الشـیخ أنّ المقذوف هو الأب، حیث قال: کان علیه الحدّ، و للمقذوف المطالبه باقامه الحدّ علیه سواء کان ابنه أو بنته حیّین أو میتین و کـان إلیه(الأـب) العفو إلاـ أن یسـبقه الاـبن أو البنت إلی العفو فـان سـبقا إلی ذلک کان عفوهما جائزاً. النهایه: ۷۲۴.

پس شـیخ طوسـی هم تبعیت از شـیخ مفیـد کرده است، یعنی اگر دختر و پسـر عفو کردند که چه بهتر! اما استیفاء نکردند، پدر می تواند استیفاء کند یا عفو نماید.

استاد سبحانی

ولی از نظر ما این اسـتثنا درست نیست، تمام کار دست دختر و پسـر است، بله! اگر دختر بمیرد، ارث او به پـدر می رسد، منتها آن یک مسئله ای دیگر است.

و لیس کلامهما فی الصـغرین لان کلامهما صـریح فی أنّ المقـذوفین بالغان کاملان چرا صـریح است؟ چون گفتند اگر استیفاء نکننـد، این می رسانـد که دختر و پسـر بالغ هسـتند- و لـذلک علّق ابن إدریس علی کلام المفید بقوله: الذی یقتضـیه المذهب انهمـا ان کانـا حیین غیر مولی علیهمـا(= بالغین) فالحق لهما و هما المطالبان به، و لا یجوز لأحـد العفو عنه دونهما، و لهما العفو عنه لأن حد القذف حق من حقوق الآدمیین یستحقه صاحبه المقذوف به دون غیره. السرائر: ۳/۵۱۹.

و نقـل العلامه فی المختلف بـأن الشـیخ احتـج بـان العار هنا لا حِق للأب فکان له المطالبه بالحـد. و أجاب بالمنع عن الملازمه. المختلف: ۹/۲۵۳.

و حاصل الجواب: انه لا شک أن کلامه إهانه بالنسبه إلی الأب و لکن لا ملازمه بین الاهانه و المطالبه بالحد.

پس مسئله ما این شد که اگر به پدر بگوید، پسر یا دخترت چنین و چنان است،مقذوف پسر و دختر است نه پدر، خلافاً للمفید و الشیخ، این دو بزرگوار گفته انـد اگر پسـر و دختر استیفاء کنـد، این حرف درست است، اما اگر استیفاء نکنند، پدر هم حق استیفاء دارد و هم حق عفو، ابن ادریس جواب داد که پدر حق استیفاء ندارد، چون مقذوف پسـر و دختر است و فرض هم این است که اینها بالغ و عاقلند، فلذا خودشان اگر خواستند استیفاء می کنند و اگر نخواستند عفو می کنیم.

المسأله الرابعه: إذا ورث الحدّ جماعه

اگر یک نفر مقـذوف بود و مرد، منتها جایش ده تا بچه باقی مانده است. دوتایش می گویند ما عفو کردیم، بقیه می گویند ما عفو نکردیم، ارث حـد ماننـد ارث مـال نیست، ارث مـال این است که اگر یک نفر بمیرد و ده تا بچه داشـته باشـد، این مال ده قسـمت می شود. اما این حد در قذف به صورت عام مجموعی نیست بلکه به صورت عام استغراقی است، یعنی هر کدام مالک حـد است کاملاً یعنی هر کـدام اینها حق اجراء حـد را به تمام معنا دارنـد، کلّ واحـد مالک حـد است، بله! اگر یکی استیفاء کرد، دیگری حق استیفـاء نـدارد. امـا اگر نه نفر شان اسـقاط کرد، دهمی اسـقاط نکرد و گفت من می خواهم اجرا کنم، اتفاقاً روایات ما نیز همین است.

بنابراین، حد را مالک می شوند، اما نه به صورت ملک ارث،بلکه هر کدام تمام حد را مالک هستند.

به عبارت دیگر تمام اینها مالک حد هستند مستقلاً، مثل شان مثل کلی طبیعی نسبت به افراد است.

المسأله الرابعه: إذا ورث الحدّ جماعه

فهنا فرعان:

لا یسقط الحد بعفو البعض، فللباقین المطالبه بالحد تاماً حتی و لو بقی واحد لما فی موثقه عمار.

محمد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد بن عیسی، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن عمار الساباطی- غیر از عمار ساباطی، همگی شان امامی هستند- عن أبی عبد الله علیه السلام قال:سمعته یقول:

« إنّ الحدّ لا یورث کما تورث الدیه و المال و العقار، و لکن من قام به من الورثه فطلبه فهو ولیّه و من لم یطلبه فلا حق له و ذلک مثل رجل قذف رجلاً و للمقذوف عفو، فإن عفاعنه أحدهما کان للآخر ان یطلبه بحقه. لأنّها امهما جمیعاً و العفو إلیهما جمیعاً». الوسائل: ۷، الباب ۲۳ من أبواب مقدمات الحد، الحدیث ۱.

فرض کنید دو برادر بودند، کسی به این دو برادر گفتند مادر شما زناکار بود،مادر هم مرده، ارثش رسیده به دو برادر، دو برادر هم مال مادر شان را وارث هستند و هم حق او را وارث هستند، مال را تقسیم می کنند، اما حق قابل تقسیم نیست، بلکه هر کدام آنها می توانند اعمال کنند، اگر هردو بخشیدند که چه بهتر، اما اگر یکی بخشید، دیگری نبخشید، دیگری حق اجرا دارد، این روایت، روایت خوبی است و روایت اسحاق هم قابل عمل است.

ص: ۶۸۹

فرع دیگر حال اگر این آدم شکایت پیش قاضی کرد و گفت این آدم یک چنین تهمتی به مادر ما زده، پیش قاضی هم ثابت شد که زید قذف کرده، ولی بعداً این آدمی که اقامه دعوا کرده، پشیمان شد فلذا می گوید جناب قاضی من از حد خود گذشتم، او را رها کنید، آیا چنین حقی را دارد یا نه؟

در جاهای دیگر، مثلاً اگر بیّنه قائم شد که زنا کرده، اگر پیش قاضی ثابت شد، دیگر حق اسقاط نیست، بله! اگر اقرار کند، در اقرار قاضی می تواند بگذرد، اما اگر بیّنه قائم شد، قاضی هم نمی تواند، حال اگر این مرد پیش قاضی شکایت کرد،دو نفر هم شهادت دادند که بله! ما شنیدیم که این مرد، نسبت به مادر این آدم یک چنین نسبتی داد، حالا می خواهد از حق خودش بگذرد، آیا می تواند بگذرد یا نه؟ نمی تواند بگذرد، قبل از رفتن پیش قاضی می توانست،اما بعد از ثبوت نمی تواند.

محمد بن مسلم قال: «سألته (علیه السلام) عن الرجل یقذف امرأته؟ قال: «یجلد، قلت: أرأیت إن عفت عنه؟ قال: لا، و لاکرامه».
الوسائل: ۱۸، الباب ۲۰ من أبواب حد القذف، الحدیث ۴.

البته این روایت اطلاق دارد، یعنی هم قبل از رفع إلی السلطان را شامل است و هم بعد از رفع الی السلطان، فلذا باید حمل کنیم به جایی که بعد از رفع الی السلطان باشد، چون قبل از رفع اشکالی ندارد، بنابراین، اگر می خواهد عفو کند، باید قبل از رفع إلی السلطان باشد و قبل از ثبوت در نزد او باشد.

عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن عثمان بن عیسی،عن سماعه بن مهران، عن أبی عبد الله علیه السلام: «من أخذ سارقاً فعفی عنه فذلک لک و إذا رفع إلی الإمام قطعه فإن قال الذی سرق له فلم یدعه إلی الإمام حتی یقطعه إذا رفعه إلیه و إنّما الهبه قبل أن یرفع الإمام و ذلک قول الله و الحافظون لحدود الله فإذ انتهت الحد إلی الإمام فلیس لأحد أن یترکه».

این در سرقت است، ولی از «تعلیل» مطلقات را می فهمیم، مورد هر چند مورد سرقت است،بحث ما هم در سرقت نیست، بلکه در قذف است، منتها «التعلیل تعمّم و تخصّص فإذ انتهت الحد إلی الإمام فلیس لأحد أن یترکه»

روایت سماعه بن مهران

عنن سماعه بن مهران،عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «سألته عن الرّجل یفتری علی الرجل فیعفو عنه ثمّ یرید أن یجلده بعد العفو، قال: لیس له أن یجلده بعد العفو»الوسائل :ج ۱۸،الباب ۲۱ من أبواب حدّ القذف، الحدیث ۱.

ولی این حدیث ربطی به ما نحن فیه ندارد، وقتی من عفو کردم،دیگر حق جلد ندارم، البته این اطلاق دارد، عفو بعد الثبوت عند الحاکم أو قبل الثبوت عند الحاکم، به حکم روایات قبلی می گوییم که این مربوط است به جایی که «عفی قبل أن یثبت عند الحاکم». حتی ممکن بگوییم این روایت در مقام بیان این حیثیت نیست که عفو بعد الثبوت عند الحاکم باشد یا قبل از ثبوت عند الحاکم باشد، این روایت در مقام بیان حثیت این است که بعد از عفو حق استیفاء ندارد.

المسأله الخامسه:إذا تکرر الحد

شخص اگر کنترل زبان ندارد و به هرکس که دلش خواست قذف می کند، اگر اجرای حد نشود حتی ده تا تهمت بزند، قتل نیست، البته ده تا حد می خورد اما قتل نیست، اما اگر چندین تهمت بزند و بعد از هر تهمتی اجرای حد بشود، تهمت بزند، دو مورد، «یقتل فی الثالثه» أصحاب الکبائر إذا تکرر منهم ...یقتل فی الثالثه علی المشهور أو یقتل فی الرابعه علی القول المحقق، چون دماء از قبیل امور محترمه است، البته در زنا روایت داریم که در رابعه کشته می شود. اینجا هم اگر این آدم ده تا قذف کند، برای هر قذفی حد بر او جاری می شود،اما قتلش در جایی است که بین القذفین حد اجرا بشود.

المسأله الخامسه: إذا تكرر الحد و فيها فروع ثلاثه:

۱: إذا تكرر الحد بتكرر القذف مرتين قتل إمّا فی الثالثه و إمّا فی الرابعه و قد تقدم نظير ذلک فی الزنا و اللواط و الستر و قد مرّ أنّ أصحاب الكبائر إذا أقيم عليهم الحد يقتل فی الثالثه أو الرابعه، و المحقق فی عامه المواضع يرجح الرابعه.

۲: لو قذف و حدّ، ثمّ قال بعد الحدّ: الذی قلته كان صحيحاً فهل يحسب قول هذا قذفاً جديداً أو لا؟

اگر كسی را قذف كند و حد هم بخورد و بعد از اجرای حد بگويد آنچه كه گفته بودم درست بود هر چند مرا هشتاد تازيانه زديد،آيا اين حرفش هم قذف است يا نه؟

آقايان می گويند اين قذف نيست چون صريح نيست، كأنّ اسلام می خواهد حد كمتر باشد. لو قذف و حدّ، ثمّ قال بعد الحدّ: الذی قلته كان صحيحاً فهل يحسب قول هذا قذفاً جديداً أو لا؟.

قال المحقق أنّه لايحسب لإنّه ليس بصريح، و يدلّ عليه صحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام فی الرّجل يقذف فيجلد فيعود عليه بالقذف، فقال: «إن قال: إنّ الذی قلت لک حقّ لم يجلد، و إن قذفه بالزنا بعد ما جلد فعليه الحدّ، و إن قذفه قبل ما يجلد بعشر قذفات لم يكن عليه إلّا حدّاً واحداً لا أكثر».

۳:الحدّ المتكرر يوجب حدّاً واحداً لا أكثر.

يعنی اگر كسی ده بار به يک نفر بگويد يا زانی، يک حد بيشتر ندارد و دليلش هم همان روايت مسلم است كه بيان شد.

آیا راه و طریقی برای سقوط حد قذف وجود دارد یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا راه و طریقی برای سقوط حد قذف وجود دارد یا نه؟

بالمسأله السادسه: لا یسقط الحدّ عن القذف إلّابسبب.

بحث ما در مسئله ششم است، عرض کردیم که در اینجا نه مسئله داریم، که پنج تای آن را خواندیم، اکنون مسئله ی ششم را مورد بررسی قرار می دهیم و آن این است که اگر انسانی، اشتباهی را مرتکب شد و مردی را قذف نمود، آیا راه فرار برای سقوط حد قذف دارد یا حتماً باید هشتاد تازیانه را بخورد؟

البته راه دارد که این آدم این تازیانه ها را نخورد، سه راه برای آن را مشخص کرد ه اند:

الف: راه اول این است که چهار شاهد عادل بیاورد بر اینکه این آدم یک چنین عمل زشتی را انجام داده است، در این صورت حد قذف از او ساقط می شود، صریح قرآن هم است« والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا بأربعه شهداء فاجلدوهم ثمانین جلده» النور/۴،

اگر چهار شاهد آورد، قذف ساقط می شود.

ب: خودِ «مقذوف علیه» اقرار کند که این آدم راست می گوید و من دارای یک چنین عمل قبیحی بودم.

ج: راه سوم این است که «مقذوف علیه» او را (قاذف) عفو کند. ولی در عین حال یک چیز ساقط نمی شود و آن این است که آبروی مسلمانی را برده و باید قاضی این آدم را تعزیر کند و ادب نماید، زیرا چه لزومی داشت که او، مردی یا زنی را متهم کند.

ص: ۶۹۳

بنابراین، آنچه که ساقط می شود حد ساقط می شود،نه تعزیر، یعنی تعزیر و ادب کردن ساقط نیست.

إن قلت: اگر واقعاً ادب کردن ساقط نیست، پس این چهار نفر که پیش قاضی می روند و شهادت می دهند چیست؟

قلت:آن یک مسئله ی دیگری است و الا نمی خواهند متهم کنند، یک موقع من تهمت می زنم، بعد شاهد ها که می آیند و شهادت می دهند، آن یک وظیفه است، این غیر از این است که من یک نفر را متهم کنم یا یک نفر را قذف کنم، فرق است بین چهار شاهد، زیرا چهار شاهد آنچه را که دیده اند به قاضی می گویند، فلذا حتماً باید چهار نفری بیایند، نه یک نفری یا دونفری و سه نفری. این غیر از این است که تنها و تک بگویم زید زانی است یا آن زن زانیه است.

بنابراین، اگر قاذف چهار نفر شاهد آورد، حکم ساقط می شود طبق آیه کریمه.

یا خود طرف(مقذوف علیه) تصدیق کرد، باز ساقط می شود، یا عفو کرد، باز هم ساقط می شود. اما تعزیر ساقط نیست.

إن قلت: اگر آدم قاذف را شما تعزیر می کنید، پس باید شهدا را هم تعزیر کنید.

قلت: می گوییم فرق است بین یک نفر که بی جهت دیگری را متهم می کند و مورد قذف قرار می دهد، خواه راست یا دروغ، این تعزیر دارد،این غیر از این است که چهار نفر مسئله را دیده اند و ادای شهادت می کنند.

و التعزیر ثابت فی کل کبیره. کشف اللثام: ۱/۵۴۱.

المسأله السابعه: فی مقدار حد القذف

و فیها فروع:

ص: ۶۹۴

۱: الحدّ ثمانون جلده، حرّاً كان أو عبداً، ذكراً كان أو اُنثى، و يدلّ عليه قوله سبحانه: « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعه شهداء فاجلدوهم ثمانين جلده» النور/۴،

حد قذف هشتاد تازيانه است و عجيب اين است از جاهايى كه عبد و حر در اين جهت يكسان هستند، همين جاست، چون در جاهاى ديگر حد اماء و عبيد نصف حد حر و حره است، ولى در اينجا اتفاق است بر اينكه عبد و حر و امه و حره يكسانند و آيه شريفه هم اطلاق دارد « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعه شهداء فاجلدوهم ثمانين جلده»

آيه اطلاق دارد، يعنى هم اماء وعبيد را مى گيرد و هم حر و حره را. فلذا در اين جهت فرق نمى كنند.

۲. يجلد بثيابه و لا يجرد و يقتصر على الضرب المتوسط ولا يبلغ به الضرب فى الزنا و يشهر القاذف لتجتنب شهادته.

در فرع دوم بحث در اين است كه چه رقم شلاق بزنند، آيا لخت شان كنند يا با لباس؟ بايد با لباس بزنند، شلاق را چه رقم وارد كنند؟ محكم وارد كنند، يعنى از بالا بگيرند يا مثل بعضى از سينه زن ها كه دست شان را از بالا مى آورند، نزديك كه رسيد آرام مى زنند. چه رقم بزنند؟

حضرت مى فرمايد مثل زنا نباشد، بايد خفيف تر از زنا باشد، اگر شلاق را در زنا بالا مى گيرند، در اينجا كمى آن را پايين تر بگيرند، يعنى حد متوسط را در نظر بگيرند.

موثقه ى اسحاق بن عمار

و يدلّ عليه موثقه إسحاق بن عمار عن أبى الحسن(عليه السلام): «المفترى يضرب بين الضربين، يضرب جسده كله فوق ثيابه» . الوسائل: ۱۸، الباب ۱۵ من أبواب حد القذف الحديث ۳.

و فی روایه أُخری عن أمیر المؤمنین(علیه السلام) قال: أمر رسول الله(صلّی الله علیه و آله) أن لا ینزع شیء من ثیاب القاذف إلّا الرداء». الوسائل: ۱۸، الباب ۱۵ من أبواب حدالقذف، الحدیث ۴.

روایت مسمع بن عبد الملک

و روی مسمع بن عبد الملک عن أبا عبد الله(علیه السلام) قال: «قال رسول الله(صلّی الله علیه و آله): الزانی أشدّ ضرباً من شارب الخمر، و شارب الخمر أشدّ ضرباً من القاذف أشد ضرباً من التعزیر » الوسائل: ۱۸، الباب ۱۸ من أبواب حد القذف، الحدیث ۲، و لاحظ سائر روایات الباب ۱۵ من أبواب حد القذف.

و أما التشهیر فلیس له دلیل خاص إلّا أنّه من مصادیق شاهد الزور. گاهی می گویند قاذف را دور شهر بگردانند، ولی من برای این جهتش دلیلی پیدا نکردم.

۳. یثبت القذف بأمرین، بالشهاده و الاقرار مرتین، اَما الأول فلإطلاق أدله حجیه البینه، و أما الثانی فلعموم إقرار العقلاء، لکن یجب أن یکون مرتین لتنزیل کلّ إقرار منزله الشهاده علی العمل، بشرط أن یکون المقرّ مکلفاً حرّاً مختاراً.

فرع سوم این است که راه ثبوت قذف چیست، یعنی از کجا قذف ثابت می شود؟

الف: یا قاذف اقرار کند و بگوید جناب قاضی من یک چنین نسبتی را به او داده ام.

ب: یا اینکه «مقذوف علیه» شاهد بیاورد.

با این دو راه قذف ثابت می شود.

المسأله الثامنه: فی حکم المتقاذفین

إذا تقاذف إثنان محصنان سقط الحد و عزرا.

مسئله هشتم این است که دو نفر به همدیگر نسبت زنا یا لواط می دهند، یعنی زید به عمرو می گوید: أنت زان، عمرو هم به زید می گوید:أنت زان، أو أنت لائط. در اینجا حکم چیست؟

ص: ۶۹۶

هیچکدام شان حد نمی خورند،یعنی حد از هردو ساقط می شود، چرا؟ چون هر کدام دیگری را متهم کرده ولذا تساقط می کند، منتها هردو تعزیر می شوند. چرا؟ لأنّ التعزیر فی کلّ معصیه کبیره، هر کسی گناه بزرگ و کبیره را انجام بدهد، تعزیر دارد. «فی کلّ معصیه التعزیر».

و یدل علیه صحیحان:

۱. صحیح ابن سنان، قال: سألت أبا عبد الله(علیه السلام) عن رجلین افتری کل واحد منهما علی صاحبه؟ فقال: «یدرأ عنهما الحد و یعزرّان ». الوسائل: ۱۸، الباب ۱۸ من أبواب حد القذف، الحدیث ۱.

۲. صحیح أبی ولاد الحناط قال: «سمعت أبا عبد الله(علیه السلام) یقول: أُتی أمیر المؤمنین(علیه السلام) برجلین قذف کلّ و احد منهما صاحبه بالزنا فی بدنه، قال: فدرأ عنهما الحدّ و عزّرهما». الوسائل: ۱۸، الباب ۱۸ من أبواب حد القذف، الحدیث ۲.

المسأله التاسعه: فی تنابز الکفار بالالقاب

إذا تنابز الکفار بالألقاب، أو عیر بعضهم بعضاً بالبلاد لم یؤدب أحد منهم علی ذلک، إلا أن یثمر فساداً فی البلاد فیدبر أمرهم حینئذ بما یمنع من الفساد. المقنعه: ۷۹۸.

حال اگر کافران به همدیگر چنین تهمتی را زدند، این مسئله را در قذف می مطرح نمی کنیم، بلکه می گوییم تنابز به القاب کردند، یعنی هر کدام به دیگری می گویند تو پیسی داری، دیگری می گوید نه خیر،تو پیسی داری، هر کدام دیگری را به مرض پیسی یا غیر پیسی متهم می کند. «مسئله» قذف نیست چون اگر مسئله ی قذف باشد، الکفار محکومون بالفروع کما أنّهم محکموون بالأصول، تنابز به القاب است، صاحب جواهر دارد «بالبلاد»، می گوید تو مال همان شهری که اهلش چنین و چنان است، دیگری هم می گوید نه خیر! بلکه خودت مال چنین شهری، خلاصه اینکه هردوی شان به همدیگر نسبت بدی می دهند تا همدیگر را از چشم مردم بیندازد، آیا حاکم در اینجا تعزیر بکند یا نه؟

پس مسئله قذف نیست، چون مسئله قذف باشد، در قذف فرقی بین مسلم و کافر نیست، بلکه مسئله، مسئله بدگویی است. هر یک از دیگری بدگویی می کند و همدیگر را زشت جلوه می دهد، آیا دراینجا تعزیر است یا نه؟

می فرماید تعزیر نیست، مگر اینکه فسادی در کار باشد. تمّ الکلام فی المسائل التسع.

۵ فی اللواحق:

الأول: فی حکم سبّ النبی صلّی الله علیه و آله

نخست در این لواحق در باره سبّ النبی بحث می کنیم، در جمهوری اسلامی ایران، اولین بار این مسئله در مورد سلمان رشدی مطرح شد، حضرت امام فتوا داد که باید او کشته شود، البته ارتداد یک مسئله است، سبّ النبی هم مسئله ای دیگر است، ما نباید سبّ النبی را بر گردانیم به ارتداد،این خود موضوعیت دارد که اگر مردی، چه مسلمان باشد یا غیر مسلمان، سب النبی بکند، حکم سبّ النبی قتل است، ابن قدامه در کتاب المغنی می برد به ردّه، فقط مخصوص می شود به مسلمان، اگر ردّه باشد، دیگر سبّ النبی نمی خواهد، کلّ مرتد یجوز قتله إلّا إذا خیف علی نفسه، علاوه بر این، در مرتد هم آنچنان نیست که هر کس او را بکشد، بلکه حاکم باید اجازه بدهد، اگر بدون اجازه حاکم بکشد محل بحث است، خود سبّ النبی را باید بحث کنیم «بما هو سبّ النبی» خواه مرجعش ارتداد باشد یا مرجعش ارتداد نباشد. حکم سب النبی از کجاست؟ یک داستانی ا در این روایات است که خیلی چیز ها از آن استفاده می شود.

غالباً احکام حج بین سنی و شیعه مشترک است، این را ما از اینجا کشف کردیم، یعنی وقتی احکام حج را بحث می کردیم کشف کردیم، چون غالباً در آن زمان امام صادق علیه السلام مبسوط الید بود، یعنی اموی ها و عباسی ها با همدیگر در گیر بودند، امام باقر و امام صادق علیهما السلام دانشگاه شان باز بود، در حج هم هر سال شرکت می کردند، و مردم هم مسائل را می پرسیدند و حضرت هم جواب می دادند و لذا یکنوع وحدت پیدا شد.

ص: ۶۹۸

شاهد مطلب

ما یک دوستی در مکه داریم که ازعلمای مکه است و آدم سالمی هست، دیدم که او نیز همین مطلب را می گوید، یعنی چون امام صادق علیه السلام در میان مسلمین بوده و لذا غالباً فتاوا یکی است، هر چند اختلاف است و اختلاف در میان ما نیز است، ولی بین ما و اهل سنت در مسائل حج زیاد است، عین این مسئله در باره ی امام صادق (علیه السلام) است، در زمان حکومت زیاد بن عبید الله حارثی، ایشان در دار الأماره بود، دید یک نفر را آوردند و گفتند این آدم سبّ النبی کرده است، فقها را آوردند، فقهای آن زمان یکی ربیعه الرأی بود، ربیعه الرأی فقیه زیرک بود، خیلی چیز ها را از حضرت علی علیه السلام گرفته و به خودش نسبت داده، زیاد اینها را جمع کرد، اینها گفتند این آدم پس گردنی بخورد، شلاقش بزنند، تعزیرش کنند.

والی مدینه فرستاد خانه امام صادق علیه السلام که حضرت در دار الإماره تشریف بیاورند، حضرت مریض بود فلذا عذر خواست، قاصد آمد و گفت حضرت مریض بود و نتوانست بیاید، دوباره آن شخص را فرستاد و گفت به حضرت بگو که حتماً بیاید چون کار لازمی است و برای اینکه زیاد به زحمت نیفتد از این درب مقصوره بیاید که راهش نزدیکتر است، مقصوره اطاقی بود که برای امام و خلیفه درست می کردند تا در آنجا نماز بخوانند و ترور نشود، گفت حضرت ازاین درب بیاید که راهش نزدیک است، حضرت هم دید که چاره ای جز رفتن ندارد فلذا آمد، مسئله را خدمت حضرت مطرح کردند، حضرت هم رو به دیگران کرد و فرمود شما چه می گویید؟ گفتند:«یؤدب»، گفت آفرین، اگر یک نفر صحابه پیغمبر اکرم را سب کند، چه کارش می کنید؟ گفتند او را ادب می کنیم، حضرت فرمود: عجب! فرقی بین پیغمبر و صحابه او نیست؟! یعنی اگر کسی سب صحابه پیغمبر را بکند، او را پس گردنی می زنید، اگر سب خود پیغمبر را هم بکند، باز هم او را پس گردنی می زنید، یعنی هیچ فرقی بین پیغمبر و صحابه او نیست؟!

ص: ۶۹۹

لم یکن هناک فرق بین النبی و أصحابه؟!

آنگاه زیاد رو به حضرت کرد و گفت: نظر خود را بیان کنید، شما در این مسئله چه می فرمایید؟

حضرتت حدیثی را از رسول خدا خواند که اگر کسی نبی و پیغمبری را سب کند، او واجب القتل است.

۵: فی اللواحق

الأول:فی حکم سبّ النبی(ص)

قال الشیخ: و من سبّ رسول الله(ص) أو واحدا من الأئمه(ع) صار دمه هدراً، و حلّ لمن سمع ذلک منه قتله، ما لم یخف فی قتله علی نفسه أو غیره، فإن خاف علی نفسه أو علی بعض المؤمنین ضرراً فی الحال أو المستقبل فلا۔ یتعرض له علی حال. النهایه: ۷۰۳.

و قال ابن قدامه: و قذف النبی(ص) و قذف أمّه ردّه عن الإسلام و خروج عن المله- شریعت-، و کذلک سبّه بغیر القذف، إلّا أن سبّه بغیر القذف یسقط بالإسلام،لأنّ سبّ الله تعالی یسقط بالإسلام فسبّ النبی(ص) أولی.المغنی: ۹/۷۲.

و المسأله مورد اتفاق، و یدل علیها:

۱. النبوی الآتی فی ذیل حدیث علی بن جعفر. نبی بعداً خواهد آمد.

۲. صحیح الحسن بن علی الوشاء، قال: «سمعت أبا الحسن(علیه السلام) یقول: «شتم رجل علی عهد جعفر بن محمد(علیه السلام) رسول الله(صلّی الله علیه و آله) فأُتی به عامل المدینه فجمع الناس فدخل علیه أبو عبد الله(علیه السلام) __ و هو قریب العهد بالعلّه تازه از بستر مرض بهبودی پیدا کرده بوده - و علیه رداء له مورد __ فأجلسه فی صدر المجلس، و استأذنه فی الاتکاء، و قال لهم: ما ترون؟ فقال له عبد الله بن الحسن، و الحسن بن زید، و غیر هما: نری أن تقطع لسانه، فالتفت العامل إلی ربیعه الرأی و أصحابه، فقال: ما ترون؟ قال: یؤدّب، فقال أبو عبد الله(ع): ((سبحان الله فلیس بین رسول الله(ص) و بین أصحابه فرق ». الوسائل: ۱۸، ولاباب ۲۵ من أبواب حد القذف، الحدیث ۱. این روایت مجمل است.

ص: ۷۰۰

۳. و تقرأ تفصيل الواقعه فى روايه على بن جعفر، قال: أخبرنى أخى موسى بن جعفر(ع) قال: «كنت واقفاً على رأس أبى حين أتاه رسول زياد بن عبيد الله الحارثى _ عامل المدينه _ فقال: يقول لك الأمير: انهض إلىّ، فاعتلّ بعلّه، فعاد إليه الرسول فقال: قد أمرت أن يفتح لك باب المقصوره فهو أقرب لخطوك، قال: فنهض أبى و اعتمد علىَّ و دخل على الوالى و قد جمع فقهاء أهل المدينه كلّهم و بين يديه كتاب فيه شهاده على رجل من أهل وادى القرى قد ذكر النبى(ص) فنال منه، فقال له الوالى: يا أبا عبد الله انظر فى الكتاب، قال: حتى أنظر ما قالوا، فالتفت إليهم، فقال: ما قلتم؟ قالوا: قلنا: يؤدَّب و يضرب و يعزَّر و يحبس، قال: فقال لهم: أرأيتم لو ذكر رجلًا من أصحاب النبى(ص) ما كان الحكم فيه؟ قالوا: مثل هذا، قال: ((فليس بين النبى(ص) و بين رجل من أصحابه فرق))؟!

فقال الوالى: دع هؤلاء يا أبا عبد الله لو أردنا هؤلاء لم نرسل إليك.

۴. قال أبو عبد الله(ع):« أخبرنى أبى أن رسول الله(ص) قال: الناس فىَّ أُسوه سواء، من سمع أحداً يذكرنى فالواجب عليه أن يقتل من شتمنى و لا يرفع إلى السلطان، و الواجب على السلطان إذا رفع إليه أن يقتل من نال منّى، فقال زياد بن عبيد الله: اخرجوا الرجل فاقتلوه بحكم أبى عبد الله(ع)». الوسائل: ۱۸، الباب ۲۵ من أبواب حد القذف، الحديث ۲.

تمام اين احكام مقيد است به اينكه ضررى بر انسان متوجه نشود.

كل ذلك ما لم يخف الضرر على نفسه أو ماله أو غيره من أهل الايمان، و يدل على القيد صحيحه محمد بن مسلم فى حديث، قال: قلت لأبى جعفر(ع):« أرأيت لو أنّ رجلًا الآن سب النبى(ص) أيقتل؟ قال: ((ما لم تخف على نفسك فاقتله». الوسائل: ۱۸، الباب ۲۵ من أبواب حد القذف، ذيل الحديث ۳.

و مفاد الحدیث عدم الجواز عند الخوف لأنّ صیانه النفس واجبه، و تعریضها للهلاک حرام. نعم هو یخصّ الحکم بالخوف علی النفس، لکن المحقق و غیره لم یفرقوا بین النفس و المال و غیره.

دو مسئله دیگر باقی مانده و آن اینکه اگر سایر انبیاء را سبّ کند یا ائمه علیهم السلام را سب کند، حکمش چیست؟

وربما الحق بالنبی الخاتم سبّ أحد الأنبیاء لأن تعظیمهم و کمالهم علم من دین الإسلام ضروره فسبّهم ارتداد. المسالک: ۱۴/۴۵۳ و ریاض المسائل: ۱۳/۵۳۲.

و فی الأخیر أمر بالتأمل لعل و جهه ان الموضوع عندئذٍ یدخل فی الارتدادف و یکون محکوماً بحکمه، لا فی موضوع السب الذی یقتل علی أی حال.

حکم سابّ النبی، سائر انبیاء الهی و ائمه ی معصومین علیهم السلام، چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم سابّ النبی، سائر انبیاء الهی و ائمه ی معصومین علیهم السلام، چیست؟

در «سبّ النبی» بین دو مسئله خلط شده است، یک مسئله این است که سبّ النبی خودش «بما هو هو» چه حکمی دارد خواه سب کننده مسلمان و خواه کافر،

مسئله ی دیگر این است که سبّ النبی موجب ارتداد است یا نه؟

ما نباید این دو مسئله را بهم ربط بدهیم، مسئله ارتداد برای خودش یک بابی است و سبّ النبی «بما هو هو» باب دیگری دارد و لذا اگر کافر سبّ النبی کند، کشته می شود و حال آنکه ارتداد در باره او صادق نیست، حتی ممکن است مسلمانی با اینکه مسلمان است و پیغمبر اکرم را به پیغمبری قبول دارد، آن حضرت سب کند، زیرا بچه هایش در احد و بدر کشته شده است، از این رو ناراحت است و از روی ناراحتی آن حضرت را سب می کند.

ص: ۷۰۲

در هر صورت «سبّ النبی» ملازم با ارتداد نیست ، فلذا باید سب را مستقلاً مطالعه کرد، البته صاحب جواهر در یکجا به این نکته توجه کرده است، در همان جلد ۴۱ صفحه ۴۳۸ به این مسئله توجه کرده است، و لذا من در جلسه قبل به ابن قدامه صاحب کتاب «المغنی» اشکال کردم و گفتم ایشان مسئله سب النبی را در مسئله ارتداد بحث کرده است و حال آنکه ملازم با ارتداد نیست، یعنی ممکن است سبّ کننده کافر باشد و ممکن است مسلمان باشد.

سؤال

ممکن است کسی سوال کند که کافر برای سب خودش انگیزه و دلیل دارد، اما مسلمان چرا باید پیغمبر خودش را سب کند و

چه انگیزه ای برای سب دارد؟

جواب

مسلمان نیز ممکن است برای سب خودش انگیزه داشته باشد و همان سبب می شود که آن حضرت را سب کند، یعنی امکان دارد که بخاطر بعضی از ناراحتی هایی که به دل دارد، آن حضرت را سب کند، و حال آنکه پذیرفته است که اوپیغمبر است، و حی بر او نازل شده است.

بنابراین، منافات ندارد که انسان از یک نقطه ای ناراحت بشود، یکی را سب کند و اما بقیه مبادی را هم بپذیرد.

هل یلحق بالنبیّ الخاتم، سبّ سائر الأنبیاء؟

اگر کسی انبیاء دیگر را سب کرد، مثلاً «نعوذ» بالله حضرت مسیح و حضرت موسی را سب کرد، سبّ آنان را به همان سب النبی ملحق کرده اند و می گویند سب آنان ارتداد است.

ولی این حرف درست نیست، چون ما سب النبی را بحث می کنیم، سبّ انبیاء باید مستقلاً در روایات وارد بشود و الا اگر ملازم با ارتداد باشد، این دیگر محل بحث نیست.

ص: ۷۰۳

و ربما ألحق بالنبی الخاتم سبّ أحد الأنبیاء لأنّ تعظیمهم و کمالهم علم من دین الإسلام،

ضروره، فسبّهم ارتداد.المسالک:

۱۴/۴۵۳، و ریاض المسائل: ۱۳/۵۳۲،

مرحوم صاحب ریاض المسائل در این آخر که ارتداد است تامل کرده است، تاملش هم همین است که بحث ما منهای ارتداد است و الا ارتداد به هر نحوی صورت بگیرد یقتل، ولی بحث ما منهای ارتداد است، از این بیان روشن می شود که بعضی فاطمه زهرا سلام الله علیها را هم ملحق کرده است، اگر الحاقش روایت دارد، ما نیز قبول داریم و الا اگر از این نظر که او معصومه است و اگر کسی او را سب کند، این ارتداد است، این خارج از محل بحث ماست، چون محل بحث ما سب «بما هو سبّ» که کشته می شود (یقتل)،سواء أکان مرتداً أم لم یکن مرتداً، در باره حضرت زهرا سلام الله علیها چنین روایتی نداریم، مگر اینکه سب فاطمه زهرا و ائمه علیهم السلام سبّ النبی محسوب شود

و ألحق العلامه فی التحریر بالنبی أمّه وبنته من غیر تخصیص بفاطمه(س). التحریر: ۵/.... .

و یمکن أن یخصّص الحکم بفاطمه لعصمتها و طهارتها من الذنب بآیه التطهیر و اما غیر ها فإنّما یقتل إذا رجع إلی سبّ النبی و النیل منه.

دیدگاه استاد سبحانی

خلاصه آنچه را که من بعد از مطالعه به آن رسیدم این است که سبّ النبی موضوعیت دارد، بقیه ائمه علیهم السلام سب شان اگر بر گردد به سبّ النبی، أهلاً و سهلاً!، اما اگر بر نگردد، باید به عنوان ارتداد کشته بشود.

فیمن سبّ أحد الأئمه(علیهم السلام)

یقول المحقق: و کذا من سبّ أحد الأئمه و یکفی فی ذلک ان الساب ناصبی و دمه حلال.

روایست داود فرقد

روی داود بن فرقد قلت لأبی عبد الله علیه السلام:

« ما تقول فی قتل الناصب؟ فقال: حلال الدم و لکن اتقی علیک». الوسائل ۱۸، الباب ۲۶ من أبواب حد القذف، الحدیث ۵.

ناصبی مطلقا مهدور الدم است، خواه سب بکند یا سب نکند.

روایت عبد الله بن سلیمان

و روی عبد الله بن سلیمان العامری قال: «قلت لأبی عبد الله(علیه السلام): أیّ شیء تقول فی رجل سمعته یشتم علیاً(ع) و برأمنه؟ قال فقال لی: و الله هو حلال الدم و ما ألّف رجل منهم(یعادل) برجل منکم کلمه ی یعادل را من در مقدر می کنم- ». الوسائل ۱۸، الباب ۲۷ من أبواب حد القذف، الحدیث ۲ و لاحظ بقیه روایات الباب.

حضرت خود این ناصبی را حلال الدم شمرده است، خواه سب بکند یا سب نکند.

خلاصه اینکه انسان باید روایات را مطالعه کند، روایات فقط در سبّ النبی است، در غیر سبّ النبی روایت نداریم. این دو روایتی که آقایان آورد ه اند، مربوط به سب نیست بلکه خود اینها آدم های پستی هستند، که حضرت می فرماید هزار شان معادل با یکنفر از شما نیست.

نظریه استاد سبحانی

پس نتیجه این شد که الذی ورد فیه النص، سب النبی است، سبّ النبی مستقل است و کاری به ارتداد و غیر ارتداد ندارد، غیر سب النبی مانند ائمه علیهم السلام و دیگران، اگر سب شان بر گردد به سبّ النبی «کما لیس ببعید» مسلماً آن هم حکم سبّ النبی را دارد، اما اگر به سبّ النبی بر نگردد، باید عنوان ارتداد و ناصبی را به خود بگیرد، این حاصل عرض ماست دراین مسئله بعد از مراجعه به کتاب ها.

ص: ۷۰۵

الثانیه: فی مدعی النّبوه

اگر کسی ادعای نبوت کرد یا شاک در نبوت بود، یعنی گفت من در نبوت پیغمبر اکرم شاک هستم، اولی کشته می شود (یقتل) و خودش یک موضوع مستقل است و روایت هم دارد. پس اگر کسی ادعای پیغمبری کرد، به نص و روایت کشته می شود، علاوه براین، اگر زنده بماند، دیگران را فریب می دهد.

موثقه ابن أبی یعفور

موثقه ابن أبی یعفور، قال: قلت لأبی عبدالله(علیه السلام): «أنّ بزیعاً یزعم أنّه نبی؟ فقال: إن سمعته یقول ذلک فاقتله». الوسائل: ۱۸، الباب ۷ من أبواب حد المرتد، الحدیث ۲.

این فرق نمی کند که مسلمان باشد یا کافر، خود سبّ ادعای نبوت موضوع است،نباید ادعای نبوت را ببریم به باب دیگر و بگوییم این آدم که ادعای نبوت می کند، خاتمیت را منکر است، آن یک مسئله ای دیگر است، خودش مستقلاً در اسلام موضوعیت دارد.

مراحل ارتداد

اما شاک النبی به این زودی کشته نمی شود، من در رساله ای که در باره ارتداد نوشته ام، گفته ام که ارتداد برای خودش مراحل دارد، فرض کنید یک نفر برایش شک رخ داده است، قاضی باید در رجه ی اول شک او را رفع کند، اگر این امکان رفع شک و هدایتش است، باید رفع کند،شک یک امر غیر اختیاری است. اگر رفع شک نکرد و تبلیغ کرد، البته کشته می شود (یقتل)، اما اگر آدم شاکی است و لی لب فرو بسته بدون اینکه تبلیغ کند، یعنی کاری به این چیز ها ندارد، این محکوم به قتل نیست.

بنابراین، باید مراحلش طی بشود و تا مراحلش طی نشود کشته نمی شود.

ص: ۷۰۶

روایت حارث بن مغیره

عن علی بن ابراهیم ، عن محمد بن عیسی- محمد بن عیسی بن عبید بغدادی-،عن عبد الرحمان الأبزاری الکناسی کوفی است- عن الحارث بن المغیره این هم کوفی است- قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام:« لو أنّ رجلاً أتی النبی (صلّی الله علیه و آله) فقال و الله ما أدری أ نبیّ أنت أم لا، کان یقبل منه؟ قال:لا، و لکن کان یقتله،إنّه لو قبل ذلک ما أسلم منافق أبداً» الوسائل: ۱۸، الباب ۵ من أبواب حدّ المرتد، الحدیث۴. هیچ منافی با عرض ما نیست.

روایت ابن أبی یعفور

عن محمّد بن یحیی ثقه است- عن أحمد بن محمّد، عن ابن فضّال، عن حمّاد ابن عثمان، عن ابن أبی یعفور قال:« قلت لأبی عبدالله(علیه السلام): أنّ بزیعاً یزعم أنّه نبی؟ فقال: إن سمعته یقول ذلک فاقتله، قال: فجلست إلی جنبه غیر مرّه فلم یمکّنی ذلک». الوسائل: ۱۸، الباب ۷ من أبواب حد المرتد، الحدیث ۲.

حکم مدّعی امامت

حال اگر کسی ادعای امامت کند، حکمش چیست؟

آقایان می گویند کشته می شود، چون این منکر ضرری دین از نظر خودش شد، امامت از ضروری دین نیست بلکه از ضروری مذهب است، ولی این آدم چون خودش شیعه بوده، امامت در نظر شیعه از ضروریات دین است، پس اگر ادعای امامت کند، این ضروری دین را از دیدگاه خودش انکار کرده است، فلذا کشته می شود.

ولی این منطق درست نیست، یعنی انکار ضروری دین مایه ی ارتداد نیست، مگر اینکه به انکار یکی از اصول ثلاثه بر گردد (إلّا إذا رجع إلی إنکار أحد أصول الثلاثه)، یعنی انکار خدا یا انکار نبی یا انکار معاد. اما ایکه کسی نماز را منکر بشود به شرط اینکه ملازمه نباشد بین انکار نماز و آن ثلاثه.

به بیان دیگر انکار ضروری خودش موضوعیت ندارد ، بلکه طریق است إلی إنکار أحد أصول الثلاثه.

الثالثه: فی حدّ الساحر

آقایان می گویند ساحر کشته می شود، ولی ما قید می زنیم و می گوییم در صورتی ساحر کشته می شود که سحر برای او یک صنعت، حرفه و کار باشد، اما اگر کسی هر چند گاهی یکبار سحر می کند، ادله قاصر است، بلکه جایی را می گیرد که سحر صنعت و حرفه برای او باشد.

ثانیاً این آدم سحر را در مورد افساد به کار ببرد، اما اگر با سحر بخواهد سحر دیگری را باطل کند، این اشکال ندارد، شیخ هم در مکاسب می گوید این قبیل سحر اشکال ندارد. تعلیم و تعلم سحر حرام نیست عملش حرام است، پس اگر کسی بخواهد آن را یاد بگیرد بدون اینکه به آن عمل کند، این حرام نیست، مقدمه حرام از نظر ما حرام نیست مگر اینکه مقدمه موصله باشد.

چرا ساحر کشته می شود؟

حال سوال این است که چرا ساحر کشته می شود؟ در روایت دارد که:« الساحر کالمشرک مقرونان»، این دوتا را با یک طناب می بندد، مشرک معتقد است که غیر از خدا، عوامل دیگری هم در جهان است که کار می کنند، بت ها، البته نه بت های چوبی، این بت های چوبی را مظهر آن بت های واقعی می دانستند، ساحر هم کأنّه چنین است، ما برای خدا یکنوع تاثیری در این ابزار و اداوات خودش است و حال آنکه قرآن می فرماید: «فیتعلمون منه ما لا یضرّهم و لا ینفعهم» دارد که اثر نمی گذارد مگر به اذن خدای تبارک و تعالی، چون ساحر به اذن الله معتقد نیست حالت مشرک را به خود می گیرد

من عمل بالسحر يقتل إن كان مسلماً،و يؤدّب إن كان كافراً. شرائع الإسلام: ۴/۱۶۷.

و علله فى كشف اللثام. كشف اللثام: ۱۰/۵۴۶. بالارتداد و لم يعلم و جهه، و الأولى تعليله بما ورد فى النصوص:

۱. محمّد بن يعقوب، عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلى عن السكونى اين روايت رباعى است، يعنى مرحوم كلينى به چهار واسطه از امام نقل مى كند- عن أبى عبد الله(عليه السلام) قال:

« قال رسول الله(صلّى الله عليه و آله) ساحر المسلمين يقتل و ساحر الكفّار لا يقتل، فقيل يا رسول الله(صلّى الله) و لم لا يقتل ساحر الكفّار؟ قال: لأنّ الكفر أعظم من السحر و لأنّ السحر و الشرك مقرونان ». الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب بقيه الحدود، الحديث ۱.

۲. خبر زيد بن على عن أبيه عن آبائه(ع) قال: «سُئِل رسول الله(ص) عن الساحر، فقال: إذا جاء رجلان عدلان فشهدا بذلك فقد حلّ دمه ». الوسائل: ۱۸، الباب ۳ من أبواب بقيه الحدود، الحديث ۱.

و القدر المتيقن من الحديث هو من اتخذ السحر صنعه و عملاً، لا من تعلمه و لم يعمل به، أو وقع منه نادراً، كما أن المتيقن منه أيضاً هو استعمال السحر لغايات دنيويه، و أما إذا كانت الغايه إبطاله فلا إشكال فيه كما إذا ادعى رجل النبوه بسحره أعين الناس، و قام الآخر بإعماله لغايه الإبطال.

و إطلاق الحديث يقتضى عدم الفرق بين المستحل و غيره.

راه اثبات سحر

سحر همانند چيز هاى ديگر با دو چيز ثابت مى شود، يكى با «بيّنه»، يعنى دو نفر شهادت بدهند كه اين آدم ساحر است، ديگرى اينكه خود طرف اقرار كند كه ساحر است.

ص: ۷۰۹

و أما ثبوته فبالبينه و الإقرار و لو مره واحده، و الأحوط هو الاقرار ثانياً

الرابعه: مقدار تعزير الصّبی

حال اگر بنا شد که ما بچه را تعزیر کنیم، بر خلاف مربی های فعلی در مدارس و آموزشگاه ها، آنان معتقد به تعزیر بچه نیستند و حال آنکه در اسلام هردو هست، یعنی هم ارشاد است و هم تعزیر، اگر به ارشاد تنها اکتفا کنیم، در بعضی از بچه ها اثر گذار نیست، در باره تعزیر بچه چند جور روایت داریم،گاهی می گویند پنج تازیانه ، گاهی می گویند: سه تازیانه، گاهی می گویند: سه، چهار، پنج.گاهی می گویند: یک تا پنج. البته شلاقی که مناسب با بچه باشد. قرآن مجید هم در باره زوجه دارد.

همان گونه بیان شد، روایات در این زمینه مختلف است، چرا روایات مختلف است؟ چون بچه ها فرق می کنند، حاکم باید ببیند این بچه را چه ادب می کند، یعنی حاکم وضع بچه و شرارت او را در نظر می گیرد و تعزیر می کند.

الخامسه ما ثبت به حقوق الله تعالی

حقوق الله با دو چیز ثابت می شود:

الف: بیّنه، ب: اقرار، زنا حقوق الله است، سرقت به یک معنا حقوق الله است و به یک معنا هم حقوق الناس است، سبّ النبی حقوق الله است، در این موارد اگر یا بیّنه اقامه شود یا اقرار، اطلاق ادله بینه، أدله بینه اطلاق دارد، یعنی هم حقوق الله را می گیرد و هم حقوق الناس را، اما اقرار کی کافی نیست، و لو إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز، ولی در این موارد تعدد لازم است، چرا؟ چون هر اقراری جانشین یک شهادت می شود، تعدد هم در اقرار لازم است.

تعزیر نباید بیشتر از حد باشد کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعزیر نباید بیشتر از حد باشد

در میان فقها معروف است که می گویند: «یجوز التعزیر بما دون الحد»، یعنی تعزیر باید کمتر از حد باشد.

ولی در معنای این عبارت سه نظر است.

به بیان دیگر این جمله را سه جور معنا کرده اند.

قول اول

۱: لا ـ یجوز التعزیر بأعلی درجه الحد، معنای اول این است که تعزیر باید به بالاترین درجه حد نرسید، بلکه «بما دون الحد» باشد، یعنی حق ندارید که به حد برسانید، از حد باید کمتر باشد، یعنی اکثر حد را در نظر می گیریم، باید تعزیر کمتر از حد باشد، مثلاً حد حر صد تازیانه و حد عبد پنجاه تازیانه است، تعزیر حرّ باید به صد تازیانه نرسد، یعنی از نود ونه تازیانه بالا نرود، نود ونه تازیانه اشکال ندارد، ولی به صد نرسد.

یا اگر «حد» اکثرش پنجاه تازیانه باشد، تعزیر نباید از چهل و نه بالاتر برود.

یا اگر «حد» اربعین است، تعزیر می تواند تا سی و نه تازیانه باشد، اما نمی تواند چهل تا باشد.

در هر حال مراد این است که آخرین مرحله حد را در حر در نظر می گیریم، همچنین آخرین مرحله ی حد را در عبد در نظر می گیریم و می گوییم نودونه تازیانه یا چهل ونه تازیانه را حق دارید، نه بیشتر.

قول دوم

۲: قول دوم می گوید مراد این نیست، بلکه مراد این است که به حد اقل نرسد، یعنی حد اقلی که ما برای حد داریم، به حد اقل نرسد، حد اقل در حر ۷۵ است، شما نباید به ۷۵ برسانید، حد اقل عبد هم ۳۵تاست، باید به ۳۵تا نرسانید پس قول اول راجع است به حد اکثر، اکثر را در نظر بگیرید، از اکثر بالاـتر نروید، قول دوم این است اقل را در نظر بگیرید و از اقل بالاتر نروید، و هردو خلاف واقع است، بلکه مراد این است که مورد را در نظر بگیرید، با آن مورد بسنجید. نه اینکه مطلق بگوییم، هم در اولی مطلق و هم در دومی مطلق، بلکه مورد را در نظر می گیرند، نسبت به آن مورد باید حد اقلش نرسد، به حد اقل نرسد.

ص: ۷۱۱

بنـابراین، قول دوم، قول صـحیح است، امـا به شـرط اینکه مطلق در کار نباشـد، بلکه مورد را در نظر بگیریم و از آن مورد، آن موردی که حـد دارد، تعزیرش باید از آن حد کمتر باشد، مثلاً در قذف حدش هشـتاد تازیانه است، تعزیرش باشد به هشـتاد تا نرسـد، در قیادت حـدش چقدر است؟ هفتاد و پنج تا، تعزیرش باید به هشـتادو پنج نرسد، اتفاقاً از روایت علی بن مهزیار همین استفاده می شود که قاضی باید حد هر مورد را در نظر بگیرد، نسبت به آن حد نرسد.

۱. لاـ یجوز تعزیر الحرّ بـأعلی درجه الحـدّ فیه کالمـائه و لا تعزیر العبـد بأعلی درجه الحـدّ فیه ، و هو أربعون. فتکون النتیجه أنّ للإمـام- إذا أراد تعزیر الحر أن یعزّره بمـا دون المـائه ولو بلغ تسـعه و تسـعین سوطـاً ، ولو أراد تعزیر العبـد فله أن یعزّره ما دون الأربعین، ولو تسعه و ثلاثین.

۲. یجب إلّا یبلغ أقلّ الحد، ففی الحرّ خمسه و سبعون و فی العبد أربعون.-البته در قیادت-

قول سوم

۳. فی ما ناسب الزنا یجب أن لا یبلغ حـدّه، و فی ما ناسب القـذف و الشـرب یجب أن لا یبلغ حدّهما- مورد را در نظر بگیرید و بگوید به حد آن نرسد- و إلیه أشار الشـهید الثانی فقال: و الأجود أن المراد به الحدّ لصـنف تلک المعصـیه بحسب حال فاعلها، فإن کان الموجب کلاماً دون القذف لم یبلغ تعزیره حد القذف- که همان هشتاد تازیانه باشد- و إن کان فعلاً دون الزنا لم یبلغ حدّ الزنا.

و قد سبقه الشیخ فی المبسوط حیث قال: من أنّ تعزیر کل صنف من موجبات الحد، أقلّ من حد ذلک الصنف، لو رود النص بأنه لا یبلغ بالتعزیر الحد. و لعل الشیخ أشار إلی روایه علی بن مهزیار عن محمد بن یحیی عن حماد بن عثمان عن أبی عبد الله قال: «قلت له: کم التعزیر ؟ فقال: دون الحد، قال: قلت : دون ثمانین؟ قال: لا ، ولکن دون أربعین فإنّها حدّ المملوک ، قلت: و کم ذاک؟ قال: علی قدر ما یراه الوالی من ذنب الرجل و قوّه بدنه».

خلاصه اینکه دراین مسئله سه قول وجود دارد:

الف: برتر از حد اعلا نباشد.

ب: برتر از حد اقل نباشد.

ج: هر گناهی را با سنخی بسنجیم که در اسلام حد دارد، از آن بیشتر نباشد.

اما اگر گناهی باشد که مناسب و مناسخی برای آن در اسلام نیست، در آنجا به اطلاق عمل می کنیم که «علی قدر ما یراه الوالی من ذنب الرجل و قوّه بدنه».

تمّ الکلام فی حد القذف و أحکامه.

فی حدّ المسکر و الفقّاع

علت اینکه فقاع را در اینجا آوردیم این است که فقاع در نزد اهل سنت حلال است، ولی ما عطف می کنیم تا مسئله ی ما روشن بشود.

ما در اینجا چهار جور بحث داریم.

۱: موجب حد چیست، آیا اگر کسی به اندازه یک قاشق مربا خوری شراب خورد، حد دارد، موجب چیست؟

آیا موجب فقاع است، شراب است، نبیذ هم هست یا نه؟ باید اینها را بحث کنیم.

ص: ۷۱۳

پس نخست باید موجبات را کمّاً و کیفاً بحث کنیم، آیا فقط مال شراب است،یا نبیذ، فقاع و چیز های دیگر هم هست.

۲: کیفیه الحدّ، یعنی حد از نظر کم و کیف چگونه است.

۳: از نظر احکام.

۴:یک مشت مسائلی که جنبه ی تمرینی و اجتهادی دارد

بررسی مبحث اول

المبحث الأول : فی الموجب

قبل از آنکه من موجب را تعریف کنم که:«الموجب تناول المسکر أو الفقاع اختیاراً مع العلم بالتحریم إذا کان المتناول کاملا» بد نیست که تاریخچه حرمت خمر را بیان کنیم، یعنی از نظر قرآنی مسئله را مطرح می کنیم، قرآن کریم در چهار مرحله خمر را حرام کرده و این حاکی از آن است که اسلام در چهار مرحله خمر را حرام نموده و این دلیل بر این است که ما نباید روز اول از جامعه آن مرتبه بالا ـ را طلبکار باشیم، بلکه نخست باید زمینه پذیرش را در مردم ایجاد کنیم تا آخرین مرحله برسد، عملاً قرآن به ما یاد داده، روز اول قرآن در باره خمر چنین می فرماید:

«وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»النحل: ۶۷.

یعنی هم مسکر درست می کنید و هم رزق احسن، این به من هشدار می دهد که سکراً ضد رزقا حسناً هست، یکنوع آمادگی است، یعنی در ما ایجاد آمادگی می کند که سکر غیر از رزق حسن است. در آیه دیگر که زمان گذشته است، می فرماید:« يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّـهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ» البقره: ۲۱۹.

بالاتر گفت، هر چند منافع دنیوی است، یعنی شراب ساز و شراب فروش یکنوع پول گیرش می آید، برای شراب یکنوع نفعی قائل است، اما می گوید گناهش بیشتر از نفع است، روز اول حرف آخر را نمی زند بلکه مرحله به مرحله پیش می رود.

در مرحله ی سوم جلو گیری می کند و می گوید شراب نخورید، اما نه در همه حالات، بلکه در بعضی از حالات:

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ» النساء/ ۴۶.

حرف «واو» در أنتم سکاری حالیه است.

در مرحله ی چهارم به طور قاطعانه در تمام حالات حرام می کند و می فرماید:

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» المائده: ۹۰.

« إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّـهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ» المائده: ۹۱.

سؤال

برخی از این شرابخواران می گویند که در قرآن دلیلی بر حرمت شراب نداریم که صریحاً بگوید حرام است، هر چه به آنان بگوییم که قرآن می فرماید: «فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» واین ظهور در وجوب دارد، ولی آنان می گویند از این آیه حرمت استفاده نمی شود، شما یک دلیلی از قرآن بیاورید که بگوید: «الخمر حرام».

جواب

امام رضا علیه السلام از این شبهه جواب داد است، ظاهراً مامون از حضرت سوال کرد که دلیل بر حرمت شراب در قرآن چیست؟

حضرت در جواب فرمود در این آیه آمده است که: « يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّـهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ» البقره: ۲۱۹.؟ گقت: بلی! آیا قبول داری که در شراب اثم است؟ گفت : بلی! پس قرآن در آیه دیگر آمده است کا اثم را حرام کردیم .« قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّـهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّـهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» الأعراف: ۳۳،

حضرت به وسیله ی این آیه که در اینجا آمده «وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا» این را ضمیمه کرد به آن آیه ای که می فرماید: « قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّیَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ»

کلمه «إثم» متعلق حرمت قرار گرفته است. این برای ما یک درس است که وارد یک جامعه شدیم، روز اول نمی شود همه چیز را یکجا بیان کرد در یک روز، بی حجاب را با حجاب کرد، بلکه اول باید زمینه های فرهنگی و غیر فرهنگی را فراهم کرد، تا قمار ترک بشود، بی حجابی ترک بشود همان گونه که پیغمبر اکرم کرد. ما تا اینجا تاریخچه را بیان کردیم، اینک می خواهیم بحث را در مبحث اول شروع کنیم.

المبحث الأول: فی الموجب

موجب همان است که صاحب شرائع فرمود، یعنی:« تناول المسکر و الفقّاع اختیاراً مع العلم بالتحریم إذا کان المتناول کاملاً»

اولاً تناول گفت نه شرب، و حال آنکه ما می گوییم شارب الخمر، زیرا حرمت از اعم از شرب است، حال اگر کسی شر ابی را در کاسه می ریزد و نان را مانند آب گوشت در میان آن ریز می کند و می خورد، باز هم حرام است و فرق نمی کند.

اگر گفته اند:« شارب الخمر»، این من باب الأغلب و اکثراست، یعنی غالباً شراب را می نوشند، ولی هستند کسانی که آن را خورشت و ادام قرار می دهند، و به جای آب گوشت، نان را در میان آن ریز می کنند و می خورند، از این رو مرحوم محقق به جای«شرب» کلمه ی «تناول» را به کار برده است، بعد می فرماید: « المسکر أو الفقاع»، فقاع را هم عطف نموده است، «مسکر» اعم از آن است که شراب باشد یا غیر شراب، اما بحث ما در فقاع است، فقاع را این گونه تعریف می کنند، «ماء الشعیر»، البته نه آن الشعیری که در داروخانه ها می فروشند، بلکه ماء الشعیری که معمولاً ـ شرابخوار ها از آب جو می گیرند،آب جو حرام است ولی مسکر نیست، چرا مسکر نیست؟

کسانی که اهل فن مسائل شیمیائی هستند، می گویند ماده ی الکلی آن یک در صد یا دو در صد است و این مقدار مسکر نیست و مع الوصف حرام است.

دیدگاه اهل سنت نسبت به فقاع

اهل سنت فقاع را حلال می دانند و می خورند. چرا؟ چون می گویند مسکر نیست فلذا می خورند، ولی امام صادق علیه السلام فرمود:

« الفقاع خمر استصغره الناس»، البته آب جو هایی که معمولاً می فروشند الکل آن پنج در صد است، اما فقاع را به قدری کمتر می آورند که یک در صد یا دو درصد است، می گویند چون مسکر نیست،پس حلال است و خوردنش بدون مانع می باشد، فلذا می خورند.

البته اگر مسکر باشد، اهل سنت نیز نمی خورند، فقاعی را می خورند که ماده الکلی آن خیلی کم است، اما اگر زیاد باشد به گونه ای که سکر آور باشد،آنها هم نمی خورند.

پس مرحوم در تعریف موجب فرمودکه: « تناول المسکر و الفقاع اختیاراً مع العلم بالتحریم إذا کان المتناول کاملاً».

مسکر باید مسکر باشد، آیا مایع بودن هم شرط است یا نه؟

مایع بودن شرط نیست، مثلاً ـ اگر آن را به صورت قرص در بیاورند، باز هم حرام است، ماده مسکر میزان است، یعنی اینکه عقل را از بین ببرد و تحت الشعاع قرار بدهد، مایع بودنش لازم نیست، آیا باید مسکر بالفعل باشد یا مسکر بالقوه هم باشد؟ آنهم حرام است، یک قاشق کوچک می خورد از همان شراب داغ،این هم حرام است هر چند مسکر بالفعل نیست ولی مسکر بالقوه است، قال رسول الله صلّی الله علیه و آله:« ما أسکر کثیره فقلیله أیضاً حرام».

ص: ۷۱۷

بنابراین،تناول کافی است، شرب لازم نیست، مسکر بالفعل لازم نیست، مسکر بالقوه هم کافی است.

اما فقاع، فقاعی که اهل سنت می خورند، ماده ی الکلی آن خیلی کم است و الا اگر بیشتر باشد و مسکر باشد، آنها هم حرام می دانند و نمی خورند.

در تعریف محقق کلمه ی «اختیاراً» آمده بود، با این قید اکراه خارج شد، یعنی اگر کسی را اکراه کنند که شراب را میل کند، شربش اشکال ندارد، با قید «اختیاراً» اکراه خارج است، قید دیگری که در تعریف ایشان آمده عبارت است از: «العلم بالتحریم» یعنی طرف باید عالم به حرمت باشد، البته در این زمینه روایت هم داریم.

روایت

فردی در زمان أبی بکر شراب خورد، خواستند او را حد بزند، گفت من نمی دانستم که شراب حرام است، امیر المؤمنین را خواستند که مشکل را حل کند، حضرت فرمود این مرد را در خانه های انصار و مهاجرین بگردانند، که آیا افرادی آیه خمر را بر این مرد خوانده اند یا نخوانده اند؟ اگر خوانده بودند، پس این آدم عالم به حرمت خمراست،اما اگر نخوانده بودند، این آدم جاهل است و معفو ، فلذا عذاب ندارد.

پس علم به تحریم هم شرط است.

العلم بالتحریم: یسقط الحدّ عمن جهل بالتحریم، و یدلّ علیه موثقه ابن بکیر قال: شرب رجل الخمر علی عهد أبی بکر، فرفع إلی أبی بکر، فقال له: أشربت خمراً؟ قال: نعم، و لم و هی محرّمه؟ قال: فقال له الرجل إنّی أسلمت و حسن إسلامی و منزلی بین ظهرانی قوم یشربون الخمر و یستحلّون، و لو علمت أنّها حرام اجتنبتها، فالتفت أبوبکر إلی عمر، فقال ما تقول فی أمر هذا الرّجل؟ فقال عمر: معضله و لیس لها إلّا أبوالحسن، فقال أبوبکر:

ادع لنا عليّاً، فقال عمر، يؤتى الحكم فى بيته، فقام و الرّجل معهما و من حضرهما من الناس همه به سوی خانه علی علیه السلام رفتند- فأخبره فقصّه الرجل وقصّ الرجل قصّته، فقال:

« ابعثوا معه من يدور به على مجالس المهاجرين والأنصار من كان تلا عليه آيه الخمر فليشهد عليه، ففعلوا ذلک به فلم يشهد عليه أحد بأنّه قرأ عليه آيه التحريم فخلّى عنه، فقال له: إن شربت بعدها أقمنا عليک الحدّ» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۰ من أبواب حدّ المسکر، الحديث، ۱.

حضرت فرمود این مرد را پیش انصار و مهاجرین ببرید، اگر کسی آیه خمر را بر او خوانده بود، حد بزنید و اگر نخوانده بودند، او را رها کنید.

البته ما در اینجا یک چیز هایی که از دایره ی تخصص ما بیرون است بیان می کنیم، مثلاً فقاع چیست، البته فقاع را گفتیم که از آب جو درست می کنند که خودش بر دو قسم است، یا مسکر است یا مسکر نیست.

اما باید دید که نبیذ به چه می گویند، نبیذ به چیزی می گویند که از خرما و کشمش و عسل و گندم می گیرند، این می شود نبیذ. در المنجد می گویند: النبيذ الخمر المعتصر من العنب أو التبع، سمّى نبيذاً لأنّ الذى يتخذه يأخذ تمراً أو زبيباً فيلقيه فى وعاء و يصبّ عليه الماء و يتركه حتى يفور، فيصير مسكراً، چرا به او نبیذ می گویند؟

«نبذ » در لغت عرب به معنای پرت کردن و انداختن است، «نبذه» یعنی پرتش کرد، «المنبوذ» به آدم ولد الزنا می گویند، چرا؟ چون جامعه او را پرت کرده است و ترک کرده، چرا به او نبیذ می گویند؟

چون عرب در آن زمان خم های گلی داشتند، مقداری آب می ریختند، بعداً خرما ها ها را دانه دانه به آن خم می انداختند، مدتی می ماند، وقتی که مسکر می شد می خوردند، فالفقاع من الشعیر و النبیذ من التمر و الزبیب و امثاله.

البته المنجد یک اشتباه کرده است و آن اینکه حتی گفته نبیذ به عنب هم می گویند، و حال آنکه عنب را می گویند شراب، اگر از انگور بگیرند، آن شراب است و خمر، باید نبیذ را به غیر انگور اختصاص بدهیم.

علاوه براین، این مسائلی که در اینجا هست،جنبه ی حرفه ای دارد،برای فقیه لازم نیست که بداند نبیذ چیه؟ چون بعد خواهد آمد که بتع داریم و همه اقسام خمر را می شماریم، میزان این است که:« أن یکون مسکراً» حالا اسمش بتع باشد، نبیذ باشد، فقاع باشد یا اسم دیگر داشته باشد، الآن که علوم شیمیائی تکامل پیدا کرده، انواع و اقسامی است که عرب از آنها خبر نداشته تا اسم گذاری کنند، حالا ـ اسم های خارجی را گذاشته اند، برای ما لزوم ندارد که بدانیم ماهیت آنها چیست، بلکه همین مقداری که مسکر شد و عقل را تحت الشعاع قرار داد برای ما حرام است.

آیا در اسلام فقط خمر حرام است یا هر مسکری؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا در اسلام فقط خمر حرام است یا هر مسکری؟

قبل از ورود به بحث، تذکر دو نکته لازم به نظر می رسد:

الف: اگر انسانی گفت: من از حرمت خمر آگاه نبودم، او را حد نمی زنند، منتها باید دانست که این مال آدم های که در ایران، عراق و افغانستان زندگی می کنند نیست، مال نقاط دور از مناطق اسلامی است و طرف هم جدید العهد به اسلام است، یک چنین آدمی اگر بگوید که من آگاه نبودم، از او می پذیرند، اما کسی که در بلاد اسلامی بزرگ شده و از پدر و مادر مسلمان به دنیا آمده است، هر گز عذر اینکه من آگاه از حرمت خمر نبودم، پذیرفته نمی شود.

ص: ۷۲۰

ب: نکته دیگر این است که یک حدیث خوبی است از رسول خدا که برای ما گاهی از اوقات الگو است.

اقسام و انواع خمر

عرب انواع و اقسام خمر داشتند که عبارت بودند از:

۱: النقیع،

۲: البتع،

۳: المزر،

البته ما این سه را معنا کردیم.

نقیع

«نقیع» را از کشمش می گیرند، «ینقع فی الماء من غیر طبخ»، در آب می جوشانند بدون اینکه طبخ کنند.

بتع

«بتع» را از عسل می گیرند، مثل اینکه اهل یمن از عسل می گرفتند.

مزر

«مزر» را از شعیر می گیرند، یعنی یا از جو، یا از گندم یا از ذرت و امثالش می گیرند.

مجمع اینها را بیان کرده، ابوعبیده هم بیان کرده، ولی ما فعلاً کار به معانی اینها نداریم.

ملاقات پیغمبر اکرم با هیأت یمنی

اهل یمن خدمت رسول خدا آمدند، یعنی یک هیأتی از یمن خدمت رسول خدا آمدند و در باره نبیذ سوال کردند، البته نبیذ دو معنا دارد، یک معنایش این است که از آن شراب درست می کنند، یک معنای دیگر هم دارد که بعداً یاد آور می شویم، سخنگوی هیأت مثل اینکه کارش شراب سازی بوده، آن قدر صنعت شراب را برای حضرت بیان کرد که حضرت خسته شد، گفت یا هذا، قد أکثرت، خیلی حرف زدی، خلاصه و لب مطلب را برای من بیان کن.

إنّ أهل الیمن بعثوا و فداً وفد،به فتح «واو» و سکون «فاء» به معنای هیأت و گروه،

ص: ۷۲۱

منهم يسألون عن النبيذ فقال لهم رسول الله :«و ما النبيذ ، صفوه لی؟ قال: يؤخذ التمر فينبذ فی إناء، ثمّ يصبّ عليه الماء، حتّی يمتلی- اين ظرف پر می شود- ثمّ يوقد تحته- زيرش آتش می گذارند تا اينکه پخته بشود- حتّی ينطبخ، اخرجوه فالقوه فی إناء- وقتی پخته شد، آن را از بيرون می آورند و در ظرف می اندازند- ثم صبّوا عليه ماء- آب بر آن می ريزند- ثم مرس - مرس، علی الظاهر حالت خاصی است که اين خودش را ول می کند - ثم صفوه بثوب آن را با يک پارچه ای صاف می کنند- ثمّ القی فی إناء، ثمّ صبّ عليه من عكر- عكر، به آن آلودگی می گويند، آب آلوده - ما كان قبله، ثمّ هدر و غلا، ثمّ سكن علی عكره؟ فقال رسول الله (صلّی الله عليه و آله):

يا هذا، قد اكثرت علیّ، أفيسكر؟

قال: نعم، فقال :«كل مسكر حرام»، فرجع القوم.

بنابراين، كيفيت ساختن خمر ميزان نيست،چون ممكن است خمر را با كيفت های مختلف بسازند، ميزان برای ما نتيجه است،يعنی هر چيزی که مسكر است به هر نحوی که ساخت بشود حرام است.

و علی ضوء هذه الروايه و ما فی معناها من أنّ النبی (صلّی الله عليه و آله) قد حرم كل مسكر، يتضح حكم المخدرات التی تصنع هذه الأيام بألوان و صنوف مختلفه، و التی يختلف استعمالها تاره بالسعوط از طريق بينی می كشد بالا، - و الأخری بزرق الإبر و ضربه از راه تزيق - أو بالتناول عن طريق الفم.

فإذا صارت نتيجه هذه الأعمال نفس ما يترتب علی استعمال النبيذ و غيره فيكون استعمالها حراماً يحكم عليه بالحد.

ص: ۷۲۲

آیا پیغمبر اکرم مشرّع هم است یا مشرّع فقط خداست؟

ممکن است کسی سوال کند که آیا پیغمبر اکرم مشرّع است یا نه؟

ما در کتاب مفاهیم القرآن در مراتب توحید نوشته ایم که شارع و مشرّع فقط خداست، یعنی خداوند حق تشریع را به بشر نداده است، انبیاء و الأولیاء همگی بیانگر احکام الهی هستند و از خود تشریع ندارد.

اشکال

در مقابل این جواب، اشکال می کنند که مرحوم کلینی در کتاب کافی نقل کرده است که خداوند منان خمر را حرام کرد، ولی پیغمبر هر مسکر را حرام نمود، خواه خمر باشد یا از جنس غیر خمر، پس چطور می گویید که پیغمبر اکرم شارع نیست و حال آنکه در اینجا صار شارعاً؟

جواب

جواب این روشن است و آن این است که ایشان (پیغمبر) در چند مورد این کار را کرده، ولی پیغمبر اکرم چون تربیت الهی دارد، از ملاک حکم آگاه است و می داند که ملاک حکم چیست، کما اینکه از ملاک حکم خمر نیز آگاه است و می داند حرمت «خمر» بخاطر اسکارش و لذا می فرماید: «کلّ مسکر حرام». یا مثلاً پیغمبر اکرم برای جده یک چیزی قائل شده است، اگر نوه فوت کرد، همه ی ارث و ما ترکش مال پدر و مادر است، ولی برای جده هم یک چیزی بدهند، یا خداوند منان،نماز را دو رکعت دو رکعت واجب کرد، پیغمبر اکرم این را چهار رکعت کرد،این چند موردی را داریم، جوابش این است که پیغمبر اکرم آگاه از ملاکات احکام بوده و طبق آن ملاکات، این احکام را «بیّن و لم یشرّع» و لذا یک موارد محدودی است.حکم مال خدوانـد منان است، غیر خدا حق تشریع را ندارنـد،حتی مرحوم صدوق می فرماید اگر پیغمبر شارع بگوییم، مجاز است و الا شارع خداست.

بقی هنـا کلام و هو أنّ حرمه الخمر قـد ثبتت بالقرآن الکریم و أمّا حرمه المسـکر فإنّما ثبتت بالسـنه، و یظهر من بعض الروایات أنّه من سنن النبی ، روی الکلینی عن الإمام... علیه السلام: «إنّ الله قد فرض الصلاه رکعتین رکعتین ... ثمّ قال: إنّ الله حرّم الخمر بعینها و حرّم رسول الله المسکر من کلّ شراب».

و روی زراره عن أبی جعفر قال:« وضع رسول الله دیه العین و دیه النفس و حرّم النبیـذ و کلّ مسـکر، فقال له رجل: وضع رسول الله من غیر أن یکون جاء فیه شیء؟ فقال: نعم، لیعلم من یطیع الرسول ممن یعصیه».

خداوند در این موراد اجازه داد که پیغمبر خودش جعل حکم بکند تا مایه ی آزمایش عاصیان از مطیعان باشد.

و قـد ذکرنـا وجه ذلک فی کتابنا «مفاهیم القرآن الکریم» و قلنا: إنّ الرسول الأعظم قـد عقلوا الـدّین عقل وعایه و رعایه لا عقل سماع و روایه فإن رواه العلم کثیر و رعاته قلیل» نهج البلاغه: الخطبه/۲۳۹ صبحی الصالح.

و علی ضوء ذلک کان النبی بتعلیم من الله سبحانه واقفاً علی علل الأحکام و ملاکاتها، و لذلک شـرع ما سـبق و إن کان بالنسبه إلی ما شرّع الله سبحانه قلیلاً جداً.

پس روشن شد که هر مسـکر حرام است و ما در مسـکر تابع مقدمات نیستیم، از هر چیزی که درست بکنند حرام است. ما تابع نتیجه هستیم و با مقدمه کار نداریم.

نکته ی دیگر عرض کردیم اگر رسول خدا این احکام را تشـریع کرده، مشرّع نبوده بلکه ملاکات احکام را می دانست، از این نظر تشـریع کرده و در حقیقت «بـإذن من الله» بوده، چون خـدا این ملاکات را تعلیمش کرده، پس منافاتی با توحیـد در تشـریع ندارد، توحید برای خودش مراتبی دارد و یکی از مراتبش توحید در تشریع است که از آن خداست.

ص: ۷۲۴

طریق و راه ثبوت شرابخواری

از کجا بدانیم که این آدم شراب خورده است؟

از دو طریق و راه می توان ثابت کرده که فلان شخص شراب خورده است:

الف: دو شاهد شهادت بدهند که فلانی شراب خورده است.

ب: خودش دوبار اقرار کند که من شراب خورده ام. یعنی یکبار اقرار کفایت نمی کند، زیرا هر اقراری جانشین یک شاهد است.

إنّ طریق ثبوت هذا النوع من الذنب کسائر الموضوعات غیر المشروطه بالأربعه، و یثبت بأمرین:

۱.شهاده عدلین مسلمین، لإطلاق حجیه دلیل البینه.

نعم، لا تقبل فیه شهاده المرأه کغیره من الحدود ، لما مر من اختصاص شهادتهن بالمال أو بما لا یطلع علیه الرجال غالباً.

۲. الإقرار مرتین علی الأحوط، و من قال بالتعدد نزل کل إقرار منزله شهاده واحده. فبما انه یعتبر فیه تعدد الشاهد فیعتبر فیه تعدد الإقرار .

نعم یشترط فی المقرّ؛ البلوغ و کمال العقل و الحرّیه و الأختیار و القصد، و علی ذلک فلا تکفی الرائحه و النکهه، لإحتمال الإکراه و الجهل.

المبحث الثانی: فی کیفیه الحدّ

مبحث دوم در کیفیت حد است، حال که بنا است که ما مجرم و شرابخوار را شلاق بزنیم، چه قدر باید بزنیم؟

عجیب این است که این مسئله مورد اختلاف شده که آیا زمان پیغمبر اکرم حکم معین شده یا نه؟

از بعضی از روایات بر می آید که در زمان رسول خدا معین بوده که هشتاد ضربه شلاق بزنند و قطعاً هم باید در زمان رسول خدا معین بشود، چرا؟

«لکثره الإبتلا»، زیرا عرب جدید العهد به اسلام بودند، به این زودی رفع ید از این عادتت شان کنند کار بسیار مشکل است، می گویند در زمان رسول خدا معین بوده و ظاهراً هم معین بود است، منتها اوائل با کفش و نعل شرابخوار را می ز دند، گاهی ده تا و گاهی سی تا، بالأخره در هشتاد تا یخه اش بسته شد، از روایات استفاده می شود که در زمان پیغمبر اکرم هشتاد تا معین بوده است، آفرین بر شیخ در کتاب خلاف جلد ۵، صفحه ۴۹۰، مسئله ۷ استفاده می شود که حکم شرابخوار در عصر رسول خدا معین شده نه در عصر عمر بن خطاب.

اتفاق اصحاب

إتفق أصحابنا بأنّ حدّ الشارب الخمر ثمانون جلده و إلیک آراء غیرهم.

قال الشیخ: حدّ شارب الخمر ثمانون جلده و به قال أبوحنفیه و أصحابه و الثوری و مالک لا یزاد علیه و لا ینقص منه، و قال الشافعی: حدّه أربعون، فإن رأی الإمام أن یزید علیها أربعین تعزیراً لیکون التعزیر و الحدّ ثمانین فعل.

از شافعی استفاده می شود که او می گوید حدش چهل است و بیشترش جنبه ی تعزیر دارد.

و استدل الشیخ بما روی عن أنس بن مالک، أنّ النبی (صلّی الله علیه و آله) جلد شارب الخمر بجریدتین نحو أربعین، فإذا کان أربعون بجریدتین– دوتا شاخه – کان ثمانون بواحده

دوتا شاخه و ترکه را از درخت یا خرما می بریدند و چهل بار می زدند،که دوتا ترکه چهل بارش می شود هشتاد تا، البته این دوتا کنار هم هستند و ضررش بیش از یکی است، آنچنان نیست که دومی بی اثر باشد، دوتا چوب اگر کنار هم باشند و با آن بزنند اثرش بیشتر است:« إنّ النبی جلد شارب الخمر بجریدتین نحو أربعین، فإذا کان أربعون بجریدتین کان ثمانین بواحده».

ص: ۷۲۶

و روی متبّه بن وهب عن محمـد علی علیه السـلام عن أبیه (علیه السـلام) أنّ النبی جلـد شـارب الخمر ثمانین، و هـذا نصّ و هو اجماع الصـحابه، بعیـد است که در زمان پیغمبر اکرم که می گویـد:« ما من شـیء یقرّبکم إلی الجنّه و یبعّدکم من النار إلّا و قد أمرتکم به و کلّ شیء یبعّدکم من الجنّه و یقرّبکم إلی النار إلّا و قد نهیتکم عنه»

حکم شارب الخمر را نگوید و حال آنکه کثرت ابتلا بوده است.

اما از بعضی از روایات استفاده می شود که این در زمان عمر در هشتاد تا بسته شد و آنهم به ارشاد حضرت امیر المؤمنین، زیرا مردی را آوردنـد که چهل تا شـلاق بزننـد، حضـرت فرمود آدمی که شـراب بخورد، مست می شود، مست که شـد هذیان می گویـد، هـذیان که گفت افتراء می بنـدد، حکم افتراء هشـتاد تـاست، این را به علی (علیه السـلام) نسـبت می دهنـد که آقا أمیر المؤمنین (علیه السلام) خلفا را از این راه قانع کرد که هشتاد تا بزنید.

البته کلامش شبیه کلام علی علیه السـلام، لعلّ حضرت از این راه خواست حکم واقعی را گردن آنها بگذارد، زمان رسول خدا بوده، حالا این دو نفر خلیفه آگاه نبوده، حضـرت خواست از این راه حکم واقعی را گردن آنها بگـذارد، زیرا بعید است که در عصر رسول خدا حکم چنین موضوعی که محل ابتلا است روشن نشود.

و یظهر من غیر واحده من الروایات أنّ التحدید بثمانین ثبت فی عصـر الرساله، روی أبوبصیر عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: قلت له:

«کیف کان یجلـد رسول الله علیه السـلام؟ قال: فقال: کان یضـرب بالنعال و یزیـد کلما أتی بالشارب، ثم لم یزل الناس یزیـدون حتی وقف علی ثمانین، أشار بذلک علی علیه السلام علی عمر فرضی بها»

الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲ من أبواب حد المسکر، الحدیث۱

نعم یظهر من ممّا رواه الفریقان أنّ التحدید تحقق بتعلیل علیّ (علیه السلام)، روی زراره عن أبی جعفر علیه السلام قال:

« إنّ علیّاً علیه السلام کان یقول: إنّ الرجل إذا شارب الخمر سکر و إذا سکر هذی و إذا هذی فافتری، فاجلدوه حدّ المفتری».
الوسائل: ج ۱۸، الباب۳ من أبواب حد المسکر، الحدیث۴.

و روی أهل السنّه أیضاً، روی الشیخ أنّ عمر استشار الصحابه، فقال: إنّ الناس قد تبایعوا فی شرب الخمر، و استحقوّا حدّها، فما ترون؟ فقال علی (علیه السلام):

«إنّه إذا شرب سکر، و إذا سکر هذی، و إذا هذی افتری، فیحدّ به حدّ المفتری» الموطأ: ۲/۸۴۲، الحدیث ۲. مسند الشافعی:۲/۹۰،

و رواه ابن قدامه فی المغنی و قال: روی أنّ علیّاً علیه السلام قال فی المشوره:إنّه إذا سکر هذی و إذا هذی افتری، فحدّه حد المفتری، و روی ذلک الجوزجانی والدار قطنی به معنانی خانه و انبار پنبه، اسم یک محل است- و غیرهما.

در هر صورت حالا می خواهد در عصر رسول خدا باشد (که ما معتقدیم)، یا به وسیله هدایت علیه السلام بوده باشد، در عین حال نباید از هشتاد تا بیشتر باشد، یعنی نه بیشتر باشد و نه کمتر، در بعضی از جاها کمتر شده، باید ببینیم که نکته اش چیست؟

آیا حد شارب الخمر در زمان پیغمبر اکرم معین شده؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا حد شارب الخمر در زمان پیغمبر اکرم معین شده؟

در جلسه قبل به این نتیجه رسیدیم که در زمان خود پیغمبر اکرم مسئله حد شارب الخمر محدد و معین شده است و اینکه گاهی به امیر المؤمنان نسبت می دهند، منافات ندارد که در زمان پیغمبر اکرم محقق شده باشد،چون شیخین در مقام مسئله گویی و مسئله خواهی بودند، اگر حضرت علی(علیه السلام) بفرماید که پیغمبر چنین فرموده، به آن دوتا بر می خورد، چون ممکن بود که بگویند: ما هم در کنار پیغمبر بودیم چرا نشنیدیم، و لذا امیر المؤمنین با یک دلیل فقهی به همان نتیجه رسیده است که باید هشتاد تا باشد، این ملازمه با این ندارد که زمان رسول اکرم معین نبوده است.

ص: ۷۲۸

توجیه روایتی که می گوید در زمان علی علیه السلام معین شده

ولی در اینجا یک روایت داریم و از آن روایت استفاده می شود که زمان امیر المؤمنان این مسئله معین شده است، این روایت را باید توجیه کرد.

توضیح

توضیح اینکه ولید ابن عتبه

- همان شخصی که آیه «إن جائکم فاسق بنبأ فتبیّنوا» در باره او نازل شد- در زمان خلافت عثمان والی و حاکم کوفه بود، روزی نماز صبح را در حال مستی خواند و در محراب مسجد قی و استفراغ کرد و نماز صبح را به جای دو رکعت، چهار رکعت خواند، وقتی به او اعتراض شد که نماز را چهار رکعت خواندی، در پاسخ گفت اگر مایل هستید بیشتر بخوانم، بالأخره عبد الله بن مسعود و دیگران نامه ای را تهیه کردند و برای عثمان فرستادند که این حاکم شما، گرفتار یک چنین چیز هایی است، هر چند عثمان نمی خواست او را به این زودی عزل کند، چون از بستگان خلیفه بود، ولی فشار اصحاب و عموم مردم باعث شد که او را از استانداری کوفه عزل و به مدینه بخواهد، حال باید در مدینه برای این آدم حد جاری کنند، کسی جرأت نداشت که این آدم را حد بزنند، زیرا از قوم و خویش خلیفه بود و در آینده برای او مشکلی درست می کرد، تنها کسی که توانست در اینجا بدون در نظر گرفتن این مسائل او را حد بزند، امیر المؤمنان بود، در روایت است که حضرت او را با یک شلاق و ترکه ای که دو شاخه داشت زد، از حضرت پرسیدند، حضرت فرمود دو شاخه جانشین هشتاد تا می شود.

عن زراره، قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول:

« إنّ وليد بن عقبه حين شهد عليه بشرب الخمر، قال عثمان لعليّ عليه السلام إقض بينه و بين هؤلاء الذين زعموا أنّه شرب الخمر، فأمر على عليه السلام فجلد بسوط له شعبتان أربعين جلده» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۵ من أبواب حدّ المسكر، الحديث۲.

از این روایت استفاده کرده اند که هشتاد تا نیست، چهل تاست، امیر المؤمنان چهل تا زده است، جوابش این است که مصلحت ایجاب می کرد که چهل تا بزند، اما شلاق دو شاخه ای را انتخاب کرد که جانشین هشتاد تا باشد.

البته این کار هر کس نیست، یعنی ما نمی توانیم آدم شارب الخمر را با یک شلاق دو شاخه چهل تا بزنیم. این کار امیر المؤمنان (علیه السلام) است.قهراً این مقام ولایت است که مصلحت ایجاب کرده است تا این کار را بکند.

نعم إنّما يقوم به الإمام لمصلحه لازمه.

باز از زراره روایت شده است که عببد الله بن عمر شراب خورد و قرار شد که بر او تازیانه بزنند، کسی جرأت نمی کرد که او را شلاق بزند، حضرت علیه السلام آن را عهده دار شد و او را با شلاق «نسعه» زد، نسعه آن طناب زخیم را می گویند که بار را با او می بندند که اگر یکی را بر بدن انسانی بزنند خیلی اثر دارد

و روى أيضاً عن زراره قال:« سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول:« أقيم عبيد الله بن عمر و قد شرب الخمر فأمر به عمر أن يضرب، فلم يتقدّم عليه أحد حتّى قام على عليه السلام بنسعه مثنيه لها طرفان، فضربه بها أربعين» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳ من أبواب حدّ المسكر، الحديث۲. «مثنيه» به ضم ميم و سكون«ث» دو شاخه یا به هم بافته شده، یعنی دو لا، -

ما از این استفاده می کنیم که دلالت نداردکه علی علیه السلام آن را معین کرده باشد، بلکه پیغمبر اکرم در زمان خودش معین کرده و در این موارد از ولایت خود استفاده می کند و با دو شاخه چهل تا می زند که جانشین هشتاد تا باشد. البته این کار هر کس نیست، بلکه یک ولایت عالیه می خواهد که مصلحت مسلمین را اجرا کند،«مثنیه» به ضم میم و سکون«ث» دو شاخه یا به هم بافته شده را می گویند، یعنی دو لا، -.

در زمان حکومت عمر خطاب یکی از اصحاب سر شناس و معروف بنام عثمان بن قدامه بن مظعون، شراب خورد، او را گرفتند و نزد خلیفه آوردند، خیلیفه از او سوال کرد که شراب خوردی؟

در جواب گفت به امر قرآن خوردم، قرآن در کجا فرموده که شراب حلال است؟ این آیه را خواند:« لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوا وَّآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوا وَّآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوا وَّأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» المائده: ۹۳.

به این آیه تمسک کرد و عمر قانع شد، ولی حضرت علی علیه السلام قانع نشد و فرمود باید هشتاد تازیانه به او بزنید، منتها باید دلالت آیه را روشن کنیم، دلالت آیه آینده را نمی گوید، آیه گذشته را می گوید، یعنی کسانی که در گذشته «طعموا»، می گوید شما افراد مومن و مسلمان که در گذشته لب به شراب زدید، اکنون که متقی شدید و ایمان آوردید، این ایمان و تقوای شما گناهان گذشته ی شما را از بین می برد و پاک می کند، آیه روشن است، چون «طعموا» می گوید، و الا اگر قرار است که افراد مومن لب به شراب بزند هر چند به مقدار چشیدن، دیگر آیات خمر لغو می شود، چون انسان که بچشد،چشیدن منتهی می شود به نوشیدن و نوشیدن هم منتهی می شود به این که سیر از شراب بشود.

ص: ۷۳۱

خاطره

«در سال: ۱۳۳۸، یا ۱۳۳۹- تردید مال من است-

پـدری من برای کـاری در قم آمـده بود، مرحوم بروجردی از ایشان دیـدن کرد، قرار شـد که ما هم باز دیـد را پس بـدهیم، ما رفتیم که باز دید پس بدهیم، در آنجا نشسته بودیم، یک مرتبه دیدیم که حاج احمد (خادم آقای بروجردی) آمد و گفت پسر عموی آیه الله سید ابوالحسن اصـفهانی (ایشان پزشک روانی بود) با یک دانشـمند سوئـدی (که دبیر کل مبارزه با مواد الکلی است) آمـده انـد و اینها امسال کنگره ای در ترکیه (آنکارا) دارند و می خواهد نظر اسـلام را در باره مواد الکلی بفهمد، اجازه می دهید که بیایند؟

آقا فرمود: تشـریف بیاورند، بنده و پدرم نشسـته بودیم، اتفاقاً مرحوم علامه طباطبائی هم با آقای قاضـی آنجا آمده بودند، اینها وارد شدنـد، مـا همگی روی زمین نشسـته بودیم، مغربی هـا و غربی هـا محال است روی زمین بنشـینند، یعنی نمی تواننـد، این سوئدی هم هر طرف نگاه که شاید صـندلی باشد که روی آن بنشیند، دید خبری از صندلی نیست، او هم نشست، منتها نه مثل ما، بلکه متجافیاً نشـست، چند تا سوال کرد، که یکی از آنها این بود که چرا اسـلام خمر را حرام کرده، من یک مرتبه در ذهنم رسـید که خـدای نکرده آقای بروجردی شـروع کنـد مضـرّات بهداشتی خمر را بگوید، چون خود سوئدی اسـتاد این فن است، ولی ایشـان (آیه الله برجردی) یـک نکته ای را گفت که برای من خیلی اعجـاب آور بود، گفت امتیـاز انسان با حیوان در عقل است و الکـل دشـمن عقـل است، این جمله خیلی طرف را گرفت، یعنی من وقتی به قیافه او(سوئـدی) نگاه کردم، دیـدم خیلی گرفت، سوال های کرد، بعـد این نکته را سوال کرد که به درس ما مربوط است، گفت موقعی عقل را زایل می کنـد که انسان زیاد بخورد.

ص: ۷۳۲

ایشان در جواب فرمود: انسان زیاده خواه و زیاده طلب است، فلذا اگر امروز یک قاشق را بخورد، فردا یک قاشق او، دو قاشق می شود. کم کم یک بطری را سر می کشد، همه اینها را او ضبط می کرد، بعد گفت: شما ممکن است یک بیانیه بنویسید که ما در کنگره خود در آنکارا بخوانیم، آقا یک نگاهی به مجلس کرد و دید که آقای طباطبائی در آنجا نشسته است، گفت سید محمد حسین طباطبائی تبریزی از علمای اسلام است، تفسیری دارند، ایشان می توانند از طرف من چیزی بنویسند و بفرستند، علامه طباطبائی هم واقعاً نوشتند و فرستادند تهران و ترجمه به انگلیسی کرد و در آن کنگره خوانده شد.»

نکته ی ما همین است که اگر اسلام طعم(چشیدن) را اجازه بدهد، طعم یعنی چشیدن، فردا چشیدن منقلب می شود به نوشیدن، نوشیدن هم منقلب می شود به نوشیدن ها، این آیه ربطی به گذشته دارد، نه به آینده.

« لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوا وَّآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوا وَّآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوا وَّأَحْسَنُوا وَاللَّـهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» المائده: ۹۳.

وقد برّر تجویز کرد و نیکو شمرد- قدامه بن مظعون شربه الخمر بهذه الآیه، قال الشیخ المفید: روت العامه و الخاصه أنّ قدامه بن مظعون شرب الخمر فأراد عمر أن یحدّه، فقال: لا یجب علی الحد إن الله یقول: « لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوا وَّآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوا وَّآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوا وَّأَحْسَنُوا وَاللَّـهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ».

فدرأ عنه عمر الحدّ، فبلغ ذلک أمیر المؤمنین(ع) فمشی إلی عمر فقال: لیس قدامه من أهل هذه الآیه و لا من سلک سبیله فی ارتکاب ما حرم الله، الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» لا یستحلّون حراماً، فاردد قدامه فاستتبه مما قال قدامه را بر گردان و بگو از گفته ی خود توبه کند- فإن تاب فأقم علیه الحد، و إن لم یتب فاقتله فقد خرج من المله، فاستیقظ عمر لذلک و عرف قدامه الخبر، فأظهر التوبه و الإقلاع فدرأ عنه القتل و لم یدر کیف یحدّه، فقال لعلی(ع): أشر علی، فقال: حدّه ثمانین حلده إن شارب الخمر إذا شربها سکر و إذا سکر هذی، و إذا هذی افتری، فجلده عمر ثمانین جلده».

الوسائل: ۱۸ف الباب ۲ من أبواب حد المسكر، الحديث ۱.

و الظاهر أنّ الآيه ناظره إلی المؤمنين الذين آمنوا بالله و رسوله و عملوا الضالحات لكن طعموا فی الأزمنه السابقه شيئا من الخمر و الشاهد علی ذلک مجیء العل بصيغه الماضی أی «طعموا » ولم يقل ((فيما يطعمون)) ويؤيد ذلک أيظاً أن المفسرين ذكروا فی شأن نزول الآيه أن الضحابه قالوا لرسول الله(ص): ما تقول فی إخواننا الذين مضوا و هم يشربون الخمر، و يأكلون الميسر، فانزل الله هذه الآيه. مجمع البيان: ۲/۲۴۰.

حکم نبیذ

ما اتفاق نظر داریم که نبیذ حرام است، ولی از بعضی روایات استفاده می شود که نبیذ حلال است، این از قبیل مشترک لفظی است، نبیذی که او می گوید، غیر از نبیذی است که در روایات ما آمده است، خدمت حضرت رسید و گفت ما نبیذی داریم که از خرما می گیریم، یعنی خرما را توی آب می ریزیم، این کم کم رنگش از حالت صافی بیرون می آید، حضرت فرمود حرام است، باز این مرد رو به حضرت کرد و گفت:یا بن رسول الله! شما فرمودید: نبیذ حلال است.

حضرت در جواب فرمود: نبیذی در عصر رسول الله حلال بود. این بود که آب مدینه تلخ بود به گونه ای که خوردنش برای مردم زحمت داشت، برای رفع تلخی آن، یک خم و ظرف بزرگی را پر از آب می کردند، آنگاه چند دانه خرما را داخل آن می انداختند تا از تلخی آب کاسته بشود، این نبیذ است. «نبذه، أی طرحه» کأنّه چند دانه خرما را در یک خم و ظرف بزرگ می انداختند، اما نبیذی که شما تعریف می کنید، غیر از این نبیذ است که در عصر رسول خدا بوده، ولی شما می گویید ظرف را مملو از خرما می کنند و آب می ریزند و او حالت صافی خود را از دست می دهد، این خمر است، خمر منتنه، یعنی خمر گندیده، «منتنه» به معنای گندیده است.

الثانی: و قد یظهر من بعض الروایات حلیه النبیذ إذا لم یسکر کما إذا کان قلیلًا، نظیر:

الف: روی أبو الصباح الکنانی عن أبی عبد الله(علیه السلام) فی حدیث قلت:« أرأیت إن أخذ شارب النبیذ و لم یسکر، أیجلد؟ قال: لا.» الوسائل: ۱۸، الباب ۴ من أبواب حد المسکر، الحدیث ۴.

ب. روی الحلبی قال:« سألت أبا عبد الله(علیه السلام) قلت: أرأیت إن أخذ شارب النبیذ و لم یسکر أیجلد ثمانین؟ قال: لا ، و کل مسکر حرام» الوسائل: ۱۸، الباب ۴ من أبواب حد المسکر، الحدیث ۵.

مرحوم شیخ این روایت را حمل بر تقیه کرده، ولی ما حمل بر تقیه نمی کنیم، بلکه حمل بر آن نبیذی می کنیم که رسول گرامی اجازه داده و برای از بین بردن تلخی آب به کار می رفته است

و قد حملها الشیخ علی التقیه، و الظاهر أنّه محمول علی النبیذ الذی لم یبلغ حدّ الإسکار، بشهاده روایه سماعه بن مهران عن الکلبی النسابه أنه سأل أبا عبد الله(علیه السلام) عن النبیذ؟ فقال: حلال ، فقال: إنّا ننبذه فنطرح فیه العکر- عکر، خلاف صاف است، آلوده - و ما سوی ذلک، فقال: شه، شه، تلک الخمر المنتنه ، قلت: جعلت فداک فأیّ نبیذ تعنی؟ فقال: إنّ أهل المدینه شکوا إلی رسول الله(صلّی الله علیه و آله) تغیر الماء، و فساد طبائعهم فأمر هم أن ینبذوا، فکان الرجل یأمر خادمه أن ینبذ له فیعمد إلی کفّ من تمر فیقذف به فی الشن- شن، ظرف بزرگ- فمنه شربه، و منه طهوره، فقلت: و کم کان عدد التمر الذی فی الکفّ؟ فقال: ما حمل الکفّ، فقلت: واحده أو اثنین؟ فقال: ربما کانت واحده، و ربما کانت اثنتین ، فقلت: و کم کان یسع الشن ماء؟ - این ظرف چه قدر آب می گیرد؟- فقال: ما بین الأربعین إلی الثمانین رطل، إلی مافوق إلک، فقلت: بأیّ الأرطال؟ فقال: أرطال مکیال العراق ».

الوسائل: ۱۸، الباب ۲ من أبواب حد المسكر، الحدیث ۲.

مکیال عراق، دو برابر مکیال مکه است،«مدینه» دو ثلث است، فلذا رطل عراق بزرگتر از همه است.

لا فرق بین المسلم و الکافر فی حدّ المسکر

از احکامی که عملاً- مسلم و غیر مسلم در آن یکسان است حد مسکر است، البته از نظر ما، «الکفّار محکومون بالفروع کما أنّهم محکومون بالأصول»، اگر ذمی در خانه شراب بخورد، به او حد می زنند، اما اگر شرائط ذمه را بهم بزند و در بیرون شراب بخورد و مستی کند، مسلماً حکم مسلم را دارد

ثمّ إنّ الکافر و المسلم فی ذلک سواء، فإن تظاهر به حدّ و إن استتر لم یحدّ و یدل علیه

۱. موثقه أبی بصیر عن أحد هما(علیهما السلام) قال:

« کان علی (علیه السلام) یضرب فی الخمر و النبیذ ثمانین، الحرّ و العبد و الیهود و النصرانی، قلت: و ما شأن الیهودی و النصرانی؟ قال: لیس لهما أن یظهروا شربه، یکون ذلک فی بیوتهم» الوسائل: ج ۱۸، من أبواب حدّ المسکر، الحدیث۱ و ۳.

و روی محمد بن أبی قیس عن أبی جعفر علیهم السلام مثله.

کیفیت شلاق در حد خمر و نبیذ

و أمّا کیفیه الضرب فی الموردین (خمر و نبیذ)، فقد قال المحقق: و یضرب شارب الخمر فقد قال المحقق : «و یضرب الشارب عریاناً علی ظهره و کتفه، و یتّقی وجهه و فرجه، و لا یقام علیه الحد حتی یفیق» آنگاه صبر می کنند، تا هوشیار بشود، تا اینکه اذیت را احساس و درک کند

و يدل صحيحه أبی بصير فی حديث قال: سألته عن السكران و الزانی؟ قال: «يجلدان بالسياط ، مجردين بين الكتفين . و أما الحدّ فی القذف فيجلد على ثيابه ضرباً بين الضربين» .

و أما عدم إقامه الحد عليه حتى يفيق فلأجل تحصيل الغايه من ايجاب الحد حتى يشعر بالأذى و ينزجر عن التكرار، و أما المرأه فتحد جالسه مربوطه عليها ثيابها، مثل ما مر فی حدّ الزنا.

إذا حدّ الشارب مرتين

اين مسئله را مكرر خوانديم، يعنی در زنا، لواط، قذف و مساحقه خوانديم، و آن اينكه اگر كسی چند بار مرتكب گناه كبيره بشود و در هر بار هم حد بر او جاری گردد «أصحاب لكبائر إذا أقيم عليهم الحدّ يقتلون» مرحوم محقق تا كنون اهل احتياط بود و می گفت در مرتبه چهارم كشته می شود، ولی در اينجا می گويد در مرتبه سوم كشته می شود و اتفاقاً روايت هم سه بار را می گويند

قد تقدمت هذه المسأله فی غير واحد من المواضع ، كالزنا و القذف و السحق ، و أنّه إذا تكرر منه الفعل مع تخلل الحد، فهل يقتل فی الثالثه أو الرابعه؟

و قد اختار المحقق فی المسائل السابقه أنّه يقتل فی الرابعه ، و لكنه فی هذه المسأله اختار العكس و قال:

« و إذا حدّ مرتين ، قتل فی الثالثه» ، قال وهو المروی و قال فی الخلاف:« يقتل فی الرابعه .

و وجه قتله فی الثالثه أن الروايات بذلك كثيره ربما تناهز العشر، و قد عقد صاحب الوسائل بابا بهذاالعنوان: إنّ شارب الخمر و النبيذ و نحوهما يقتل فی الثالثه بعد جلده مرتين، و لنذكر شيئا مما يدل عليه:

روی سلیمان ابن خالد عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال:

« قال رسول الله (صلّی الله علیه و آله) من شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد فاجلدوه فإن عاد الثالثه فاقتلوه» ، و روی ذلک عن أبی جعفر .

و یؤید ذلک ما هو المعروف عن أبی الحسن موسی الکاظم قال:« أصحاب الکبائر کلها إذا أقیمت علیهم الحدود مرتین قتلوا فی الثالثه».

و علی کل تقدیر فلو شرب أکثر من مرّه و لم یتخلل حد بینهما کفی حد واحد بلا فرق بین اختلاف جنس المشروب و اتحاده. و وجهه البرائه من حدّ واحد».

تمّ الکلام فی کیفیه الحدّ.

احکام مسکر کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: احکام مسکر

در مسئله ی مسکر مباحثی داشتیم، دو مبحث آن را مورد تجزیه و تحلیل قرار دادیم، اینک می خواهیم مبحث سوم را مورد بررسی قرار بدهیم، مبحث سوم در باره احکام مسکر است که آن را در ضمن چهار مسئله بیان می کند:

مسئله اول

اگر انسانی را ببنند که شراب را قی می کند،هر چند شربش را ندیده اند، اما دیده اند که شراب را قی و استفراغ کرد، آیا ثابت می شود که این آدم شراب خورده و باید حد بخورد یا نه؟

این مسئله در زمان عمر بن خطاب رخ داد، مردم دیدند که قدامه بن مظعون شراب را قی کرد، عده ای پیش عمر بن خطاب آمدند و گفتند ما دیدیم که قدامه بن مظعون شراب را قی کرد، در اینجا خلیفه گیر کرد که آیا حد ثابت می شود یا نه؟ بعضی ها گفتند که نباید حد بزنید، زیرا ما ندیدیم که او را شراب را نوشیده است، بلکه فقط قی کردن و استفراغش را دیدیم، فلذا برای حل این مشکل خدمت حضرت علی علیه السلام آمدند، حضرت در جواب آنان، یک جمله ی بسیار زیبائی را بیان کردند و فرمودند این آدم چه چیز را قی کرد؟ حتماً آن چیزی را که خورده بود قی کرده است، یعنی در شکم این آدم شراب را که وارد نکرده اند، «قاء ما شرب» آن چه را که نوشیده بود قی کرده است.

ص: ۷۳۸

بنابراین، قی کردن دلیل بر نوشیدن است و باید حد بخورد، تا اینجا حدیث است.

اشکال

تا اینجا حدیث بود، ولی در اینجا یک اشکال یا یک سوالی بر حدیث است و آن اینکه بالأخره آنها نوشیدنش را که ندیده اند، بلکه (دوتا عادل) قی کردنش را دیده اند، «قاء ما شرب» احتمال دارد که به زور داده باشند، این دلیل بر حد نمی شود، چون ممکن است نوشیدنش از روی اکراه باشد.

بنابراین، هر چند فرمایش حضرت بسیار خوب و صحیح است که:« إنّما قاء ما شرب» ولی آنچه را که نوشیده قی کرده، ولی از کجا معلوم که نوشیدنش از روی اختیار بوده باشد، شاید از روی اکراه بوده باشد.

جواب

جواب این اشکال خیلی واضح است، چون اگر از روی اکراه بود خود قدامه می گفت بر اینکه مرا اکراه کرده اند. از اینکه نمی گوید مرا اکراه کرده اند، معلوم می شود که از روی اختیار نوشیده است.

بله! اگر انسانی را دیدیم که شراب را قی کرد و او را گرفتیم و در محکمه آوردیم، گفت جناب قاضی درست است که من شراب را قی کردم، اما خوردنم اختیاری نبوده بلکه اجباری بوده است، «الحدود تدرأ بالشبهات»، اینجا محل شبهه است و ما از آن صرف نظر می کنیم.

بنابراین،اگر ادعای اکراه کرد، از او قبول می کنیم، اما اگر ادعای اکراه نکرد، حد می خورد.

روایت حسین بن زید

ما رواه الحسین بن زید عن أبی عبد الله عن أبیه (علیهما السلام) قال :« أتی عمر بن الخطاب بقدامه بن مظعون و قد شرب الخمر ، فشهد علیه رجلان : أحدهما خصی و هو عمرو التمیمی، و الآخر المعلّی بن الجارود فشهد أحدهما أنّه رآه شرب، و شهد الآخر أنّه رآه یقی ء الخمر ، فأرسل عمر إلی ناس من أصحاب رسول الله فیهم أمیر المؤمنین فقال لأمیر المؤمنین : ما تقول یا أبا الحسن؟ فإنّک الذی قال له رسول الله :أنت أعلم هذه الأمه و أقضاها بالحق ، فإنّ هذین قد اختلفا فی شهادتهما؟ قال:«ما اختلفا فی شهادتهما و ما قاءها حتی شربها... الحدیث». حضرت فرمود اینها در شهادت شان اختلاف ندارند، زیرا آن کس که می گوید قی کرده، معلوم می شود قبلاً نوشیده که قی کرده، چون قی کردن ملازم با نوشیدن است، آن که می گوید نوشیده، دیده که نوشیده، پس هردو بر نوشیدن شهادت داده اند. با شهادت این دوتا،کلام حضرت ثابت شد، «قاء ما شرب»

اگر کسی اشکال کند که ممکن است از روی اضطرار باشد؟

در جواب گفتیم که اگر از روی اضطرار می بود، خود قدامه بن مظعون می گفت که اکراه بر شرب آن شدم.

نعم لو ادّعی أنّه کان مکرهاً یسمع منه لضابطه درأ الحدّ بالشبهه.

مسئله دوم

من شرب الخمر مستحلّاً، ففیه قولان:

۱: أستتیب فإن تاب أقیم علیه الحدّ، و إن امتنع قتل.

۲: أنّ حرمه الخمر من الضروریات فإنکارها إنکار أحد لأحد الأصول الثلاثه فیکون حکمه حکم المرتد فیقتل بلا استتابه. و هو خیره المحقق.

دیدگاه فاضل اصفهانی

و الفاضل الاصفهانی حیث قال: ولو شرب الخمر مستحلاً فهو مرتد إذا علم أن حرمتها من ضروریات الدّین ، فإن کان ارتداده عن فطره قتل، و لم یستتب ، و إلّا استتیب فإن تاب حدّ.

یعنی فاضل اصفهانی هم همان قول محقق را انتخاب کرده است.

کسی خمر را می نوشد و می گوید حلال است، در اینجا دو قول است: یک قول، قول محقق است، ایشان می فرماید:« لو شرب مستحلّاً»، این آدم مرتد است، چرا؟ لأنّ الحرمه الخمر من ضروریات الإسلام، و اگر کسی منکر ضروری دین بشود، اگر ملازم با نفی رسالت و نفی توحید و نفی معاد باشد، این آدم مرتد است، همان گونه که نماز یکی از ضروریات اسلام است، حرمت خمر هم از ضروریات اسلام می باشد، یعنی در جاهای دیگر، اسلام با همین شناخته می شود، محمدا نا، یعنی شراب را نمی خورد، اصلاً کلمه ی محمدانا، که انگلیسی ها تلفظ می کنند، همراه است با حرمت شرب خمر، می گویند این محمداناست، یعنی شراب نمی خورد، این آدم که می گوید حلال است.

در هر حال اگر انسانی مستحلاً بخورد، مسلماً مرتد است، اگر مرتد شد، در مرتد باید فرق بگذاریم بین فطری و ملی، اگر فطری شد، یقتل، اگر ملی شد، یستتاب إلی ثلاثه أیام، اگر توبه کرد که چه بهتر، اگر نکرد، کشته می شود، این فتوای محقق است.

قول دوم، قول معروف است، یعنی «من شرب الخمراً مستحلّاً»،این آدم را امر می کنند به توبه(یستتاب) اگر توبه کرد،که چه بهتر و اگر توبه نکرد، اگر قول دومی باشد، لا ـ فرق بین الفطریّ و الملی، در اولی بین فطری و ملی فرق می گذاریم،«فطری» یقتل بلا استتابه، ملی یستتاب،و الا یقتل، قول دوم این است که این آدم یستتاب، اگر توبه کرد که چه بهتر، و اگر توبه نکرد یقتل،

قول دوم این است که این آدم یستتاب، اگر توبه کرد، که چه بهتر و اگر توبه نکرد، یقتل بعد ما إمتنع من الإستتابه، و این قول معروف است بین اصحاب.

۱. استتیب فإن تاب أقیم علیه الحد، و إن امتنع قتل.

۲.أن حرمه الخمر من الضروریات فإنکارها إنکار لأحد الاصول الثاثه فیکون حکمه حکم المرتد فیقتل بلا استتابه.

و اختر القول الأول جماعه منهم الشیخ المفید ،قال: فمن شرب الخمر ممن هو علی ظاهر المله مستحلا لشربها خرج عن مله الإسلام و حل دمه بذلک إلا أن یتوب قبل قیام الحد علیه ، ویراجع الایمان.

کلام شیخ طوسی در نهایه

و منهم الشیخ حیث قال فی النهایه : فمن شرب الخمر مستحلاً لها حلّ دمه و وجب علی الإمام أن یستتیبه، فإن تاب أقام علیه حد الشراب إن کان شربه و إن لم یتب قتله.

ص: ۷۴۱

کلام ابن حمزه کتاب الوسیله

و منهم ابن حمزه قال:فإن شـربه مستحلاً لم یرتد و عزّر علی استحلاله و حدّ لشربه بعد استتابه الحاکم إیاه و إن لم یتب کان فی حکم المرتد.

باید دانست که مشـهور قول دوم است نه قول اول، یعنی از او طلب توبه می شود(یستتاب) در این جهت بین ملی و فطری فرقی نیست، اگر توبه کرد، حد شرب خمر را به او می زنند و اگر توبه نکرد، کشته می شود.

برخلاف قـول اول، یعنی در قـول اول اسـتتابه نیسـت، بلکـه اگر فطری باشـد کشـته می شـود، امـا ملی باشـد، طلـب تـوبه می شود(یستتاب).

حاشیه استاد سبحانی

من در اینجـا یک حاشـیه دارم و می گویم این آدم که یسـتتاب، این در باره کسـی است که قریب العهـد بالإسـلام باشـد، مثل همان قـدامه بن مظعون، این قریب العهد بالإسـلام است، زیرا تازه اسـلام وپیغمبر آمده بود و حضـرت تازه احکام را بیان کرده بود، و چهار تا آیه هم در باره شرب خمر نازل شده بود، شاید این آدم از آخرین آیه خبر نداشته است، آخرین آیه عبارت بود از :« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»المائده: ۹۰،

در بـاره این آدم یسـمع و یقبـل، امـا یک آدمی که الآن در قم، تهران، نجف و در عواصم اسـلامیه زنـد گی می کنـد، این آدم «شـرب الخمر مستیحلاً»، در این صورت قول محقق پیش ما اقوی است، و جناب قدامه را که نکشـتند، چون از روی شـبهه بوده است، زیرا ایشان به آیه قرآن تمسک می کرد و می گفت قرآن می گوید: «فیما طعموا».

ص: ۷۴۲

و ما هم جواب دادیم که طعموا،می گوید لا یطعم.

بنابراین، فرمایش آقایان در صورتی درست است که این آدم، جدید العهد بالإسلام باشد، یعنی کسی که دور از بلاد اسلامی زندگی می کند و تازه مسلمان شده است، حال آمده در بلاد اسلام و روی همان عادت قبلی شرب خمر کرد، می شود این آدم را معذور شمرد، اما آدمی که در متن اسلام بزرگ شده است، به نظر ما قول محقق اقوی است.

ما تا کنون دو مسئله را خواندیم:

الف: لو شهدوا علی أنّه قاء الخمر، گفتیم اگر نگوید من از روی اکراه شرب کردم، حد بر او جاری می شود(یحدّ).

ب: لو شرب الخمر مستحلّاً، مرحوم محقق فرمود که کشته می شود، دیگران گفتند: از او طلب توبه می شود، اگر توبه کرد که حد شرابخوار را به او می زنند و اگر توبه نکرد کشته می شود.

ولی ما قول محقق را گرفتیم، البته در صورتی که طرف در مهد و عاصمه اسلام باشد، اما اگر در مهد اسلام نباشد، ممکن است قول دوم را بپذیریم. مسئله سوم

من باع الخمر مستحلّاً یستتاب ، فإن تاب و إلا قتل، و إن لم یکن مستحلا عزر . و ما سواه لا یقتل و إن لم یتب، بل یؤدب.

مسئله سوم این است که شخص دکان و مغازه ای را باز کرد و در آن می و شراب می فروشد و می گوید می فروشی حلال است.

بیا می بخور هر قدر بتوانی

به فتوای ملا جلال دوانی

معتقد است که می و شراب حلال است، خودش نمی نوشد، فقط فروشنده است و مستحل.

ص: ۷۴۳

این این آدم چه حکمی دارد؟

دیدگاه محقق در مسئله سوم

اینجا همان محققی که در مسئله اول به طور قطع فرمود که یقتل و منتظر توبه نباشید، ولی در اینجا قول دوم را گرفته و فرموده این آدم یستتاب و إلّا فیقتل. یعنی از او طلب توبه می شود، اگر توبه کرد، حد شرابخوار را به او می زنند و اگر توبه نکرد، کشته می شود.

اشکال بر دیدگاه محقق

ما از محقق سوال می کنیم که چه فرق است بین المسئلتین؟

چه فرق است بین شارب الخمر مستحلّاً و بین بایع الخمر مستحلّاً، در شارب الخمر مستحلّاً فرمودید کشته می شود، اما در بایع الخمر مستحلّاً می گویید از او طلب توبه می شود(یستتاب) و اگر توبه کرد که چه بهتر، و اگر توبه نکرد کشته می شود؟

بیان استاد سبحانی

و الذی أظنّ فرق است بین مسئله ی قبل و این مسئله، مسئله قبلی عبارت بود از: شارب الخمر مستحلّا، همه می دانند که شرب الخمر حرام است، اما اینکه بیع الخمر حرام، این مثل شرب الخمر نیست، چون شرب الخمر را همه می دانند که حرام است، اما مسئله بیع الخمر حرام را همه می دانند، یعنی به روشنی شرب الخمر حرام نیست.

ممکن است در اولی بگوید که من شرب الخمر مستحلّا مرتد است، اما من بایع الخمر مستحلّاً، نمی توانیم به طور قطع بگوییم مرتد است، یعنی این ملامه مانند آن ملازمه نیست، ولذا مرحوم محقق در مسئله اول فوراً می گوید یقتل،ولی در این مسئله می گوید یستتاب، و الا یقتل.

آیا فروشنده فقاع همانند فروشنده خمر است؟

ص: ۷۴۴

من باع الخمر مستحلّاً يستتاب، فإن تاب و إلّا قتل، و إن لم يكن مستحلّاً عزّر، و ما سواه (خمر) لا يقتل و إن لم يتب، بل يؤدّب»

یعنی اگر از «خمر» چیز دیگری مانند فقاع، نبیذ و امثالش را بفروشد کشته نمی شود هر چند توبه هم کند، بلکه تادیب می شود.هر چند مستحل هم باشد، چرا کشته نمی شود؟ چون مسئله اختلافی است، زیرا بسیاری از علما عامه آنها را جایز می دانند، مثل خمر نیست که جامعه اسلامی حرام بدانند، اما فقاع و امثالش را جامعه اسلامی درش اختلاف است هر چند ما می گوییم حرام است.

إنّ المحقق فصّل بین من استحلّ شرب الخمر فاستقوی کونه مرتداً، و أما من باع الخمر مستحلّاً فلم یلحقه بالمرتد، بل اختار قول المفید و الشیخ فی المسأله الثانیه، و لذلک قال: یستتاب، فإن تاب فهو و إلّا قتل، فیقع الکلام فی وجه الفرق بین المسألتین.

فرق شان را بیان کردیم و گفتیم بین مسئله شرب و مسئله بیع فرق است، شرب را هم می دانند که شرب خمر حرام است، اما بیعش به آن روشنی نیست. فقد ذکر الشهید الثانی وجه الفرق:بأنّ بیع الخمر لیس حکمه کشربه، فإن الشرب هو المعلوم تحریمه من دین الإسلام، أما مجرد البیع فلیس تحریمه معلوماً ضروره فقد تقع فی الشبهه من حیث إنّه یسوغ تناوله علی بعض وجوه الضرورات کما سلف، فیعزر فاعله ویستتاب إن فعله مستحلا، فإن تاب قبل منه، و إن أصر علی استحلاله قتل حداً، و کأنِه موضع و فاق، و ما وقفت علی نصٍ یقتضیه.

تفصیل فاضل اصفهانی

ص: ۷۴۵

اما مرحوم فاضل اصفهانی در مسئله ی بیع خمر یک تفصیلی دارند و می گویند گر بایع گفت حلال است و لو در شرع حرام است، ولی من حلال می شمارم، می گوید این مرتد است، معلوم می شود که این آدم منکر پیغمبر و اسلام است، اما اگر نمی گوید در شرع حرام است، ولی می گوید من حلال می شمارم، در اینجا می گوید لا یقتل، فرق می گذارد بین کسی که بایع الخمر است، گاهی می گوید: بله! قال رسول الله لعن الله تبارک و تعالی بایع الخمر و صانعها و شاربها، و حاملها، قبول دارم که پیغمبر دارم که پیغمبر آن را حرام کرده ولی من آن را حلال می دانم، اگر این باشد، این مرتد است و باید کشته بشود.

اما اگر بگوید من حلال می شمارم، کار ندارم که پیغمبر حرام کرده یا نه؟اینجا مرتد نیست.

مسئله چهارم

مسئله چهارم را بارها خواندیم و آن است که: «إذا أقیم الحد علی شارب الخمر»، یک انسانی است که شارب الخمر است و حد بر او اقامه کرده اند، اگر ده بار خورده، حد اقامه نکرده اند، هیچ، اما لو شرب الخمر و أقیم علیه الحد، هشتاد تازیانه، ثم شرب الخمر، فأقیم علیه الحد، ثمّ شرب اختلافی است، بعضی می گویند در بار سوم کشته می شود، بعضی هم می گویند در مرحله چهارم کشته می شود، این یک اختلافی است که همیشه در میان علما است.

مسئله دیگر این است که اگر ثبت بالإقرار عند الحاکم، حاکم می تواند عفو کند، اما گر با بیّنه ثابت شده است، حاکم نمی تواند عفو کند.چون توهین،

به بیّنه است.در این مسئله اختلافی نیست مگر ابن ادریس که مخالف است، ایشان در هردو صورت حاکم حق بخشیدن را ندارد، خواه با اقرار ثابت بشود یا با بیّنه،البت این را به شیخ نسبت می دهند در دوتا کتب، یکی خلاف است و دیگری مبسوط، ولی من پیدا نکرد، اما آنچه که در کتاب نهایه شیخ است، مخالف این نسبتی است که ابن ادریس می دهد، شیخ در کتاب نهایه همان فتوای علما را گفته، یعنی لو ثبت بالبیّنه لیس له عفو، لو ثبت بالإقرار، له العفو، اینکه ابن ادریس نسبت می دهد به جناب شیخ بالکتابین، أعنی الخلاف،

و المبسوط، من نتوانستم پیدا کنم، اما در کتاب نهایه مسئله را دیدم، در کتاب نهایه همان فتوای مشهور را می دهد که بیان شد

ذکر المحقق فی هذه المسأله ما مرّ ذکره فی غیر واحد من الأبواب و حاصله أن شارب الخمر إذا تاب قبل قیام البینه سقط عنه الحد، و إن تاب بعدها لم یسقط، و أما لو ثبت باقراره کان الإمام مخیراً بین الحدّ و العفو.

پس سه حالت پیدا کرد، اگر اصلاً قبل از قیام بیّنه توبه کرده، هیچ، اگر بیّنه قائم شده، عفو نیست، اما اگر اقرا ر بوده، حاکم هم می تواند اجرا حد کند و هم می تواند عفو کند.

و قد مضی دلیل المسأله فی غیر واحد من الموارد، إنّما الکلام فیما إذا ثبت بالإقرار ، فالمشهور أنّ الإمام مخیر بین العفور و الاستیفاء، خلافاً لا بن إدریس الذی أو جب الاستیفاء، حیث قال: فإن کان قد أقرّ عند الحاکم أو الإمام ثم تاب بعد إقراره عند هما، فإنه یقام الحد علیه و لا یجوز إسقاطه لأنّ هذا الحد لا یوجب القتل بل الجلد (یعنی قتل نیست، بلکه تازیانه زد) و قد ثبت فمن أسقطه یحتاج إلی دلیل.

ثم إنّه نسب ذلک إلی الشیخ فی مسائل خلافه و مبسوطه و قال: کلّ حد لا یوجب القتل و أقرّبه من جنی فلا یجوز للإمام العفو عنه و وجب علیه إقامته

بله! اگر قتل باشد، توبه کند بالإقرار، ممکن است، و اما اگر شلاق است، با اقرارش حاکم می تواند عفو کند، کأنّه فرق می گذارند بین اقراری که موجب قتل است مانند زنای محصنه، در آنجا می گویند: لایقتل، اما اگر اقراری که موجب حد است، لا.

و ما اختاره الشیخ فی ذینک الکتابین حسب نقل ابن إدریس یخالف مختاره فی نهایته.

در نهایه عکس است.

و حاصل کلامه(ابن إدریس) أنّ المقام لا یقاس بالرجم إذا تاب بعد الإقرار بالزنا عند الحاکم، فهو مخیر بین العفو و الاستیفاء ، للفرق بین المقامین لانّ عدم العفو هناک یوجب القتل دون المقام، فغایته الحد...

هرگاه کسی حلال بشمارد چیزی را که مسلمانان اجماع بر حرمت آن دارند کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ظهور فسق شهود بعد از اجرای حد، چه حکمی دارد؟

المسأله الثالثه و فیها فروع:

فرع اول

فرع اول این است که قاضی به وسیله دو نفر شاهد بر قتل یک انسانی حکم کرد، یا قصاصاً یا دیه، «ثمّ تبیّن» بر اینکه هردو شاهد فاسق بوده اند، که در حقیقت قضاوت مبنای صحیحی نداشته است، خون بیچاره ای ریخته شده بدون اینکه مبنای صحیحی داشته باشد.

چه کسی باید دیه را بپردازد، قاضی، عاقله یا بیت المال؟

آیا در اینجا می توان قصاص کرد یا نه؟در اینجا نمی شود کسی را قصاص کرد، زیرا عمدی در کار نیست، منتها باید دیه داده شود، دیه را چه کسی بدهد؟

در قتل خطأ دیه را عاقله می دهد و فقط عاقله ضامن است نه دیگران، اما در عمد و شبه العمد عاقله ضامن نیستند، اما در خطاء محض عاقله ضامنند.

ولی در اینجا قاضی اشتباه کرده و قتل خطائی از او سر زده هر چند به عنوان تسبیب، حتماً باید دیه را جناب قاضی از کیسه خود بپردازد.

ص: ۷۴۸

البته این را علی القاعده گفتیم،یعنی این «علی القاعده» است، اما ر وایت بر خلاف این است.

روایت

عن علیّ (علیه السلام):« کلّما خطأ القضاه ففی بیت المال المسلمین» حتی ما در قانون اساسی این مطلب را نوشتیم، یعنی ما این مسئله را در قانون اساسی جمهوری اسلامی هم آوردیم، زیرا خطا هایی برای قاضی رخ می دهد،که بعداً مشکل ساز می شود، آیا قاضی از کیسه خودش بدهد؟ اینکه نیست، چون خطاء است، باید عاقله بدهند، از طرفی در زمان ما (لآن)عاقله ها حاضر به پرداخت دیه نیستند، پس چه باید کرد؟ ناچار آن روایت را آوردیم تا مشکل حل بشود، اگر کسی قانونن اساسی جمهوری اسلامی را مطالعه کند،این مسئله در اینجا آمده، شایان ذکر که اولین بار آقای سلطانی به این حدیث اشاره کرد در حالی که کتاب هم در دستش بود، ما هم فرصت را مغتنم شمردیم و آن را آوردیم. پس «علی القاعده» باید خود قاضی بدهد، اما روایت بر خلاف است و این قتل خطائی است و در قتل خطأئی عاقله ضامنند، ولی طبق این روایت بیت المال ضامن است، نکته اش نیز روشن است، زیرا قتل خطائی در تمام عمر ممکن است یکبار اتفاق بیفتد، از این رو انسان می تواند بگوید که دیه بر گردن عاقله است (الدیه علی العاقله)، ولی قاضی اشتباه و خطایش فراوان است و اگر ما بگوییم که در همه موارد باید عاقله دیه را بپردازند، ممکن است عاقله اعلام کنند که ما با این قاضی هیچ گونه بستگی نداریم.

بنابراین، باید بگوییم که دیه بر بیت المال مسلمین است.

ص: ۷۴۹

لو أقام الحاكم الحدّ بالقتل، فبان فسوق الشاهدين كانت الديه فی بیت المال و لا یضـمنها الحاکم و لا عاقله، و مقتضـی القاعده ضمان عاقلته لأنّه قتل خطأ المحض و لکن السـنّه علی خلافها، روی الصدوق بإسـناده عن الأصـبغ بن نباته، قضـی أمیر المؤمنین علیه السلام:

« أنّ ما أخطأت القضاه فی دم أو قطع فهو علی بیت المسلمین» الوسائل:ج ۱۸، البا ۱۰ من أبواب آداب القاضی، الحدیث۱.

دیدگاه ابو الصلاح در باره دیه

البته در میان فقهای شیعه، ابو الصلاح گفته است که دیه بر مال خود حاکم است.

دیدگاه ابو الصلاح مخالف اجماع است

اینکه بگوییم دیه بر مـال حـاکم است، این خلاـف «مجمع علیه» می باشـد، زیرا در خطـای قاضـی دیه یـا بیت المـال است یا بر عاقله.

البته در جاهای دیگر در قتل خطائی عاقله ضامن هستند نه خود قاتل.

پس حرف ابو الصـلاح خلاـف اجمـاع است، چون مورد مـا از قبیل قتل خطائی است فلـذا دیه را یا بایـد عاقله بدهنـد و یا بیت المال، نه خود حاکم و قاضی.

فرع دوم

لو أنفذ الحاکم إلی حامل لإقامه الحدّ،

به قاضی خبر رسید، فلان زنی که حامله هم است، مردم به خانه اش رفت و آمد می کنند.

البته در زمان خلافت عمر خبر آوردند که فلان زن خانه اش رفت و آمد است، عمر فرستاد دنبال این زن که ببیند خانه اش چه خبر است و چرا این قـدر خـانه اش محـل رفت و آمـد اجـانب و بیگانه ها است، تا به او خبر دادنـد که خلیفه شـما را خواسـته، همانجا وضع حمل کرد، بچه هم یک صـیحه زد و مرد، صیحه زدن علامت و نشانه ی حیات است، یعنی اینکه بچه حیاً و زنده به دنیا آمـده است نه میتاً و مرده، عمر به فکر افتاد که الآن ضامن این بچه و ولـد کیست، من سـبب قتل این بچه شـدم، کسانی که کنار عمر بن خطاب بودند، هر کدام شان یک حرفی زدند، عمر گفت شـما ساکت بنشـینید، بروید سـراغ علی علیه السلام، امیر المؤمنـان آمـد وفرمود این فتوایی که دادی، اگر اجتهـاد کردی؟ اجتهـاد تان مطابق واقع نیست، و اگر به رأی خود گفتی، خطا کردی،« إنّما علیک دیه الصبی»، بایـد دیه صبی را بدهی، روایت همین است، ولی این روایت با قواعد مطابق نیست، چرا؟ «کـلّ ما أخطأت القضاه ففی بیت المال المسـلمین، چه کنیم، از یک طرف این قاعـده را داریم و از طرف دیگر هم این روایت را؟

جنـاب ابن ادریس فرموده این قتـل خطـائی است و بایـد عـاقله بدهنـد یـا بیت المال، ولی امیر المؤمنین فرمود بایـد خود خلیفه بدهد. اما اینکه این روایت درست است یا درست نیست؟ باید رویش بحث کنیم،

و لو أنفـذ الحـاکم إلی حامـل لإقـامه الحدّ فأسـقطت خوفـاً، قـال الشـیخ: دیه الجنین فی بیت المـال و هو قوی لأنّه خطأ، و خطأ الحاکم فی بیت المال، و قیل: یکون علی عاقله الإمام لأنّ دیه القتل الخطأی علی القاقله. شرائع الإسلام: ۴/۱۷۱.

در اینجـا دو قول است، یا بیت المال است یا اینکه چون قتل خطائی است و در قتل خطائی عاقله ضامن هسـتند، پس بایـد عاقله بدهنـد، امـا اینکه عـاقله چه کسانی هسـتند و چه گونه اسـلام جرم را گردن عاقله انـداخته است، مگر اسـلام نفرموده: « وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ»الأنعام: ۱۶۴.

این چگونه با قوانین و قواعد اسلام تطبیق می کند؟

یکی از اشکالاتی که متجدد ها بر حقوق اسلام گرفته اند، مسئله ی عاقله است؟

آیا مسئله عاقله مصداق این شعر نیست که می گوید:

گنه کرد در بلخ آهنگری

به شوشتر زدنـد گردن مسـگری؟ مـا به لطف و عنایت خداونـد، این را در آینـده بحث می کنیم و از آن جواب می دهیم و در آنجا خواهیم گفت که این، از آن قبیل نیست که:

گنه کرد در بلخ آهنگری.

به شوشتر زدند گردن مسگری.

خلاصه اینکه اگر حاکم دنبال یک زن حامل بفرسـتد و او در اثر ترس و خوف سـقط جنین کنـد و بچه اش بمیرد، یکی از دو قول وجود دارد:

الف: چون قتل خطائی است، پس دیه اش بر گردن عاقله است.

ب: دیه بر بر بیت المال است، اما بر خود حاکم نیست.

ولی یک روایت که بر خلاف این دو قول است، یعنی دیه برگردن خود حاکم و قاضی است نه بر گردن دیگران.

أما ما ذکره الشیخ فیدل علیه حدیث الأصبغ، إنّما الکلام فی القول الثانی و هو لابن إدریس حیث قال: و الذی تقتضیه أصول مذهبنا أن دیه الجنین علی عاقله الإمام و الحاکم، لأنّ هذا بعینه قتل الخطأ المحض، و هو أن یکون غیر عامد فی قصده و کذلک هذا، لأنّه (عمر) لم یقصد الجنین بفعل، و لا قصد قتله، و إنّما قصدشیئاً آخر، و هی أمّه، فإذا تقرر ذلک فالدّیه علی عاقلته و الکفّاره فی ماله. السرائر: ۳/۴۸۰.

البته قتل خطائی کفّاره هم دارد، منتها کفّاره بر خود جانی است، أحد القولین است، إمّا علی البیت المال و إمّا علی العاقله.

ولی روایت بر خلاف این است.

روایت

محمّد بن یعقوب،عن أحمد بن محمّد العاصمی، عن علیّ بن الحسین المیثمی- البته سند روایت مشکل دارد- عن علیّ بن أسباط، عن عمّه یعقوب بن سالم، عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال:

«کانت امرأه تؤتی- یعنی مردم در خانه ی او رفت و آمد داشتند- فبلغ ذلک عمر فبعث إلیها فروّعها و أمر أن یجاء بها إلیه، ففزعت المرأه فأخذها الطلق طلق= درد وضع حمل - فذهبت إلی بعض الدور جمع دار- فولدت غلاماً فاستهل الغلام ثمّ مات- استهلّ، اولین صدای کودک را می گویند که متولد می شود- فدخل علیه عمر- من روعه المرأه و من موت الغلام ما شاء الله(ما ساءه) فقال له بعض جلسائه: یا أمیر المؤمنین ما علیک من هذا شیء؟ و قال بعضهم: و ما هذا؟ قال: سلوا أبا الحسن (علیه السلام)، فقال لهم أبو الحسن(علیه السلام): لئن کنتم اجتهدتم، ما أصبتم، و لئن کنتم برأیکم قلتم، لقد أخطأتم، ثمّ قال: علیک دیه الصبی ». الوسائل: ۱۹ف الباب ۲۰ من أبواب موجبات الضمان الحدیث.

این روایت با هردو قول مخالف است، زیرا:

گروهی می گویند:

« علی عاقله الإمام و الحاکم»، چون قتل خطأ است و در قتل خطأ، دیه بر عاقله است.

گروهی می گویند:

علی بیت المال.

چرا دیه بر حاکم و قاضی است؟

ولی حضرت دراینجا فرموده که دیه بر عهده خود حاکم است، وجه اینکه حضرت در اینجا این مسئله را فرموده چیه؟

من فکر می کنم که فتوای حضرت در اینجا عین واقع و مطابق قاعده است، آنجا که عاقله می دهد در خطاء محض است، آنجا که بیت المال می دهد باز در خطأ محض است، ولی ما نحن فیه از قبیل شبه عمد است نه خطأ.

چرا؟ قاضی و حاکمی که زن بادار و حامله را برای دادگاه می خواهد و آنهم حامله ای که متهم است «بأنّه تؤتی»، قهراً لرز می گیرد و برای خودش پیامد های دارد، چیزی نیست که حاکم برایش پیامد درست نشود، این خطأ محص نیست، این شبه العمد است (اگر نگوییم عمد است) ولذا حضرت می فرماید:« علیک بدیه الصبی».

بنابراین، این روایت موافق قاعده است و هر گز با آن دو قاعده مخالف نیست، آن دو قاعده می گفتند یا دیه بر بیت المال است یا علی العاقله، چون خطأ محض است، ولی این «مورد» خطأ محض نیست، چون هر عاقلی می فهمد که زن آبستن ممکن است با یک بلند کردن صدا یا با کوچکترین ایجاد ترس و خوف وضع حمل کند.

بنابراین، این شبه عمد است ولذا ربطی به مسئله ی ما ندارد، مگر اینکه بگوییم روایت سندش ضعیف است.

و قد أجيب عن الإستدلال بالروايه بأنّ السند غير معتبر أوّلاً، و المورد من شبه العمد لا من خطأ فيما حكم به لأنّ إنفاذ الحاكم إلى حامل لإقامه حدّ أو لتحقيق موجبه يا فرستاد که حد بخورد یا فرستاد که تحقیق بشود- يورث الظن بإسقاط الجنين ثانياً،

و الحاكم لم يكن حاكم حقّ كما هو معلوم، و لذلك لم يجعل فی بيت مال المسلمين ثالثاً،

تازه اگر گفته اند فی بیت مال المسلمین، به شرط اینکه حاکم حق باشد نه حاکم باطل. پس این فرع دوم موضوعاً از مسئله ی ما بیرون است.

فرع سوم

هر گاه حاکم و قاضی دستور بدهد که طرف را بیش از حدی که بر گردنش است بزنند، مثلاً حد شرب الخمر هشتاد تازیانه است، ولی حاکم دستور بدهد که او را به جای هشتاد، نود تازیانه بزنند، یعنی ده تازیانه بیش از حد شرب الخمر.

یا مثلاً حد «قیادت» که هفتاد و پنج تازیانه است، قاضی دستور بدهد که او را نود تازیانه بزنند و طبق دستور حاکم، او را نود تازیانه زدند و اتفاقاً منجر به مرگ طرف شد و مرد.

در اینجا دیه ی این آدمی که بخاطر زیادی حد از بین رفته با کیست؟ دیه اش بر گردن خود حاکم و قاضی است.

الفرق الثالث: لو أمر الحاكم بضرب المحدود زياده عن الحد، فمات، فعليه نصف الديه فی ماله، إن لم يعلم الحدّاد، لأنّه شبه العمد، و لو كان سهواً فالنصف على بيت المال.

دیدگاه مرحوم محقق

فتوای مرحوم محقق در اینجا این است که اگر حاکم به کسی(حداد و جلاد) دستور بدهد که به جای هشتاد تازیانه، نود تازیانه به این آدم بزنید، گاهی از اوقات این آدم می داند که مستحق هشتاد است، ولی برای بیشتر ادب کردن می گوید نودتا بزنید، عمدی است، اما گاهی از اوقات این گونه نیست، بلکه در موقع شمردن دچار اشتباه و خطا می شود، یعنی به جای هشتاد تازیانه، نود تازیانه می زند و خیال می کند که همان هشتاد را زده است، یعنی ده تای دیگر را فراموش کرد، گاهی حالت عمد دارد و گاهی حالت خطأ، حالت عمد این است که می داند که این آدم مستحق هشتاد است، ولی خودش ده تای دیگر را اضافه می کند. چرا؟ «لعامل من العوامل»، ولی گاهی اشتباه می کند، یعنی در موقع شمردن اشتباه می کند، نود شلاق را هشتاد فرض می کند، دومی مسلماً خطای محض و طبق قاعده است، قاعده این است: «کل ما أخطأت القضاه ففی بیت مال المسلمین» خونش بر بیت مال مسلمین است، چون خطأ محض است.

یا «شبه العمد» است، شبه العمد این است که:« قصد الفعل و لم یقصد القتل»، این آدم نود شلاق را قصد کرد، اما نظرش این نبود که این آدم کشته بشود، منتها منتهی به قتل شد، «قصد الفعل و لم یقصد القتل»، می خواست با چوب بزند، ولی اتفاقاً به جای حساسش خورد و کشته شد، «من قصد الفعل و لم یقصد القتل» عمد این است که یا آلت قتاله باشد یا قصد قتل را بکند هر چند آلت قتاله نباشد، به این می گویند: قتل عمد، عمد این است که یا قصد قتل را بکند و لو با خودکار می زند به مغزش، آلت قتاله نیست،اما منتهی شد به قتلش (قصد القتل) یا اینکه «لم یقصد القتل و لکن الآله قتاله»با یک چیزی زد که کشنده است، پس عمد این است که یا قصد قتل را بکند و یا آلت قتاله باشد هر چند قصد قتل را هم نداشته باشد، شبه عمد این است که:« قصد الفعل و لم تکن الآله قتاله» اما اتفاقاً قتل رخ داد، به این می گویند:« شبه العمد».

خطای محض این است که هیچ کدام را قصد نکند، مثلاً طرف می خواست آهو را با تیر بزند، اتفاقاً به انسانی اصابت کرد و او را کشت، این قتل خطأ است.

در این مورد، اگر جناب قاضی توجه دارد که این آدم مستحق هشتاد شلاق است، ولی چون از او بدش می آید، به جای هشتاد تازیانه، نود تازیانه می زند اتفاقاً نودتا سبب می شود که این آدم کشته بشود، این شبه العمد است، از این رو نه بیت المال است و نه عاقله.بلکه باید تنصیف بشود، چرا؟ چون مایه ی قتل این دو چیز شد، یکی هشتاد که مستحق بود، دیگری اینکه ده تای دیگر را قاضی اضافه کرد، چون مستند به هردو است فلذا تنصیف می شود، نصفش را قاضی می دهد و نصف دیگر را هم که مستحق است.

ص: ۷۵۵

پس مسئله ما دو صورت پیدا کرد:

الف: درجایی که از روی خطأ باشد، یعنی نود تا را خیال کرد که هشتادتاست، اینجا خطائی محص است، دیه را یا عاقله می دهد یا بیت المال.

ب: شبه العمد است، نودتا را قصد کرده،اما قصد قتل را نداشته است، «و لم تکن الآله قتاله»، ده تا ضربه انسان را نمی کشد، ولی چون ضمیمه ی ما سبق شد فلذا کشت، اینجا باید نصفش را بپردازد

إذا أمر الحاکم غیر المعصوم بضرب المحدود زیاده عن القدر، فمات المحدود بسبب الضرب ، فعلی الحاکم نصف الدیه، لأنّه مات بسببین أحدهما سائغ (و هو ما عیّنه الشرع)، و الآخر مضمون علی الحاکم فی ماله، لأنّه شبیه عمد من حیث قصده للفعل دون القتل، هذا إذا لم یعلم الحدّاد و إلّا کان هو الضامن لأنّه المباشر ، و المباشر أقوی من الآمر فیضمن النصف و لا یقتصّ خلافاً للشهید الثانی حیث اختار القصاص.

چون نظرش این است که همیشه قتل منتسب است به جزء اخیر از علت تامّه، هشتاد شلاق کشنده نبود، آنکه کشنده بود، ده تا بود. البته این مسئله درست نیست، البته ده تا کشنده نیست، هشتاد به ضمیمه ما سبق کشنده است.

قال:هذا إذا لم یعلم الحدّاد فی الحال و إلّا کان متعمداً فیکون علیه القصاص لأنّه باشر الإتلاف.

یلاحظ علیه: بأنّه قصد الفعل و لم یقصد القتل، فیکون شبه عمد، فیکون علیه نصف الدیه ، لأنها تقسم علی فعلین سائغ، و مضمون.

باید دانست که این عمد نمی شود، چون قصد فعل کرده اند نه قصد قتل، یعنی قصد قتل را نکرده اند، فلذااین عمد نمی شود، عمد یکی از دو شرط را دارد:

ص: ۷۵۶

الف: إمّا أن يقصد القتل،

ب: إمّا أن تكون الآله قتاله

يلاحظ عليه

بأنّه قصد الفعل و لم يقصد القتل، فيكون شبه عمد، فيكون عليه نصف الديه ، لأنها تقسم على فعلين سائغ، و مضمون.

بلی اگر سهواً باشد، به این معنا که نود تا را خیال کند که هشتادتاست، اینجا یا بر بیت المال است یا بر عاقله.

نعم ولو كان مازاد به سهوا فالنصف على بيت المال ، مثلا إذا غفل الحاكم عن أنّه حد الشارب ، فتصور أنه حد الزنا، فيكون نصف الديه على بيت المال.

ظهور فسق شهود بعد از اجرای حد، چه حکمی دارد؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ظهور فسق شهود بعد از اجرای حد، چه حکمی دارد؟

المسأله الثالثه و فیها فروع:

فرع اول

فرع اول این است که قاضی به وسیله دو نفر شاهد بر قتل یک انسانی حکم کرد، یا قصاصاً یا دیه، «ثمّ تبیّن» بر اینکه هردو شاهد فاسق بوده اند، که در حقیقت قضاوت مبنای صحیحی نداشته است، خون بیچاره ای ریخته شده بدون اینکه مبنای صحیحی داشته باشد.

چه کسی باید دیه را بپردازد، قاضی، عاقله یا بیت المال؟

آیا در اینجا می توان قصاص کرد یا نه؟در اینجا نمی شود کسی را قصاص کرد، زیرا عمدی در کار نیست، منتها باید دیه داده شود، دیه را چه کسی بدهد؟

در قتل خطأ دیه را عاقله می دهد و فقط عاقله ضامن است نه دیگران، اما در عمد و شبه العمد عاقله ضامن نیستند، اما در خطاء محض عاقله ضامنند.

ص: ۷۵۷

ولی در اینجا قاضی اشتباه کرده و قتل خطائی از او سر زده هر چند به عنوان تسبیب، حتماً باید دیه را جناب قاضی از کیسه

خود بپردازد.

البته این را علی القاعده گفتیم،یعنی این «علی القاعده» است، اما ر وایت بر خلاف این است.

روایت

عن علیّ (علیه السلام):« کلّما خطأ القضاه ففی بیت المال المسلمین» حتی ما در قانون اساسی این مطلب را نوشتیم، یعنی ما این مسئله را در قانون اساسی جمهوری اسلامی هم آوردیم، زیرا خطا هایی برای قاضی رخ می دهد،که بعداً مشکل ساز می شود، آیا قاضی از کیسه خودش بدهد؟ اینکه نیست، چون خطاء است، باید عاقله بدهند، از طرفی در زمان ما (لآن)عاقله ها حاضر به پرداخت دیه نیستند، پس چه باید کرد؟ ناچار آن روایت را آوردیم تا مشکل حل بشود، اگر کسی قانونن اساسی جمهوری اسلامی را مطالعه کند،این مسئله در اینجا آمده، شایان ذکر که اولین بار آقای سلطانی به این حدیث اشاره کرد در حالی که کتاب هم در دستش بود، ما هم فرصت را مغتنم شمردیم و آن را آوردیم. پس «علی القاعده» باید خود قاضی بدهد، اما روایت بر خلاف است و این قتل خطائی است و در قتل خطأئی عاقله ضامنند، ولی طبق این روایت بیت المال ضامن است، نکته اش نیز روشن است، زیرا قتل خطائی در تمام عمر ممکن است یکبار اتفاق بیفتد، از این رو انسان می تواند بگوید که دیه بر گردن عاقله است (الدیه علی العاقله)، ولی قاضی اشتباه و خطایش فراوان است و اگر ما بگوییم که در همه موارد باید عاقله دیه را بپردازند، ممکن است عاقله اعلام کنند که ما با این قاضی هیچ گونه بستگی نداریم.

ص: ۷۵۸

بنابراین، باید بگوییم که دیه بر بیت المال مسلمین است.

لو أقام الحاكم الحدّ بالقتل، فبان فسوق الشاهدین كانت الدیه فی بیت المال و لا یضمنها الحاكم و لا عاقله، و مقتضی القاعده ضمان عاقلته لأنّه قتل خطأ المحض و لكن السنّه علی خلافها، روی الصدوق بإسناده عن الأصبغ بن نباته، قضی أمیر المؤمنین علیه السلام:

« أنّ ما أخطأت القضاه فی دم أو قطع فهو علی بیت المسلمین» الوسائل:ج ۱۸، البا ۱۰ من أبواب آداب القاضی، الحدیث۱.

دیدگاه ابو الصلاح در باره دیه

البته در میان فقهای شیعه، ابو الصلاح گفته است كه دیه بر مال خود حاكم است.

دیدگاه ابو الصلاح مخالف اجماع است

اینكه بگوییم دیه بر مال حاكم است، این خلاف «مجمع علیه» می باشد، زیرا در خطای قاضی دیه یا بیت المال است یا بر عاقله.

البته در جاهای دیگر در قتل خطائی عاقله ضامن هستند نه خود قاتل.

پس حرف ابو الصلاح خلاف اجماع است، چون مورد ما از قبیل قتل خطائی است فلذا دیه را یا باید عاقله بدهند و یا بیت المال، نه خود حاكم و قاضی.

فرع دوم

لو أنفذ الحاكم إلی حامل لإقامه الحدّ،

به قاضی خبر رسید، فلان زنی كه حامله هم است، مردم به خانه اش رفت و آمد می كنند.

البته در زمان خلافت عمر خبر آوردند كه فلان زن خانه اش رفت و آمد است، عمر فرستاد دنبال این زن كه ببیند خانه اش چه خبر است و چرا این قدر خانه اش محل رفت و آمد اجانب و بیگانه ها است، تا به او خبر دادند كه خلیفه شما را خواسته، همانجا وضع حمل كرد، بچه هم یك صیحه زد و مرد، صیحه زدن علامت و نشانه ی حیات است، یعنی اینكه بچه حیاً و زنده به دنیا آمده است نه میتاً و مرده، عمر به فكر افتاد كه الآن ضامن این بچه و ولد كیست، من سبب قتل این بچه شدم، كسانی كه كنار عمر بن خطاب بودند، هر كدام شان یك حرفی زدند، عمر گفت شما ساكت بنشینید، بروید سراغ علی علیه السلام، امیر المؤمنان آمد وفرمود این فتوایی كه دادی، اگر اجتهاد كردی؟ اجتهاد تان مطابق واقع نیست، و اگر به رأی خود گفتی، خطا كردی،« إنّما علیك دیه الصبی»، باید دیه صبی را بدهی، روایت همین است، ولی این روایت با قواعد مطابق نیست، چرا؟ «كلّ ما أخطأت القضاه ففی بیت المال المسلمین، چه كنیم، از یك طرف این قاعده را داریم و از طرف دیگر هم این روایت

را؟

ص: ۷۵۹

جناب ابن ادریس فرموده این قتل خطائی است و باید عاقله بدهند یا بیت المال، ولی امیر المؤمنین فرمود باید خود خلیفه بدهد. اما اینکه این روایت درست است یا درست نیست؟ باید رویش بحث کنیم،

و لو أنفذ الحاکم إلی حامل لإقامه الحدّ فأسقطت خوفاً، قال الشیخ: دیه الجنین فی بیت المال و هو قوی لأنّه خطأ، و خطأ الحاکم فی بیت المال، و قیل: یکون علی عاقله الإمام لأنّ دیه القتل الخطأی علی القاقله. شرائع الإسلام: ۴/۱۷۱.

در اینجا دو قول است، یا بیت المال است یا اینکه چون قتل خطائی است و در قتل خطائی عاقله ضامن هستند، پس باید عاقله بدهند، اما اینکه عاقله چه کسانی هستند و چه گونه اسلام جرم را گردن عاقله انداخته است، مگر اسلام نفرموده: « وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ»الأنعام: ۱۶۴.

این چگونه با قوانین و قواعد اسلام تطبیق می کند؟

یکی از اشکالاتی که متجدد ها بر حقوق اسلام گرفته اند، مسئله ی عاقله است؟

آیا مسئله عاقله مصداق این شعر نیست که می گوید:

گنه کرد در بلخ آهنگری

به شوشتر زدند گردن مسگری؟ ما به لطف و عنایت خداوند، این را در آینده بحث می کنیم و از آن جواب می دهیم و در آنجا خواهیم گفت که این، از آن قبیل نیست که:

گنه کرد در بلخ آهنگری.

به شوشتر زدند گردن مسگری.

خلاصه اینکه اگر حاکم دنبال یک زن حامل بفرستد و او در اثر ترس و خوف سقط جنین کند و بچه اش بمیرد، یکی از دو قول وجود دارد:

ص: ۷۶۰

الف: چون قتل خطائی است، پس دیه اش بر گردن عاقله است.

ب: دیه بر بر بیت المال است، اما بر خود حاکم نیست.

ولی یک روایت که بر خلاف این دو قول است، یعنی دیه برگردن خود حاکم و قاضی است نه بر گردن دیگران.

أما ما ذکره الشیخ فیدل علیه حدیث الأصبغ، إنّما الکلام فی القول الثانی و هو لابن إدریس حیث قال: و الذی تقتضیه أصول مذهبنا أن دیه الجنین علی عاقله الإمام و الحاکم، لأنّ هذا بعینه قتل الخطأ المحض، و هو أن یکون غیر عامد فی قصده و کذلک هذا، لأنّه (عمر) لم یقصد الجنین بفعل، و لا قصد قتله، و إنّما قصدشیئاً آخر، و هی أمّه، فإذا تقرر ذلک فالدّیه علی عاقلته و الکفّاره فی ماله. السرائر: ۳/۴۸۰.

البته قتل خطائی کفّاره هم دارد، منتها کفّاره بر خود جانی است، أحد القولین است، إمّا علی البیت المال و إمّا علی العاقله.

ولی روایت بر خلاف این است.

روایت

محمّد بن یعقوب،عن أحمد بن محمّد العاصمی، عن علیّ بن الحسین المیثمی- البته سند روایت مشکل دارد- عن علیّ بن أسباط، عن عمّه یعقوب بن سالم، عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال:

«کانت امرأه تؤتی- یعنی مردم در خانه ی او رفت و آمد داشتند- فبلغ ذلک عمر فبعث إلیها فروّعها و أمر أن یجاء بها إلیه، ففزعت المرأه فأخذها الطلق طلق= درد وضع حمل - فذهبت إلی بعض الدور جمع دار- فولدت غلاماً فاستهل الغلام ثمّ مات- استهلّ، اولین صدای کودک را می گویند که متولد می شود- فدخل علیه عمر- من روعه المرأه و من موت الغلام ما شاء الله(ما ساءه) فقال له بعض جلسائه: یا أمیر المؤمنین ما علیک من هذا شیء؟ و قال بعضهم: و ما هذا؟ قال: سلوا أبا الحسن (علیه السلام)، فقال لهم أبو الحسن(علیه السلام): لئن کنتم اجتهدتم، ما أصبتم، و لئن کنتم برأیکم قلتم، لقد أخطأتم، ثمّ قال: علیک دیه الصبی ». الوسائل: ۱۹ف الباب ۲۰ من أبواب موجبات الضمان الحدیث.

این روایت با هردو قول مخالف است، زیرا:

گروهی می گویند:

« علی عاقله الإمام و الحاکم»، چون قتل خطأ است و در قتل خطأ، دیه بر عاقله است.

گروهی می گویند:

علی بیت المال.

چرا دیه بر حاکم و قاضی است؟

ولی حضرت دراینجا فرموده که دیه بر عهده خود حاکم است، وجه اینکه حضرت در اینجا این مسئله را فرموده چیه؟

من فکر می کنم که فتوای حضرت در اینجا عین واقع و مطابق قاعده است، آنجا که عاقله می دهد در خطاء محض است، آنجا که بیت المال می دهد باز در خطأ محض است، ولی ما نحن فیه از قبیل شبه عمد است نه خطأ.

چرا؟ قاضی و حاکمی که زن بادار و حامله را برای دادگاه می خواهد و آنهم حامله ای که متهم است «بأنّه تؤتی»، قهراً لرز می گیرد و برای خودش پیامد های دارد، چیزی نیست که حاکم برایش پیامد درست نشود، این خطأ محص نیست، این شبه العمد است (اگر نگوییم عمد است) ولذا حضرت می فرماید:« علیك بدیه الصبی».

بنابراین، این روایت موافق قاعده است و هر گز با آن دو قاعده مخالف نیست، آن دو قاعده می گفتند یا دیه بر بیت المال است یا علی العاقله، چون خطأ محض است، ولی این «مورد» خطأ محض نیست، چون هر عاقلی می فهمد که زن آبستن ممکن است با یک بلند کردن صدا یا با کوچکترین ایجاد ترس و خوف وضع حمل کند.

بنابراین، این شبه عمد است ولذا ربطی به مسئله ی ما ندارد، مگر اینکه بگوییم روایت سندش ضعیف است.

ص: ۷۶۲

و قد أجيب عن الإستدلال بالروايه بأنّ السند غير معتبر أوّلاً، و المورد من شبه العمد لا من خطأ فيما حكم به لأنّ إنفاذ الحاكم إلى حامل لإقامه حدّ أو لتحقيق موجبه يا فرستاد که حد بخورد یا فرستاد که تحقیق بشود- يورث الظن بإسقاط الجنين ثانياً،

و الحاكم لم يكن حاكم حقّ كما هو معلوم، و لذلك لم يجعل فى بيت مال المسلمين ثالثاً،

تازه اگر گفته اند فی بیت مال المسلمین، به شرط اینکه حاکم حق باشد نه حاکم باطل. پس این فرع دوم موضوعاً از مسئله ی ما بیرون است.

فرع سوم

هر گاه حاکم و قاضی دستور بدهد که طرف را بیش از حدی که بر گردنش است بزنند، مثلاً حد شرب الخمر هشتاد تازیانه است، ولی حاکم دستور بدهد که او را به جای هشتاد، نود تازیانه بزنند، یعنی ده تازیانه بیش از حد شرب الخمر.

یا مثلاً حد «قیادت» که هفتاد و پنج تازیانه است، قاضی دستور بدهد که او را نود تازیانه بزنند و طبق دستور حاکم، او را نود تازیانه زدند و اتفاقاً منجر به مرگ طرف شد و مرد.

در اینجا دیه ی این آدمی که بخاطر زیادی حد از بین رفته با کیست؟ دیه اش بر گردن خود حاکم و قاضی است.

الفرق الثالث: لو أمر الحاكم بضرب المحدود زياده عن الحد، فمات، فعليه نصف الديه فى ماله، إن لم يعلم الحدّاد، لأنّه شبه العمد، و لو كان سهواً فالنصف على بيت المال.

دیدگاه مرحوم محقق

فتوای مرحوم محقق در اینجا این است که اگر حاکم به کسی(حداد و جلاد) دستور بدهد که به جای هشتاد تازیانه، نود تازیانه به این آدم بزنید، گاهی از اوقات این آدم می داند که مستحق هشتاد است، ولی برای بیشتر ادب کردن می گوید نودتا بزنید، عمدی است، اما گاهی از اوقات این گونه نیست، بلکه در موقع شمردن دچار اشتباه و خطا می شود، یعنی به جای هشتاد تازیانه، نود تازیانه می زند و خیال می کند که همان هشتاد را زده است، یعنی ده تای دیگر را فراموش کرد، گاهی حالت عمد دارد و گاهی حالت خطأ، حالت عمد این است که می داند که این آدم مستحق هشتاد است، ولی خودش ده تای دیگر را اضافه می کند. چرا؟ «لعامل من العوامل»، ولی گاهی اشتباه می کند، یعنی در موقع شمردن اشتباه می کند، نود شلاق را هشتاد فرض می کند، دومی مسلماً خطای محض و طبق قاعده است، قاعده این است: «كل ما أخطأت القضاه ففى بيت مال المسلمين» خونش بر بیت مال مسلمین است، چون خطأ محض است.

یا «شبه العمد» است، شبه العمد این است که:« قصد الفعل و لم یقصد القتل»، این آدم نود شلاق را قصد کرد، اما نظرش این نبود که این آدم کشته بشود، منتها منتهی به قتل شد، «قصد الفعل و لم یقصد القتل»، می خواست با چوب بزند، ولی اتفاقاً به جای حساسش خورد و کشته شد، «من قصد الفعل و لم یقصد القتل» عمد این است که یا آلت قتاله باشد یا قصد قتل را بکند هر چند آلت قتاله نباشد، به این می گویند: قتل عمد، عمد این است که یا قصد قتل را بکند و لو با خودکار می زند به مغزش، آلت قتاله نیست،اما منتهی شد به قتلش (قصد القتل) یا اینکه «لم یقصد القتل و لکن الآله قتاله»با یک چیزی زد که کشنده است، پس عمد این است که یا قصد قتل را بکند و یا آلت قتاله باشد هر چند قصد قتل را هم نداشته باشد، شبه عمد این است که:« قصد الفعل و لم تکن الآله قتاله» اما اتفاقاً قتل رخ داد، به این می گویند:« شبه العمد».

خطای محض این است که هیچ کدام را قصد نکند، مثلاً طرف می خواست آهو را با تیر بزند، اتفاقاً به انسانی اصابت کرد و او را کشت، این قتل خطأ است.

در این مورد، اگر جناب قاضی توجه دارد که این آدم مستحق هشتاد شلاق است، ولی چون از او بدش می آید، به جای هشتاد تازیانه، نود تازیانه می زند اتفاقاً نودتا سبب می شود که این آدم کشته بشود، این شبه العمد است، از این رو نه بیت المال است و نه عاقله.بلکه باید تنصیف بشود، چرا؟ چون مایه ی قتل این دو چیز شد، یکی هشتاد که مستحق بود، دیگری اینکه ده تای دیگر را قاضی اضافه کرد، چون مستند به هردو است فلذا تنصیف می شود، نصفش را قاضی می دهد و نصف دیگر را هم که مستحق است.

پس مسئله ما دو صورت پیدا کرد:

الف: درجایی که از روی خطأ باشد، یعنی نود تا را خیال کرد که هشتادتاست، اینجا خطائی محص است، دیه را یا عاقله می دهد یا بیت المال.

ب: شبه العمد است، نودتا را قصد کرده،اما قصد قتل را نداشته است، «و لم تکن الآله قتاله»، ده تا ضربه انسان را نمی کشد، ولی چون ضمیمه ی ما سبق شد فلذا کشت، اینجا باید نصفش را بپردازد

إذا أمر الحاکم غیر المعصوم بضرب المحدود زیاده عن القدر، فمات المحدود بسبب الضرب ، فعلی الحاکم نصف الدیه، لأنّه مات بسببین أحدهما سائغ (و هو ما عیّنه الشرع)، و الآخر مضمون علی الحاکم فی ماله، لأنّه شبیه عمد من حیث قصده للفعل دون القتل، هذا إذا لم یعلم الحدّاد و إلّا کان هو الضامن لأنّه المباشر ، و المباشر أقوی من الآمر فیضمن النصف و لا یقتصّ خلافاً للشهید الثانی حیث اختار القصاص.

چون نظرش این است که همیشه قتل منتسب است به جزء اخیر از علت تامّه، هشتاد شلاق کشنده نبود، آنکه کشنده بود، ده تا بود. البته این مسئله درست نیست، البته ده تا کشنده نیست، هشتاد به ضمیمه ما سبق کشنده است.

قال:هذا إذا لم یعلم الحدّاد فی الحال و إلّا کان متعمداً فیکون علیه القصاص لأنّه باشر الإتلاف.

یلاحظ علیه: بأنّه قصد الفعل و لم یقصد القتل، فیکون شبه عمد، فیکون علیه نصف الدیه ، لأنها تقسم علی فعلین سائغ، و مضمون.

باید دانست که این عمد نمی شود، چون قصد فعل کرده اند نه قصد قتل، یعنی قصد قتل را نکرده اند، فلذااین عمد نمی شود، عمد یکی از دو شرط را دارد:

ص: ۷۶۵

الف: إمّا أن يقصد القتل،

ب: إمّا أن تكون الآله قتاله

يلاحظ عليه

بأنّه قصد الفعل و لم يقصد القتل، فيكون شبه عمد، فيكون عليه نصف الديه ، لأنها تقسم على فعلين سائغ، و مضمون.

بلی اگر سهواً باشد، به این معنا که نود تا را خیال کند که هشتادتاست، اینجا یا بر بیت المال است یا بر عاقله.

نعم ولو کان مازاد به سهوا فالنصف علی بیت المال ، مثلا إذا غفل الحاکم عن أنّه حد الشارب ، فتصور أنه حد الزنا، فیکون نصف الدیه علی بیت المال.

ظهور فسق شهود بعد از اجرای حد، چه حکمی دارد؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ظهور فسق شهود بعد از اجرای حد، چه حکمی دارد؟

اگر قاضی کسی را که مستحق هشتاد تازیانه است، عمداً بگوید که او را نود تازیانه بزنید و این منجر به مرگش بشود، عرض کردیم این از قبیل شبه العمد است و شبه العمد آن است که فعل را قصد کند نه قتل را ، به شرط اینکه آلت هم قتاله نباشد،این از آن قبیل است، فعل را قصد کرده، یعنی اینکه ده تا اضافه بزند، اما قتل را قصد نکرده، آلت هم قتاله نیست، این شبه العمد است یا باید خودش دیه بدهد یا از بیت المال، آنگاه گفتیم اگر حداد و جلاد اضافه کرد، یعنی شلاق زن، از پیش خود اضافه کرد، بجای اینکه هشتاد تازیانه بزند، نود تازیانه زد، اگر از قبیل خطأ محض باشد، خیال می کند هشتاد است، ولی در واقع نود است،اگر خطأ محض است، مسلماً ضامنش عاقله است، اما اگر عمداً به جای اینکه هشتاد تازیانه بزند، بیشتر زده است،این از قبیل شبه العمد است و قهراً ضمانت دارد، ولی ضمانتش تنصیف می شود، نصفش مشروع است و نصف دیگرش نا مشروع است، هشتاد تایش مشروع است، ده تای دیگرش نا مشروع ، نصف دیه را باید بپردازد.

ص: ۷۶۶

نظریه صاحب شرائع

ولی مرحوم محقق یک نظر دیگری دارد و می گوید باید دیه را تقسیم کنیم بر این شلاق ها، اگر این آدم ده تا اضافه زده است، دیه را تقسیم می کنیم بر نود بخش، ده بخش آن بر عهده حداد است و هشتاد بخش دیگرش به عهده حاکم شرع.

اشکال بر کلام صاحب شرائع

ولی این قابل پذیرش نیست، که بیاییم دیه را بر شلاق تقسیم کنیم، بالأخره در اینجا دو سبب جمع شده اند و در نتیجه به مرگ این آدم منتهی شده اند ، یکی حکم شارع، دیگری دستور قاضی که طرف را بیش از استحقاقش زده است ، اولی این است که تقسیم بشود علی قسمین، نه اینکه دیه را بیاویم بر تعداد شلاق ها قسمت کنیم،از این دو فرع فارغ شدیم.

پس فرع اول این است که حاکم بگوید هشتاد، ولی جناب حداد بیشتر بزند، اگر سهواً باشد خطأ است، اگر عمداً باشد، شبه العمد است، حال که شبه العمد است، از نظر ما «ینصّف»، ولی از نظر محقق دیه تقسیم می شود بر تعداد شلاق ها، فرع اول عمدی است، فرع دوم سهوی، ما هردو را با هم ذکر کردیم.

فی حدّ السرقه

در حد السرقه همانند زنا یک مفهوم ذات الإضافه است در آن چند چیز داریم:

۱: سارق، ۲: مسروق،

۳: مسروق منه، یعنی کسی کسی که «سرق ماله).

۴: الحجّه أو ما یثبت به السرقه».

۵: حد سرقت.

۶: لواحق و مسائل

بنابراین، این یک بحث طولانی است و در جامعه ما هم مطرح است.

ص: ۷۶۷

پس نخست باید سارق را بحث کنیم،سپس مسروق را، در مرحله سوم « مسروق منه» را هر چند خیلی مطرح نیست فلذا آن را نیاوردیم.

آنگاه سراغ «ما به یثبت به السرقه» می رویم، یعنی اینکه سرقت چگونه ثابت می شود، در مرحله چهارم حدش را مورد بررسی قرار می دهیم که بریدن دست است و در مرحله پنجم سراغ مسائل و لواحق سرقت می رویم.

ما هو السارق؟

نخست سارق را مورد بحث قرار می دهیم، آقایان در سارق آ هفت چیز را شرط کرده اند، ممکن است کسی بپرسد که در سارق باید بیست و چهار شرط جمع بشود تا دستش را ببرند، شما چطور هفت تا را گفتید؟

جوابش این است که این شرط سارق است، اما مجموع شروطی که باعث می شود دستش بریده شود، بیست و چهار تا یا بیست و پنج تاست، فلذا سرقت به این زودی ثابت نمی شود.

انتقاد یا بی خبری

خیلی ها فکر یا انتقاد می کنند بر اینکه اگر این قانون را اجرا کنیم،باید دست یک دهم مردم بریده بشود، اینها حدود و شروط سرقت را نمی دانند، و حال سرقت بیست و چهار شرط دارد، خود سارق هفت شرط دارد، اجتماع این شروط خیلی مشکل است و این در حقیقت یکنوع واهمه ای است در دل افراد که سراغ سرقت ودزدی نروند که مبادا دست شان بریده بشود و در جامع لکه دار بشوند.

بنابراین، این افراد ندانسته به قوانین کیفری اسلام حمله می کنند بدون اینکه حدود و شروط آن را بدانند، اگر حدود و شروطش را نگاه کنیم، خواهیم دید که به این زودی سرقت ثابت نمی شود.

البته اینکه سرقت ثابت نمی شود، معنایش این نیست که تعزیر هم ندارد، بلکه تعزیر دارد، اما سرقت ثابت نمی شود، تعزیر می کننـد، فلـذا خود سـرقت به این آسانی ثابت نمی شود که بگوییم بسـیاری از مردم بایـد دست شان قطع بشود. وقتی ما بیست و چهار شرط را خواندیم، ثبوتش خیلی کم است.

شروط سارق

همان گونه که قبلاً بیان گردید، در سارق هفت چیز شرط است که ذیلاً می خوانیم:

۱: بلوغ

۲: عقل

۳: ارتفاع الشبهه

مثلاً طرف خیال می کند که شـریک است و شـریک می تواند سهم خود را هر چند پنهانی بردارد، فلذا سهم خود را برداشت، یعنی قفل باز کرد و سـهم خود را از صـندوق برداشت، این شـبهه است، و الا شـریک نمی توانـد بـدون اجازه شـریک در مال مشترک تصرف کند، بالأخره شبهه است.

یا مثلاً رفیقش صـندوق را بسته، این آدم خیال کرد که صندوق خودش است و حال آنکه مال دیگری بوده است، هتک الحرز کرد، حرز را هتـک کرد، یعنی قفل را شـکست، خیال کرد که مال خودش است وبعـداً معلوم شـد که مال دیگری بوده نه مال خودش، در اینجا سرقت صدق نمی کند.

۴: ارتفاع الشرکه

۵: «هتک الحرز»، البته حرز را تعریف خواهیم کرد، حرز خودش بایـد تعریف بشود، حـدش چیه؟ حد الحرز می گویند قفل یا درب را شکستن، البته باید این کم کم معلوم بشود.

۶: إخراج ماله بنفسه أو بالمشارکه

یعنی حرز را بشـکند و مال را از آن حرز بیرون بیاورد، مثلاً در طویله را بشکند و گوسفند را از آنجا بیرون بیاورد، خودش این کار را بکند به نوکرش دسـتور بدهد، به شـرط اینکه «سارق» داخل در «مسروق منه» نباشد. اگر پدری از مال پسر سرقت کند، دست پدر بخاطر پسر بریده نمی شود.

ص: ۷۶۹

۷: الأخذ سرّاً

خرج المستطلب، مستطلب به کسی می گویند که آشکارا اموال مردم را به غارت می برد، این سارق نیست بلکه غارتگر است.

بررسی شرط اول

اولین شرط این است که سارق بالغ باشد، اگر صبی سرقت کرد، «رفع القلم عن الثلاثه، الصبیّ حتی یحتلم»، این مسئله مورد اتفاق ماست.

ولی مرحوم شیخ طوسی در کتاب نهایه یک تفصیلی را برای سرقت ذکر کرده که این تفصیل به این نحو نیست، در روایات است ولی تفصیلش نیست ولی این خیلی بعید است که ما به این تفصیل عمل کنیم.

تفصیل مرحوم شیخ

بحث ما در بالغ است، ولی در این تفصیل می گوید:

أو صبیّاً لم یبلغ، و متی سرق من لیس بکامل العقل بأن یکون مجنوناً أو صبیّاً لم یبلغ، و إن نقب نقب = سراخ کند- و کسر القفل- قفل را بشکند- لم یکن علیه قطع، فإن کان صبیّاً عفی عنه مرّه، فإن عاد، أدّب، فإن عاد ثالثه، حکّت یداه حتی أصابعه تدمی با تیغ انامل را می کشند تا خون ازش بیرون بیاید- فإن عاد، قطعت أنامله فإن عاد بعد ذلک، قطع أسفل من ذلک کما یقطع الرجل سواء، مرحوم شیخ یک چنین فتوای در کتاب نهایه داده است، تفصیلش چند مرحله ای شد، اول عفو است، مرحله دوم ادب است، مرحله سوم یکنوع کاری کنند که خون از اصابعش بریزد، مرحله چهارم انامل را می برند، در مرحله پنجم اصابع را قطع می کنند، این تفصیل را فقط شیخ گفته، ابن حمزه هم در وسیله، و علامه هم در مختلف گفته است.

ص: ۷۷۰

اظهار نظر فاضل هندی

ولی فاضل هندی می گوید من این تفصیل را در روایت ندیدم، البته در روایت داریم، اما به این تفصیل پنج گانه نداریم، که اول عفو است، بعداً تادیب است، بعداً انامِلش را تیغ می زنند، چهارم انامل رامی بریم، پنجم اصابع را، می گوید من در خبری ندیدم، حق با ایشان است.

ولی مسئله چیز دیگری است، کار به این تفصیل نداریم، مرحوم البته شیخ حر عاملی در وسائل الشیعه جلد ۱۸ از چاپ تهران می فرماید، باب ۲۸، باب حکم الصبیان، إذا سرقوا، اجمالاً اینها را دارد، منتها به این تفصیل پنج گانه ندارد.

آیا روایات را بگیریم یا اجماع مسلمین را؟

ما این روایات را چه کنیم در مقابل اینکه:« اجمع المسلمون علی رفعل القلم عن ثلاثه، الصبیّ حتّی یحتلم»؟

این روایات در باب ۲۸ است و تعداد روایات هم خیلی بالاست، چهارده تا شانزده روایات است که برخی از آنها را می خوانیم.

دیدگاه استاد سبحانی

من فکر می کنم که این روایات از خصائص نبی و ولی است، کما اینکه در بعضی از روایات دارد که علی می گوید این کار را من انجام دادم و رسول خدا و الا غیر نبی و و صی حق چنین کاری را ندارد.

روایات

۱: محمد بن یعقوب کلینی متوفای ۳۲۹) عن علی بن إبراهیم (متوفای ۳۰۷) عن محمد عسیی بن عبید یقطینی از خانواده آل یقطین است عن یونس- یونس بن عبد الرحمان) عن عبد الله بن سنان روایت صحیحه است- سألت أبا عبد الله علیه السلام یسرق، قال: «یعفا عنه مرّه و مرّتین- بر خلاف مرحوم شیخ که گفت یعفا مرتبه اول- و یعزّر فی الثالثه، فإن عاد قطّعت أطراف إصابعه، یعنی أنامل، فإن عاد قطع أسفل من ذلک، اسفل» ممکن است بند دوم را بگیرد و ممکن است ریشه را بگیرد.

الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۸ من أبواب حد السرقه، الحديث ۱،

۲: و عنه- على بن ابراهيم -عن أبيه، عن ابن أبى عمير- محمد بن زياد، متوفاى ۲۱۷- عن حمّاد بن عثمان- متوفاى ۱۹- عن الحلبى، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قال:

«إذا سرق الصّبى عفى عنه، فإن عاد عزّر، فإن عاد قطع أطراف الأصابع، فإن عاد قطع أسفل من ذلک» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۸ من أبواب حد السرقه، الحديث۲،

۳: و عن أبى علىّ الأشعرى، عن محمّد بن عبد الجبّار، عن صفوان صفوان بن يحى-، عن العلاء عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام قال: «سألته عن الصّبى يسرق فقال: إذا سرق مرّه و هو صغير عفى عنه، فإن عاد عفى عنه، فإن عاد قطع بنانه، فإن عاد قطع أسفل من ذلک» همان مدرک،الحديث ۴.

۴: و بالإسناد، عن صفوان، عنن إسحاق بن عمّار، قال: قلت: لأبى إبراهيم- امام موسى بن جعفر (عليهما السلام)- : «الصبّيان إذا أتى بهمم علىّ(عليّاً) قطع أناملهم، من أين قطع؟فقال:من المفصل، مفصل الأصابع» همان مدرک،الحديث ۶.

۵: عن علىّ، عن أبيه، عن النوفلى، عن السكونى، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: أتى علىّ بجاريه لم تحض قد سرقت، فضربهاا أسواطاً و لم يقطعها» همان مدرک، الحديث ۶،

از اين معلوم مى شود كه آن كار ها، حكم حكومتى بوده نه حكم شرعى.

۶: و عن عدّه من آصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن يحييفل عن أحمد بن محمّد جميعاً، عن ابن محبوب، عن أبى عبد الله عليه السلام: فى الصّبى يسرق قال:

« یعفا عنه مرّه، فإن عاد قطعت أنامله أو حکّت حتّی تدمی، فإن عاد قطعت أصابعه، فإن عاد قطع أسفل من ذلک» همان مدرک، الحدیث ۷.

۷: وعن حمید بن زیاد، عن ابن سماعه، عن غیر واحد من أصحابه، عن أبان عثمان، عن زراره قال: سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول:« أتی علیّ علیه السلام بغلام قد سرق فطرّف أصابعه طرّف، یعنی خون آلود کرد، یعنی خون آلود کرد اصابعش را - ثمّ قال:

أما لئن عدّت لأقطعنّها، ثمّ قال: أما أنّه ما عمله إلّا رسول الله و أنا» همان مدرک، الحدیث ۸.

سند روایت هم خوب است، معلوم می شود که اینها احکام شرع نبوده، بلکه احکام حکومتی بوده است.حکم شرع این است که تعزیر کنند. چون این گونه شدت عمل، با اجماع مسلمین مخالف است که می گوید:« رفع القلم عن الثلاثه. الصّبی حتی یحتلم»، معلوم می شود که حکم حکومتی بوده است.

۸: وعن حمید، عن ابن سماعه، عن أبان، عن عبد الرحمن ابن أبی عبد الله، عن أبی عبد الله علیه السلام قال:

« إذا سرق الصّبی و لم یحتلم قطعت أطراف أصابعه، قال: قال: و لم یصنعه إلّا رسول الله صلّی الله علیه و آله و أنا» همان مدرک، الحدیث ۹.

بقیه روایات نیز به همین مضمون است، از این رو از خواندن آنها صرف نظر می کنیم، بنابراین، حکم اولی همان تعزیر است، تعزیر هم تابع مصلحت حاکم و مورد است، اما این رقم روایات که مرحوم نهایه هم فتوا داده، ابن حمزه و علامه هم از او پیروی کرده اند، ما مشکل می دانیم، این دو روایت می گوید حد از خصائص نبی و ولی است، ممکن است بقیه اولیا هم که دارای حکومت بودند، این کار را انجام بدهند، بنابراین، ما بر این روایات نمی توانیم عمل کنیم.

عبارت صاحب جواهر

ثمّ إنّ صاحب الجواهر بعد ما نقل كثيراً من الروايات قال: و هى كما ترى ليس فى شىء منها تمام التفصيل المزبور، بل لم أجد العمل بشىء منها عدا من عرفت ...، إلى أن قال: إلّا أنّ الإنصاف عدم الجرأه لغير المعصوم عليه السلام فى الوصول فى التعذيب إلى القطع و لو الأنمله فضلًا عن القطع كما فى الكبير الذى لا يوافق ما دل على كون التعزير دون الحدّ و لذا قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لم يصنعه إلّا رسول الله عليه السلام و أنا» و لعلّه لأنّهما يحيطان بما لم يحط به غيرهما».

نظريه استاد سبحانى

و الأحوط هو الإكتفاء بالتعزير بغير الإدماء، من السجن و غيره.

البته سجن را بعضى ها مى گويند، ولى از نظر من سجن براى بچه صحيح نيست.

علاوه براين، بايد عوامل و زمينه هاى دزدى و سرقت را هم از بين برد،نياز بچه را وقتى كه انسان برطرف كرد، كمتر بچه دزدى مى كند، البته براى بعضى ها اصلاً شرورى يكنوع خصيصه است، ولى آن يك مسئله ى ديگر است، منتها بيشتر مسئله اى فقر است، وقتى فقر از بين رفت، داعى براى سرقت نمى ماند.

پس شرط اول را خوانديم، و اين روايات چهاردگانه به وسيله دو روايت توجيه شدند، يكى روايت هشتم و ديگرى هم روايت نهم كه از خصائص نبى و ولى است.

بررسى شرط دوم

شرط دوم عقل است، آدم مجنون مكلف نيست، بله! اگر كسى در حالى كه عاقل بود سرقت و دزدى نمود، و سپس مجنون شد، نبايد او را حد بزنيم، مگر اينكه بعداً خوب بشود (افاق)، حد مى زنيم، چون درد را درک مى كند، اگر در حال عقل دزدى كند، بعداً مجنون بشود، مجنون ادوارى،اينها كسانى هستند كه گاهى ديوانه هستند و گاهى عاقل، اگر در موقع عقل دزدى كنند، نبايد حد را در موقع جنون بزنيم، چرا؟ چون بايد ادبش كنيم و در حال جنون درد را درک نمى كند.

بررسی شرط سوم

الثالث: ارتفاع الشبهه

سرقت در جایی است که این آدم شبهه نداشته باشد، فلذا اگر سرقتش عن شبهه باشد، این سرقت نیست، مثل اینکه انسان درب صندوق کسی را به خیال اینکه صندوق خودش است باز کند و از آنجا چیزی بردارد، بعداً معلوم شد که صندوق دیگری بوده، این اشکال ندارد، چون قاصد سرقت نیست.

«لو توهم الملک فبان الخلاف لم یقطعف للشبهه حیث لا یعدّ فعله سرقه و یترتب علی ذلک».

حد سرقت و شرائط آن کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حد سرقت و شرائط آن

همان گونه گفته شد، مسئله ی سرقت یک مسئله ی ساده و آسانی نیست تا انسان طرف متهم به سرقت کند و فوراً دستش را قطع نماید، تا دشمنان به اسلام ایراد و اشکال کنند که اگر قانون سرقت جاری بشود، باید قسمت اعظم مردم دست شان بریده شود، بلکه سرقت برای خودش شرائطی دارد که آن را در جای خودش به بیست و چهار تا رسانده اند، و غالباً تحقق این شرائط بسیار مشکل است و البته در جایی که محقق شد، باید قطع بشود، اگر قضات این شرائط را رعایت کنند، غالباً سرقت صدق نمی کند، البته تعزیر سر جای خودش است.

تا کنون سه شرط را خواندیم، شرط اول عقل بود، شرط دوم بلوغ، و شرط سوم این بود که اشتباه نباشد.

بررسی شرط چهارم

شرط چهارم عبارت بود از: «ارتفاع الشرکه» سرقت در جای صدق می کند این فردی که مال را می دزدد، مال، مال مشترک نباشد بلکه مخصوص دیگری باشد، مال مختص نباشد، مال مختص در مقابلش مال مشترک است، مال مشترک هم دو جور است:

ص: ۷۷۵

الف: گاهی مشترک است مانند غنائم، غنائم مال مشترک است، اگر احیاناً سربازی از آن چیزی را می دزدد، در این غنائم سهمی دارد، به این می گویند: مال عمومی، البته همه ی مردم که شریک نیستند، فقط مال کسانی است که غنائم را به دست آوردند و این آدم هم سهمی در آن دارد.

ب: گاهی شرکت، از قبیل شرکت عمومی نیست بلکه شرکت خصوصی است، فرض کنید دو نفر تاجر صندوق واحدی دارند

و با هم تجارت می کنند و پول آن را در صندوق مشترك نگهداری می کنند، یکی از آنها از صندوق مشترك می دزدد.

شرط سوم اخذ بود، بحث ما در سرقت است و باید دانست

که سرقت غیر از اخذ است، اخذ این است که طرف به خیال اینکه صندوق خودش است چیزی بر می دارد، بعد معلوم می شود که صندوق خودش نبوده، ولی در اینجا پنهان کاری است، سرقت است، منتها گاهی این مال مشترك، مال عموم است و این هم سهم دارد، گاهی شرکت، شرکت عمومی نیست بلکه خصوصی است، یعنی مال دو نفر و سه نفر است.

منتها باید بدانیم که روایات ما راجع به بخش اول است نه راجع به بخش دوم، یعنی نسبت به بخش دوم روایت نداریم، مگر اینکه از بخش اول استفاده کنیم.

بخش اول

بخش اول این است که شرکت، شرکت عمومی است مانند غنائم، در اینجا روایات ما دو دسته اند، یک عده از روایات می گوید اگر کسی از چنین مالی بدزدد، لا یقطع، یعنی دستش قطع نمی شود، کأنّه سرقت در اینجا حالت ضعف به خود گرفته است، چون مال عمومی است،منتها این هم یك سهمی در آنجا دارد،اینها مخفّفات این است که دست این آدم بریده نشود ولذا اگر سربازی از غنائم جنگی چیزی را بدزدد، دو روایت داریم که دستش قطع نمی شود(لا یقطع) امیر المؤمنان می فرماید من چند نفر را دستش را قطع نمی کنم، یکی از آنها عبارت است از: «المختلس».

ص: ۷۷۶

فرق اختلاس با استلاب مختلس به کسی می گویند که پنهانی درزدی کند و در رود. خفیه اخذ می کند و در می رود، البته در اینجا همان اختلاس است، مستلب به آدمی می گویند که شبانه و روزانه حمله می کند و غارت می کند و به مامن خودش می رود.

به بیان دیگر: در استلاب خفیه شرط نیست، اما در اختلاس خفیه شرط است، دو روایت داریم که اگر کسی از اموال عمومی دزدی کند، امیر المؤمنان می فرماید من دست او را نمی برم، در مقابل روایت واحده داریم که می گوید: اگر این آدم که از مال مشترک دزدیده کمتر از مال خودش باشد مهم نیست.یا اگر به اندازه سهم خودش دزدیده، باز اشکال ندارد و این دزدی نیست.

اما اگر بیش از سهم خودش بردارد و به مقدار نصاب هم برسد، قطع می کنیم و کراراً در فقه خواندیم که: «العموم یخصّص و المطلق یقیّد».

ممکن است به وسیله این روایت دوم،آن دو روایت اول را قید بزنیم، اینکه می گوید:

« لا یقطع»، یا به مقدار سهمش بوده یا کمتر، اما اگر بیشتر باشد، محکوم به قطع ید است.

روایات

۱: محمد بن یعقوب، عن عده من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، عن علیّ ابن إبراهیم، عن أبیه جمیعاً، عن ابن أبی نجران، عن عاصم بن حمید، عن محمّد بن قیس- اقضیه امیر المؤمنین را جمع آوری کرده است- عن أبی جعفر علیه السلام:« إنّ علیّاً علیه السلام قال فی رجل أخذ بیضه- کلاه خود- من المقسم (المغنم) فقالوا: قد سرق اقطعه، فقال: إنّی لم أقطع أحداً له فیما أخذ، شرک» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۴ من أبواب حدّ السرقه، ا لحدیث ۱.

یعنی من هرگز دست کسی را بخاطر گرفتن مالی که در آن شریک است قطع نمی کنم.

۲: و عنهم، عن سهل، عن محمّد بن الحسن، عن عبد الله بن عبد الرحمان الأصم، عن مسمع بن عبد الملک، عن أبی عبد الله (علیه السلام)

«أنّ علیّاً علیه السلام أتی برجل سرق من بیت المال، فقال:

لا یقطع فإنّ له فیه نصیباً» همان مدرک، الحدیث ۲.

۳: و عنه (علی ابن ابراهیم) و عن أبیه، عن النوفلی، عن السکونی، عن أبی عبد الله علیه السلام قال:

«قال أمیر المؤمنین علیه السلام: أربعه لا قطع علیهم: المختلس، و الغلول، و من سرق من الغنیمه، و سرقه الأجیر فانّها خیانه» همان مدرک، الباب ۱۲ من أبواب حد السرقه، الحدیث ۳.

البته مختلس با مستلب فرق دارد، «اختلس»، یعنی خفیه بر دارد، اما مستلب این است که آشکارا مال مردم را می برد، مستلب یعنی غارتگر، به غارتگر می گویند: «مستلب» ولذا گاهی می گویند فلانی اختلاس کرده، یعنی خفیه مال مردم را برداشته است. علت اینکه در مختلس قطع نمی کنند، خفیه بر می دارد، چون در حرز نیست، «غلول»، کسی است که خیانت بکند، خیانت حرام است، اما سرقت نیست و لذا در آن کلمه ی سرقت به کار نرفته.

«و من سرق من الغنیمه».المختلس، یعنی خفیه بر می دارد بدون اینکه طرف متوجه شود، «جیب بر و جیب زن»، المستلب، مستلب کسی است که آشکارا بر می دارد، غلول هم خیانت گر است، فلذا قرآن کریم می فرماید:

« وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (آل عمران: ۱۶۱.

در شأن پیغمبر نیست که خیانت کند.

شاهد در جمله ی «و من سرق من الغنیمه، و سرقه الأجیر» است، اگر اجیر در خانه کسی کار می کند و آفتابه را دزدید، این سرقت نیست، چرا؟ چون داخل خانه ای او بوده است.

این روایات می گویند این آدم دستش بریده نمی شود.

روایت معارض

در مقابل این روایات، یک روایت صحیحه داریم که در آن فرق می گذارد بین اینکه به مقدار نصیبش بردارد یا کمتر و یا بیشتر.

۱: و بإسناده(اسناد شیخ) عن یونیس بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن سنان، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قلت:« رجل سرق من المغنم، ایش- کلمه ی «ایش» زبان محل است، به معنای أیّ شیء- الّذی یجب علیه؟ أیقطع؟ (الشیء الذی یجب علیه القطع) قال: ینظر، کم نصیبه، فإن کان الّذی أخذ أقلّ من نصیبه عزّر و دفع إلیه تمام ماله، و إن کان أخذ مثل الّذی له فلا شیء علیه، و إن کان أخذ فضلاً بقدر ثمن مجن- سپر، به اندازه قیمت یک سپر- و هو ربع دینار قطع» همان مدرک، الباب ۲۴ من أبواب حدّ السرقه، الحدیث ۴.

سوال

چرا در جایی که کمتر از سهم خود برداشته، تعزیر دارد، اما در جایی که به اندازه سهم خودش برداشته تعزیر ندارد؟

جواب

در اولی قصد سرقت و دزدی داشته، فلذا تعزیر می شود، اما در دومی که به اندازه سهم خودش برداشته، معلوم می شود که قصد سرقت و دزدی را نداشته، فلذا تعزیر نمی شود.

پس در اولی نیت و قصدش فاسد بوده فلذا تعزیر دارد، اما در دومی نیت و قصدش فاسد نبوده است، از این رو تعزیر ندارد.

ص: ۷۷۹

با این روایت صحیحه، روایات پیشین را مقید می کنیم.

روایت صحیحه مخالف قاعده است

ولی این روایت بر خلاف قاعده است، چون یکی از شرائط سرقت این است که مال در حرز باشد، مگر اینکه بگوییم بیت المال در حرز بوده، یعنی در صندوق بوده و در صندوق خانه بوده، «حرز» به معنای جایی است که مال را در آنجا می گذارند تا گم و تلف نشود، البته «کلّ شیء له حرز خاص»، حرز طلا و نقره صندوق است، حیوانات حرزش طویله است نه صندوق، علی ای حال این روایت تا حدی خلاف قاعده است، مگر اینکه بگوییم در حرز بوده است، ظاهراً بیت المال را که می آورند در یک میدانی می ریختند، دورش متحفظ می گذاشتند تا جنگ تمام بشود و آن را تقسیم کنند.

در هر حال ما به این دومی عمل می کنیم.

فإن قلت: روی عبد الرحمن بن عبد الله عن الإمام الصادق علیه السلام قال:« سألت أبا عبد الله علیه السلام عن البیضه کلاه خود- الّتی قطع فیها أمیر المؤمنین فقال: «کانت بیضه حدید- کلاه خود آهنین- سرقها رجل من المغنم فقطعه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۴ من أبواب حدّ السرقه، الحدیث۳.

ناچاریم که حمل کنیم که قیمت این «بیضه» ربع دینار بوده، این مطلق را حمل بر آن مقید کنیم.

بخش دوم

بخش دوم این بود که شرکت ما، شرکت عمومی نیست، یعنی دو نفر با هم شریکند، ولی یکی از آنان از شرکت سرقت می کند نه برداشت، عین احکامی که در بخش اول گفتیم، در اینجا هم جاری است.

ص: ۷۸۰

سوال

ممکن است کسی بگوید که مورد روایات در غنائم است نه در شرکت دو نفری.

جواب

ولی روایت محمد بن قیس تعلیلی داشت که از آن عمومیت استفاده می شد.

متن روایت

عن أبی جعفر علیه السلام:

« إنّ علیّاً علیه السلام قال فی رجل أخذ بیضه- کلاه خود- من المقسم (المغنم) فقالوا: قد سرق اقطعه، فقال: إنّی لم أقطع أحداً له فیما أخذ، شرک». هر چند مورد غنائم بوده، اما تعلیل عمومیت داشت إنّی لم أقطع أحداً له فیما أخذ، شرک».

علی ای حال اصحاب عمل کرده اند، ما نیز عمل می کنیم.

بررسی شرط پنجم

الخامس: هتک الحرز

شرط پنجم تحقق سرقت این است که مال در حرز باشد، حرز در لغت مجموع جایی است که مال در آنجا محفوظ بماند، گاهی می گویند:« الکهف الحصین» اینها معنای استعاره است، «حرز» به محلی می گویند که مال را در آنجا می گذارند تا تلف نشود و تا از بین نرود «و حرز کلّ شیء حسب نفسه»، حیوان یک حرزی دارد، طلا و نقره برای خودش حرز دارد.

پس اولاًـ مال در حرز باشد، ثانیاً این آدم هتک حرز کند، یعنی آن حرز را بشکند، اگر قفل است، قفل را بشکند، اگر در است، در را بشکند، اگر شیشه است، شیشه را بشکند، خلاـصه «قطع ید» مال مال «المال المحرز المهتوک» است، یعنی قطع دست، دوتا شرط دارد، اولاً باید محرز باشد، یعنی مال را در یک جای امنی بگذارند، و علاوه بر آن، این طرف احترام را از بین ببرد.قفل را بشکند و ...،

ص: ۷۸۱

الخامس: هتك الحرز

أقول: هذا الشرط يتضمّن شرطين:

۱: کون المـال محرزاً، فلاـ قطع فی مـا لیس بمحرز، یقال: هتک الستر و نحوه، خرقه، وفی مجمع البحرین: هتک الستر تمزیقه و خرقه، و ذلک إمّا بالنقب- سراخ کردن أو فتح الباب أو کسر القفل.

و علی ذلک فالحـد علی الهاتک المخرج للمال، فلو هتک واحـد و أخرج الآخر، یجب علی الأول ضـمان ما أفسد من الحرز، و علی الثانی ضمان المال.

هم باید هتک کند و هم مال محرز باشد. هتکش این است که آن را بیرون بیاورد.

اما اگر یکی قفل را بشـکند و دیگری مال را بیرون ببرد، در اینجا قطع نیست، البته مجازات دارد، منتها مجازاتش قطع و بریـدن دست نیست.

و علی ذلک فالحـدّ علی الهاتک المخرج للمال، فلو هتک واحـد و أخرج الآخر، یجب علی الأول ضـمان ما أفسد من الحرز، و علی الثانی ضمان المال.

دیدگاه اهل سنت

اهل سـنت می گوینـد اگر دو نفری یا سه نفری این کار را بکننـد، دست همه شان بریده می شود. چرا؟ چون اگر بگوییم یک نفر هم هتـک کنـد و هم بیرون ببرد، این سـبب می شود که بسیاری از سـرقت هـا و دزدی هـا،دو نفر و سه نفری انجام بگیرد بدون اینکه دست شان بریده شود.

جواب

ما در جواب آنان می گوییم که این حرف شما اجتهاد در مقابل نص است، از کجا علاقمند هستید، که اسلام می گوید دست مردم بریده بشود؟ و لذا در سرقت به قدری قیود و شروط نهاد شده که به این زودی تحقق پذیر نیست.

ثمّ نقل عن بعض أهل السنّه ثبوت القطع على الثانى لئلّا يتخذ ذلک ذريعه لإسقاط الحد، و ربما عكس آخر ون فحكموا بالقطع على الأول هاتک، يعنى كسى قفل را شكسته دستش قطع مى شود- ، و كلا القولين لا يوافق أصولنا.

و على ضوء ما ذكرنا فالحدّ على من اجتمعت فيه إزاله الحرز و أخذ المال، و على ذلک فلو تعاونا على النقب سوراخ كردن- و ما يحصل به هتک الحرز- دو نفرى درب را شكستند، اما يكى بيرون آورد - و لكن انفرد أحدهما بالإخراج فالقطع على المخرج خاصه. چون مخرج در هتک شركت داشته و در اخراج هم تنها بوده است.

هذا كلّه إذا أخرج كلّ مقدار النصاب ، و أما لو أخرجا معاً مقداره فلا، لأنّ كلّ منهما لم يسرق ربع دينار.

بررسى شرط ششم

السادس: اخراج المال بنفسه أو بالمشاركه

قبلاً به اين شرط اشاره شد، ولى در اينجا تفصيلش را بيان مى كنيم، در گذشته همين مقدار گفتيم كه هتک حرز كند، هر چند اشاره كرديم كه مال را بيرون بياورد،اما اگر قفل را بشكند بدون اينكه مال را بيرون بياورد،دستش قطع نمى شود، بلكه بايد مال از حرز بيرون بياورد، به گونه اى كه در دست رس ديگران قرار بگيرد.

و يتحقق الإخراج بالمباشره تاره- خودش اين كار را بكند - و بالتسبيب أخرى ، على نحو يسند الفعل فيه إلى ذى التسبيب- يعنى به وسيله طناب بيرون بياورد، به گونه اى باشد كه فعل را به او نسبت بدهد و بگويند: أخرج المال عن حرزه- مثل أن يشدّه بحبل طناب- ثمّ يجذبه من الخارج، أو يضعه على دابّه من الحرز ليخرجها به بأن ساقها-اگر پشت سر باشد، مى گويند: ساق- أو قادها- جلو باشد، مى گويند: قاد، افسار را بگيرد،مى گويند: قاد، پشت سر باشد، مى گويند: ساق-. بل يكفى فى ذلک إذا استعان بجناح طائر من شأنه العود إليه كبوترى تربيت شده دارد، طلا را به بال كبوتر مى بندد، كبوتر هم به خانه اش مى آورد، همه اينها را شامل است- ، كما أشدّ السكّه فى جناحه.

ص: ۷۸۳

یا ممکن است به وسیله ی بچه این کار را بکند، بچه ممکن است ممیز باشد یا غیر ممیز، حتی اگر ممیز هم باشد، باز هم اراده او مغلوب اراده من است.

و علی کلّ تقدیر إذا أسند الإخراج إلیه بأیّ سبب کان. و منه یعلم ما لو استخدم(صبیا) صغیرا غیر ممیز لإخراجه، لتعلق الأمر بالقطع ، لأنّ الصبی کالآله، و کذا المجنون ، و نظیره الصبی مع التمیز، لأنّ إراده الآمر غالبه علی إراده الصبّی و إن کان ممیّزاً، ، و هذا من الموارد الّتی یکون السبب أقوی من المباشر.

بررسی شرط هفتم

السابع: أن لا یکون والداً من ولده.

شرط هفتم این است که مالک پسر نباشد، اگر پدر از ملک پسر دزدی کرد، دست پدر را قطع نمی کنند، زیرا پیغمبر فرمود: أنت و مالک لأبیک» البته این اخلاقی است نه اینکه واقعاً مال پسر،مال پدر است و الا دزدی معنا پیدا نمی کند

نعم لو سرقت الأم من مال الولد، فتقطع، لعدم الدلیل علی تقیید الآیه.

لکن أبو الصلاح ألحق الأم بالأب و نفی عنه فی المختلف البأس.

حد سرقت و شرائط آن کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حد سرقت و شرائط آن

بحث ما در باره شرائط قطع ید است، یکی از شرائط «قطع ید» این است که مال در حرز باشد و طرف هتک الحرز کند، در واقع شرط هتک الحرز است، ولی اگر این شرط را بشکافیم، می شود دو شرط :

اولاً: مال در حرز باشد.

ثانیاً: این آدم حرز را هتک کند، یا با شکستن و یا با وسائل دیگر، کأنّه هتک الحرز، جانشینن دو شرط است:

ص: ۷۸۴

الف: کون المال فی حرز،

ب: إجراج المال من الحرز.

این مقدار را در جلسه قبل خواندیم، اما روایاتی که براین دلالت می کند را نخواندیم.

روایات

۱. محمد بن یعقوب ، عن علی بن إبراهیم ، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر عن حماد ، عن الحلبی قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل نقب بیتاً فأخذ قبل أن یصل إلی شیء؟، «نقب» به معنای سراخ کردن است، بیت را سراخ کرد، ولی قبل از آنکه چیزی را بر دارد، مامور او را گرفت-

قال : یعاقب ، فإن أخذ و قد أخرج متاعاً فعلیه القطع هردو شرط را فهمیدیم، اولاً مال باید در حرز باشد، ثانیاً نقب کند و بیرون نیاورد، باز هم دستش قطع نمی شود- قال: و سألته عن رجل أخذوه (أخذ)و قد حمل کاره- بغچه، یا بقچه- من ثیاب ، و قال: صاحب البیت أعطانیها- پاسبان او را گرفت و گفت این بغچه را کجا می بری؟ در جوابش می گوید که صاحب خانه داده - قال : یدرأ عنه القطع إلّا أن تقوم علیه بیّنه- مگر اینکه دو شاهد قائم بشود که صاحب خانه یک چنین چیزی به او نداده است- فان قامت البیّنه علیه قطع» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۸ من أبواب حدّ السرقه، الحدیث ۱.

۲: و عنه، عن أبیه ، عن النوفلی ، عن السکونی، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «قال أمیر المؤمنین فی السارق إذا أخذ و قد أخذ المتاع و هو فی البیت لم یخرج بعد ، قال : لیس علیه القطع حتی یخرج به من الدار» همان مدرک، الحدیث ۲.

ص: ۷۸۵

اگر در خانه دستگیرش کنند، فقط تعزیر دارد نه قطع ید.

۳. و باسناده عن محمد بن الحسن الصفّار ، عن الحسن بن موسی الخشاب عن غیاث بن کلوب ، عن إسحاق بن عمار ، عن جعفر ، عن أبیه،« أنّ علیّاً کان یقول : لا قطع علی السارق حتی یخرج بالسرقه من البیت و یکون فیها ما یجب فیه القطع». همان مدرک، الحدیث ۳.

یعنی قیمتش به یک ربع دینار برسد.

۴. و باسناده عن أحمد بن محمد بن عیسی ، عن محمد بن یحیی، عن طلحه ابن زید ، عن جعفر ، عن أبیه، عن علیّ علیه السلام قال:« لیس علی السارق قطع حتی یخرج بالسرقه من البیت» همان مدرک، الحدیث ۴.

۵: محمد بن یعقوب، عن علی بن إبراهیم عن أبیه ، عن ابن محبوب عن أبی أیوب ، عن أبی بصیر ، قال : «سألت أبا جعفر عن قوم اصطحبوا فی سفر رفقاء فسرق بعضهم بعض متاع بعض فقال: هذا خائن لا یقطع ولکن یتبع بسرقته و خیانته قبل له: فان سرق من أبیه، فقال : لا یقطع لأن ابن الرجل لا یحجب عن الدخول إلی منزل أبیه هذا خائن و کذالک إن أخذ من منزل أخیه أو اخته إن کان یدخل علیهم لا یحجبانه عن الدخول» همان مدرک،الباب ۱۸، الحدیث ۱.

ممکن است که چرا در اینجا دستش قطع نمی شود؟ چون مسافر ها در یک جا و یک اتاق هستند و اثاث شان هم کنار اثاث دیگری است، حرز در آنجا معنا ندارد، مگر اینکه هر کدام یک کیف مخصوصی داشته باشد یا یک کمد مخصوص مقفلی داشته باشند.

ص: ۷۸۶

۶: و عنه ، عن أبیه ، عن النوفلی ، عن السکونی، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «قال أمیر المؤمنین علیه السلام : کلّ مدخل یدخل فیه بغیر إذن فسرق منه السارق فلا قطع فیه»- یعنی الحمامات = حمام های عمومی، و الخانات = کاروان سرا ها، و الأرحیه، = آسیاب ها، چون اینها در سابق در و پیکر نداشتند فلذا اگر کسی از آنجا چیزی می دزدید، قطع نداشت، چرا؟ اخراج است، اما در حرز نبوده است-

۷: و عن علیّ بن إبراهیم، عن أبیه، عن النوفلی، و عن السکونی، عن أبی عبد الله علیه السلام قال:« أتی أمیر المؤمنین بطرّار قد طرّ دراهم من کمّ رجل قال:إن کان طرّ من قمیصه الأعلی لم أقطعه، و إن کان طرّ من قمیصه السافل (الداخل) قطعته» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۳ من أبواب حدّ السرقه، الحدیث ۲.

شخص طرّار، جیب بر و دزدی را خدمت امیر المومنین آوردند و گفتند این آدم چند درهم از مال دیگری دزدیده؟

حضرت فرمود اگر از قمیص و لباس بالا دزدیده، دستش قطع نمی شود، اما اگر از قمیص و لباس زیرین برداشته، دستش قطع می شود، کلمه ی «کمّ» دراین حدیث به معنای آستین است.

روایات معارض

باید دانست که در مقابل این روایات، روایات معارض هم داریم، در عین حالی که این روایات این دوتا را شرط می کند که مال باید در حرز و مخزن و مستور باشد، علاوه بر آن، این آدم هتک حرمت کند و آن را بیرون بیاورد، ولی روایات مخالف هم داریم که ذیلاً اشاره می کنیم:

۱: و باسناده عن الصفّار، عن یعقوب بن یزید، عن یحیی بن المبارک،عن عبد الله بن جبله، عن إسحاق عمّار، عن أبی عبد الله علیه السلام« فی رجل سرق من بستان عذقاً قیمته درهمان، قال: یقطع به» همان مدرک، الباب ۲ من أبواب حدّ السرقه، الحدیث ۱۴.

کلمه ی «عذق» در این حدیث به یکی از دو چیز می گویند، گاهی به آن درخت نخل می گویند: «عذق- به فتح عین و سکون ذال -»، گاهی در لغت عرب می گویند: «عذق به کسر عین و سکون ذال -» «عذق» به کسر عین، به خوشه خرما می گویند. در اینجا معنای دوم مراد است نه اولی.

« فی رجل سرق من بستان عذقاً قیمته درهمان، قال: یقطع به»

البته این روایت مشکل دارد، اولاً ـ در مقام بیان این نیست، ممکن است این بستان در و پیکری داشته است و در این حدیث اشاره نشده که در و پیکر نداشته، علاوه بر آن، این روایت یک شذوذی دارد و آن اینکه درهمان، کمتر از ربع دینار است، دینار مساوی است با ده درهم، ربعش می شود دوتا و نیم.

پس این روایت اولاً ظهور ندارد که در و پیکر نداشته، ثانیاً شذوذ دارد.

۲: محمد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمّد بن عیسی، عن محمّد بن سنان، عن حمّاد بن عثمان، و عن خلف بن حمّاد، عن ربعی بن عبد الله، عن الفضیل بن یسار، عن أبی عبد الله علیه السلام قال:

« إذا اخذ الرّجل من النخل و الزّرع قبل أن یصرم- خرما پخته بشود ، یصرم، یعنی پخته بشود- فلیس علیه قطع، فاذا صرم النخل و حصد الزّرع فاخذ قطع» همان مدرک، الباب ۲۳ من أبواب حدّ السرقه،الحدیث ۴.

فرق می گذارد بین جایی که زرع و نخل به حد حصاد برسد یا به حد حصاد نرسد. این حدیث همانند حدیث قبل، باز در صدد بیان این نیست که در و پیکر دارد یا درو پیکر ندارد، لعلّ اینکه می گوید قبل از «صرم»فایده ندارد، چون بی ارزش است و قیمت ندارد.

خلاصه روایاتی که خیال شده بود مخالف است، مخالف نیست.

بررسی شرط ششم

السادس: إخراج المال بنفسه أو بالمشارکه

یکی از شرائط این است که مال را از حرز بیرون بیاورد، یا به تنهایی یا بالمشارکه،این شرط هم از روایات قبلی روشن شد، چون روایات قبلی تاکید می کردند که اگر شخص را در بیت بگیری، دستش قطع نمی شود مگر اینکه از بیت بیرون ببرد، پس این شرط هم برای ما از روایات پیشین روشن شد.

حال اگر این آدم زرنگی از خود به خرج داد و یک پسر بچه را استخدام کرد و او را همراه خودش در خانه ی مردم برد، قفل را شکست، به این بچه دستور داد که این طلا، نقره، پارچه و یا اموال دیگر را بیرون ببر، که در حقیقت با این کارش می خواهد کلاه سر شرع بگذارد و اگر احیاناً او را گرفتند، در جواب بگوید که :«أنا لم أخرجه بل أخرجه الصبی» یعنی من بیرون نکردم، این بچه آنها را بیرون آورد.

البته این کلاه و حیله باطل است،چرا؟ چون در اینجا سبب که خودش باشد، اقوی از مباشر است که بچه است.

بررسی شرط هفتم

السابع: أن لا یکون والداً من ولده.

ص: ۷۸۹

سوال

ممکن است کسی سوال کند سرقت های که از طریق اینترنت صورت می گیرد،چه حکمی دارد،مثلاً توسط اینترنت از حساب دیگران به حساب خود واریز می کند؟

جواب

جوابش این است که این هم با سایر سرقت ها فرق نمی کند، زیرا مناط شان یکی است فلذا حکم سرقت های خارجی را دارد.

اگر پدری، از صندوق پسر چیزی را سرقت کرد، هر چند شرع مقدس او را عقاب می کند، ولی دستش را بخاطر اینکه از مال فرزندش چیزی را سرقت کرده نمی برند و قطع نمی کنند.

در هر صورت شرع مقدس یکنوع احترام به پدر گذاشته و فرمود دست پدر بخاطر سرقت از مال پسر بریده نمی شود و لذا پیغمبر به یکی از افراد که از پدرش شکایت می کرد، فرمود: «أنت و مالك لأبیك»، هر چند این روایت یک دستور اخلاقی است و معنایش این نیست که پدر هر گونه که دلش خواست می تواند به اموال پسر تصرف کند، ولی همین خودش یکنوع احترام نهادن به پدر است.

آیا مادر همانند پدر است، یعنی اگر مادری، از اموال پسرش دزدی کند، دستش قطع می شود یا نه؟

نسبت به مادر دلیل نداریم، یعنی اگر مادر از مال پسر دزدی کند، نمی توانیم بگوییم که مادر هم حکم پدر را دارد، بله! فقط ابو الصلاح گفته است که مادر هم حکم پدر را دارد، چون روایت در باره پدر است، مگر اینکه الغای خصوصیت کنیم، اما در عین حال قاضی باید رضایت پسر را جلب کند، چون حسن جامعه ندارد که بخاطر مال پسر، دست مادر بریده بشود.

البته علامه هم با ابو الصلاح موافق است.

بررسی شرط هشتم

الثامن: أن يأخذ سرّاً

شرط هشتم است که پنهانی این کار را انجام بدهد، یعنی شبانه بیاید و در خانه را باز کند و چیزی از آن بر دارد، یا روز مخفیانه بیاید و حرز را بشکند و چیزی از آنجا ببرد،و در غیر این صورت سارق به او صدق نمی کند.

فلو هتك قاهراً، فأخذ لم يقطع، إذ لا يسمّى الآخذ سارقاً بل غاصباً، و كذ لو أخذ المستأمن، لأنّه لم يحرز من دونه، إذ المال فی يده من غير فرق بين الودعی و غيره.

ثمّ لا فرق بين كون السارق مسلماً أو ذمّياً، سواء سرق من مسلم أو من ذمّی، لإحترام ماله، فيندرج تحت إطلاق الأدله. و حكم الأنثى فی ذلک كلّه حكم الذكر، إجماعاً و لعموم الأدله.

بررسی شرط نهم

مرحوم محقق هشت شرط را بیان کرده، ولی به نظر من ده تاست، یکی را نگفته و آن اختیار است، اختیار را اگر ضمیمه کنیم، می شود نه تا.

ممکن است که شرط دهمی را هم اضافه کنیم، از کجا در می آورید؟

در جواب عرض می کنیم که از کلمه ی«هتک الحرز»، این خودش دوتا شرط است:

الف: کون المال فی حرز،

ب: و هتك الحرز.

مسائل

الأولى: إذا سرق الراهن العين المرهونه، أو الموجر، عين المستأجره، لا تقطع يداهما و إن عصيا

هر گاه راهن، عین مرهونه را از مرتهن بـدزدد، مثلاً جناب زید کتاب خودش را به عمرو (در مقابل پولی که از او قرض کرده، گرو گذاشت) بعد از مدتی همین زید که راهن است، عین مرهونه را می دزدد، یعنی راهن، عین مرهونه را از مرتهن دزدید.

یا موجر، عین مستاجره را از پیش مستاجر می دزدد.

إذا سرق الراهن العین المرهونه، أو الموجر، عین المستأجره، لا تقطع یداهما و إن عصیا.

آیا در اینجا سرقت صدق می کند یا نه؟

سرقت صدق نمی کند، چرا؟ چون مال خودش را برده، منتها کار حرامی را انجام داده است، چون بین مرتهن و بین امساک عین ایجاد فاصله کرده، ین مستاجر و بهره گیری از ماشین، ایجاد فاصله کرده، به این آدم نمی گویند:« سارق» فلذا این دزدی نیست،چرا؟ چون مال الغیر نیست، بلکه مال خودش است.

الثانیه: فرض کنید عبدی، از شخصی دزدی کرد، یا از مال مولی دزدی کرد یا عبدی که خودش جزء غنیمت است، از غنمیت دزدی کرد، دستش را نمی برند. چرا؟ چون دست در صورتی بریده می شود که مایه ی ضرر به دیگری نباشد، و در اینجا اگر دست این عبد را ببریم، قیمتش پایین می آید، فلذا ضرر به مولا وارد می شود، یا عبدی که جزء غنیمت است، اگر دستش را ببریم، قیمت این عبد پایین می آید، ضرری به غنیمت زدیم.

اما اینکه از دیگری بدزدد، این قسمتش در اینجا نیامده است.

الثانیه: إذا سرق عبد المولی أو عبد الغنیمه من المغنم، فلا تقطع ید العبد، و علّله المحقق بأنّ فیهه زیاده إضرار، إما علی المولی کما إذا سرق ماله أو علی الغنیمه إذا سرق منها، و هو واضح لأنّ قطع الید یوجب نزول قیمه العبد فی کلا الموردین، و لا یتحمل الضرر إلّا الضرر إلّا المولی أو الغنیمه.

مرحوم محقق در اینجا این حرف را زده است و حال آنکه ما در اینجا روایت هم داریم، فلذا خوب بود که ایشان به روایت هم اشاره می کرد.

ص: ۷۹۲

روایت

۱: ما رواه محمد بن قیس عن أبی جعفر علیه السلام قال: «قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی عبد سرق و اختان خیانت کرد - من مال مولاه، قال: لیس علیه بقطع» همان مدرک، الباب ۲۹ من أبواب حدّ السرقه، الحدیث ۱.

۲: ما رواه السکونی عن أبی عبد الله قال: «قال أمیر المؤمنین إذا سرقنی لم أقطعه، وعبدی إذا سرق غیری قطعته، و عبد الإماره إذا سرق لم أقطعه إذا سرق لم أقطعه لأنّه فی» مدرک، الرحدیث ۲.

البته روایت خیلی محکم نیست، ولی مطابق قاعده است.

الثالثه: و فیها فروع.

الفرع الأول: إذا سرق الأجیر من مال المستأجر، و فیها قولان:

این دو قول را بعداً بیان خواهیم کرد.

آیا حد سرقت بر اجیر و کارگری که از مال کار فرما چیزی را سرقت می کند، جاری می شود؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:آیا حد سرقت بر اجیر و کارگری که از مال کار فرما چیزی را سرقت می کند، جاری می شود؟

اگر اجیر و کارگری، از خانه صاحب کار خود دزدی و سرقت کرد، دستش قطع نمی شود، لأنّه مستأمن، چون او را امین شمرده و در خانه خود راه داده است.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی من معتقد به تفصیل هستم و آن اینکه اگر این آدم، آشکارا و بدون پرده پوشی و بدون اینکه این مال در حرزی باشد و آن را بردارد، دستش قطع نمی شود، اما اگر مال در حرز است و این آدم برود قفل آن را بشکند یا درب را بشکند و از داخل بردارد، مسلماً باید دستش قطع بشود.

ص: ۷۹۳

بنابراین، اینکه می گویند:« لأنّه مستأمن»، این نسبت به اثاثیه ای صادق است که در اختیار او است، اما اثاثیه ای که در اختیار او نیست، بلکه در حرز است، یعنی دارای قفل و کلید است، اگر چنین مالی را بدزدد، حتماً دستش قطع می شود.

روایات

۱: محمّد بن یعقوب، عن علیّ بن إبراهیم،عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن حمّاد، عن الحلبی، عن أبی عبد الله علیه السلام «أنّه قال فی رجل استأجر أجیراً و أقعده علی متاعه فسرقه، قال: هو مؤتمن» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۴ من أبواب حد السرقه، الحدیث ۱.

معلوم می شود که این آدم یک متاعی داشته است و کسی را اجیر کرده که کنار اثاثش بنشیند تا مورد سرقت قرار نگیرد، از قضا خود این شخص (اجیر) دزدی کرد، البته در اینجا دست او را قطع نمی کنند، چون مال در حرز نبوده، ثانیاً او را امین قرار داده است.

اما اگر مال در صندوق و در حرز بوده و او درب صندوق را شکسته و مال را از حرز بیرون آورده، در این صورت مسلماً دستش قطع می شود.

۲: و عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن عثمان بن عیسی، عن سماعه قال: «سألته عن رجل إستأجر أجیراً فأخذ الأجیر متاعه فسرقه فقال: و هو مؤتمن، ثمّ قال: الأجیر والضیف أمناء لیس یقع علیهم حدّ السرقه» همان مدرک، الحدیث ۴.

ما عین همان نظر را که در اولی داشتیم، در اینجا نیز داریم، یعنی اگر امتعه در اختیار ضیف و میهمان است و میهمان آن را ببرد، دستش قطع نمی شود.

ص: ۷۹۴

اما اگر امتعه در حرز است و او قفل را می شکند و آنها را بر می دارد، در این صورت دست قطع می شود.

فرع دوم

هرگاه زن از اموال شوهر دزدی کند، آیا می توان دست زن را بخاطر مالی که از شوهرش سرقت کرده برید و قطع کرد؟

«الکلام الکلام» یعنی اگر واقعاً این زوج متاع را در اختیار زوجه نهاده، حتی یک ظرفی دارد که حقوقش هم در همان جاست، خلاصه در اختیار همسر است بردارد،این زن هر چند کار خلافی راانجام داده و حرام است ، ولی سرقت نیست.

اما اگر همین زوجه قفل را بشکند و مال را از حرز بیرون بیاورد، با دیگران فرق نمی کند.

بنابراین، از نظر ما اجیر و زوجه حکم واحدی دارند، یعنی اگر از اموالی بردارند که در اختیار شان نیست، بلکه با حیله و شکستن حرز بردارند، دراین صورت دست شان قطع می شود.

ابو سفیان بخیل ترین مرد

حال اگر زنی، شوهری دارد که بخیل است به گونه ای که حق زن را هم نمی پردازد، چنین زنی می تواند از مال شوهرش دزدی کند حتی اگر حرز را هم بشکند و قفل را بشکند، این دزدی نیست، چرا؟ چون حقش است، مدرک ما سوالی است که همسر ابوسفیان از پیغمبر اکرم کرد و عرض کرد یا رسول الله! شوهرم (ابو سفیان) خیلی بخیل و شحیح است، به گونه ای که حقم را هم نمی دهد، آیا من می توانم از اموالش بردارم؟

حضرت فرمود به مقدار حقت می توانی برداری.

البته ذیلی دارد که من ذیلش را در اینجا نیاوردم. پیغمبر اکرم این آیه را خواند:

ص: ۷۹۵

« يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِاللَّـهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّـهَ إِنَّ اللَّـهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» الممتحنه: ۱۲

ای پیامبر هنگامی که زنان مؤمن نزد تو آینـد و با تو بیت کنند که چیزی را شـریک خدا قرار ندهند دزدی نکنند، آلوده ی زنا نشونـد، فرزنـدان خود را نکشـند، تهمت و افترائی پیش دست و پای خود نیاورند، و در هیچ کار شایسـته ای مخالفت فرمان تو نکنند، با آنها بیعت کن، وبرای آنها از درگاه خدواند طلب آمرزش نما که خدا آمرزنده و مهربان است.

در اینجا زن ابو سفیان گفت:

یا رسول الله! مگر زنی آزاده هم زنا می کند؟! در آن گوشه یکی از خلفا ایستاده بود، وقتی این حرف زن ابوسـفیان را شـنید، سرفه کرد(تنحنح) و با سرفه خودش به او فهماند که یادت رفته که در زمان جاهلیت با خود من رابطه داشتی.

و يؤيّده ما رواه المفضّل بن صالـح عن أبى عبـد الله عليه السـلام قال:« إذا سـرق السارق من البيـدر- به فتح باء و سـكون ياء، = خرمن- من إمـام جـائر فلا قطع عليه، إنّما أخـذ حقّه فإذا كان من إمام عادل عليه القتل» الوسائل: ج ١٨، الباب٢۴ من أبواب حد السرقه، الحديث۵.

کلمه ی «بیـدر» به معنـای خرمن است، در زمـان سابق خرمن را به وسـیله ی حیوانات می کوبیدنـد و گنـدم ها از کاه جـدا می شدند.

و الظاهر تصـحيف القطع بالقتل، و لو صحّ ذلك فيجوز لكلّ مسـتحق أن يسـرق من باب المسـتحق عليه إذا كان ممتنعاً عن أداء الحق، قال العلّامه: و كلّ مستحق للنفقه إذا سرق من المستحق عليه مع الحاجه لم يقطع و يقطع بدونها إلّا مع الشبهه».

ولی در اینجا یک مشکل است و آن اینکه «بیدر = خرمن» درب و دروازه ندارد، «بیدر» معمولاً در صحراست، یعنی گندم ها را در صحرا می ریزند و سپس به وسیله حیوانات می کوبیدند و گندم را از کاه جدا می کردند، بیدر که درب و دروازه ندارد.

« إذا سرق السارق من البیدر- به فتح باء و سکون یاء، = خرمن- من إمام جائر فلا قطع علیه، إنّما أخذ حقّه فإذا کان من إمام عادل علیه القتل».

الرابعه:لو إختلفا فی کیفیه الإخراج

اگر «شخص» چیزی را از خانه ی مردم بیرون می برد، از حرز بیرون می برد، در همین هنگام او را دستگیر کردند، گفت این مال خود من است، همین که گفت مال خودم است، کار متوقف می شود. چرا؟ «للشّبهه»، چون احتمال دارد که این آدم راست بگوید، همین که گفت مال خود بنده است یا چیزی است او به من هبه کرده، همین که این احتمال آمد، قاضی کا را متوقف می کند تا تحقیق کند،اگر بعداً ثابت شد که مال صاحب البیت است نه مال خودش، در اینجا مسلماً حد جاری می شود.

البته آقایان حق دارند که ید دلیل بر مالکیت صاحب خانه است، این چطور می گوید، بر اینکه مال من است؟

جوابش این است که نمی گوید: صاحب خانه دروغ می گوید، بلکه می گوید صاحب خانه راست می گوید، منتها این را به من هبه کرده است، چیزی است که ده درصد قابل قبول است. این قابل سماع است تا تحقیق بکنند که حق با کدام طرف است.

الثانی: فی المسروق

تا کنون شرائط سارق را می خواندیم، اینک شرائط مسروق را مورد بحث قرار می دهیم.

ص: ۷۹۷

آیا هر چه را که دزدید، دستش قطع می شود یا اینکه مسروق قیمت معینی داشته باشد؟

مسلماً اگر کسی یک چیزی کم ارزش را بدزدد مانند یک بسته کبریت و امثالش، دستش قطع نمی شود، یعنی در شأن اسلام نیست که دست یک انسانی را بخاطر یک شیئ نا چیز و کم ارزش قطع کند، لابد این آدم یک چیز قیمتی را می دزدد که ارزش آن را دارد که اسلام دست او را قطع کند، اما اینکه ارزش این مسروق چه باشد، در میان شیعه سه قول است:

۱: چیزی را بدزدد که قیمتش یک چهارم دینار باشد، دینار در حقیقت یک مثلاق طلای شرعی است که هیجده نخود است، دینار هیجده نخود است، یک چهارم، هیجده را بدزدد، یعنی ربع دینار، اکثر علما این را گفته اند، مگر ابن بابویه، یعنی پدر صدوق که قبرش سر خیابان چهار مردان است، ایشان گفته خمس دینار، یعنی به جای ربع دینار، خمس دینار گفته است، البته حرف ایشان هم بی مدرک نیست، بلکه مدرکی از روایات هم دارد، البته مشهور همان ربع دینار است و همه بر ربع دینار عمل کرده اند.

۲: قول دوم که مال ابن أبی عقیل است ، ایشان گفته یک دینار، مرحوم بروجردی در درس خودش می فرمود که ابن أبی عقیل از علمای شیعه است، ولی محلش در عمان بود، سلطنت عمان و در آنجا زندگی می کرد، عمانی است به تخفیف میم، نه عمّان، که پایتخت اردن است- بخش اعظم مردم عمان خوارج هستند هر چند خوارج معتدل، بخشی هم شیعه هستند، این چون در آنجا زندگی می کرد، خیلی از آراء و عقائد شیعه اطلاعش کم بوده و لذا یک دینار را انتخاب کرده است، اما در عین حالی که مرحوم بروجردی این را می فرماید،نجاشی می فرماید: ابن عقیل کتابی در حج نوشته است، هر حاجی خراسانی که به سوی کوفه می آید، این کتاب را می خرد - مانند مناسک فقهای زمان- با خود شان در حج می برند و به آن عمل می کنند.

مرحوم بروجردی فتاوای شاذ ابن أبی عقیل را از این راه توجیه می کرد که او مقداری از مراکز شیعه دور بوده است ولی در عین حال نجاشی می گوید: «ما من حاجّ ورد» از خراسان به کوفه می آیند، کوفه مرکز شیعه بوده است «ما من حاجّ» که این کتاب را می خرد و همراه خودش به حج می برد، ایشان گفته یک دینار.

پش شیعه بر سه قول است:

الف: ربع دینار، ب: خمس دینار،

ج: یک دینار.

اما اهل سنت در اینجا هشت قول دارند و این حاکی از این است که فقه در این مورد، مستند به یک نصی نیست، اگر به یک نصی مستند بود، اقلاً به دو یا سه قول منحصر می شد، هر کدام از اینها طبق نظر خود یک قولی را انتخاب کرده اند ولذا فقه شان، فقط استنباطی است نه منصوص.

تعداد اقوال در میان اهل سنت

۱:داود اصفهانی پیشوایی ظاهریین است و ظاهریین بخشی از اهل سنت هستند که در زمان ما منقرض شده اند، آخرین عالم آنان ابن حزم است که در قرن پانزدهم فوت کرده است، اینها معتقدند در سرقت چه کم باشد یا زیاد، دست سارق بریده می شود.

۲: حسن بصری و عبد الله زبیر می گویند نصف دینار.

۳: عثمان بتّی می گوید یک درهم و بالاتر از یک درهم.

۴: زیاد بن زیاد می گوید دو درهم و بیشتر.

۵: «مالک» عالم مدینه است و با امام صادق علیه السلام رابطه نزدیکی داشت، از این رو کمی با ما نزدیکتر است، ایشان می گوید در نصاب ذهب ربع دینار است، اما در درهم، بجای دو درهم و نیم، گفته سه درهم.

ص: ۷۹۹

۶: أبو سعید خدری و أبو سعید گفته اند چهار درهم.

۷: ابراهیم نخعی (متوفای ۹۳) که از فقهای کوفه است می گوید پنج درهم.

۸: أبو حنیفه و اصحابش می گویند ده درهم.

ما نخست فقه خود را بررسی می کنیم، در فقه ما روایات متضافر داریم که مسروق باید ارزش و قیمتش به ربع دینار برسد.

روایات

۱: اولاً روایت نبوی داریم که:« لا قطع إلّا فی ربع دینار»

السنن البیهقی:۸/ ۲۵۴.

بیهقی سننی دارد که تمام روایات فقهی اهل سنت در آن کتاب جمع است، البته همه اش روایات نیست، اعظمش آثار است، آثار به چیزی می گویند که از صحابه و تابعین رسیده باشد، در آنجا هست که پیغمبر اکرم فرمود: « لا قطع إلّا فی ربع دینار».

۲: محمـد بن یعقوب، عن محمّـد بن یحیی، عن أحمـد بن محمّـد، عن ابن محبوب، عن أبی أیّوب، عن محمـد بن مسـلم، قال: قلت: لأبی عبد الله علیه السلام:« فی کم یقطع السارق؟ فقال فی ربع دینار، قال: قلت له: فی درهمین؟

فقال: فی ربع دینار، بلغ الدینار ما بلغ».

معلوم می شود که حضـرت درهم را نقل کرد، اما بالکنایه نقل کرد، چون درهمین نیست، بلکه ربع دینار، می شود دو درهم و نیم. ولی حضرت به کنایه رد کرد.یعنی در مجلس کسی بوده فلذا حضرت با کنایه صحبت فرموده-

قال: فقلت له: أرأیت من سرق أقلّ من ربع دینار هل یقع علیه حین سرق اسم السارق؟ و هل هو عند الله سارق فی تلک الحال؟

فقال: کلّ من سرق من مسلم شیئاً قد حواه و أحرزه- جمع کرده و قفل زده- فهو یقع علیه إسم السارق، و هو عند الله سارق، و لکن لا یقطع إلّا من ربع دینار أو أکثر، و لو قطعت ید السارق فیما هو أقلّ من ربع دینار، لألفیت عامّه الناس مقطّعین» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲ من أبواب حدّ السرقه، الحدیث ۱.

اگر بنا باشد در کمتر از ربع دینار دست مردم را ببریم، باید خیلی از دست ها بریده بشود- لألفیت، لوجدت عامّه الناس مقطّعین»

سپس از حضرت سوال می کند که آیا اگر کسی کمتر از ربع دینار بدزدد، باز سارق به او اطلاق می شود و او در نزد خدا هم سارق است؟

امام در جواب می فرماید اگر کسی از مسلمانی چیزی بدزدد که به اندازه حبه است، باز هم سارق است، منتها دستش قطع نمی شود، مگر اینکه به اندازه ربع دینار باشد، یعنی فرق است بین اطلاق سارق و بین حد سارق، در اطلاق اسم سارق بر شخص، سرقت یک حبه هم کفایت می کند، اما در اجرای حد که قطع ید باشد، حتماً باید ارزش و قیمت مسروق، به اندازه ربع دینار برسد.

۳: و عن علیّ بن إبراهیم، عن محمد بن عیسی بن عبید- الیقطینی، اهل بغداد هستند و شیعه در بغداد اصالت دارد، خیال نکنند که تشیع در بغداد امر عرضی است، بلکه اصالت با شیعه بوده، بیت یقطینی در بغداد، بیت شیعه است- عن یونس، عن عبد الله بن سنان، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «لا یقطع ید السارق إلّا فی شیء بتلغ قیمته مجناً، و هو ربع دینار» همان مدرک، الحدیث۲. « مجن= سپر»

۵: و عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمّد، عن عليّ بن أبی حمزه، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «لا تقطع ید السارق حتّی تبلغ سرقته ربع دینار، و قد قطع علیّ علیه السلام فی بیضه حدید، بیضه = کلاه خود، یعنی کلاه خود آهنین».

بقیه ی روایات را خودتان مطالعه کنید.

بغداد یا بندر عقاید

در زمان سید مرتضی شهر بغداد تبدیل شده بود به بند عقاید(کان بند العقائد) یعنی مذاهب و عقاید مختلفی در آنجا پیدا شده بود مانند مانوی، معتزلی، اشعری، اخباری، در حقیقت تبدیل شده بود به بندر العقائد، در همان زمان هم ابن أبو العلای معری هم زندگی می کرد، «معره» محلی در سوریه است نه در عراق، ایشان هم اهل آنجاست، ایشان آمد در بغداد و در مجلس سید مرتضی شرکت کرد، یکی از اعتراضاتش به اسلام این بود که اگر کسی دست دیگری را ببرد، دیه اش پانصد دینار است، اما اگر این آدم به اندازه ربع دینار دزدی کند، دستش را می برند، این توازن ندارد، اگر قیمت دست انسان پانصد دینار است، نباید بخاطر سرقت ربع دینار، دستش را ببریم و آنگاه شعری را خواند.

ید بخمسین مئین عسجد فدیت

ما بالها قطعت فی ربع دیناری

عسجد- به فتح عین و سکون سین و ضم جمیم-

مرحوم سید جواب او را با شعر داد:

عزّ الأمانه أغلاها و أرخصها

ذلّ الخیانه فافهم حکمه الباری

دستی که امین است، قیمتش همان پانصد دینار است، وقتی که خائن شد، از ارزش می افتد.

ص: ۸۰۲

پس روایات ما ربع دینار است، ولی در عین حال دو طائفه دیگر روایات داریم که معارض با روایات ربع دینار است.

روایات معارض

دو طایفه دیگر داریم که با روایات قبلی معارض هستند،

گروهی ازاین روایات می گویند خمس دینار، این هم روایات دارد و هم قائل، قائلش ابن بابویه است، روایاتش هم زیاد است.

نعم توجد روایات تدل علی خلاف المشهور و هی علی طوائف:

الطائفه الأولی: ما یدلّ علی اعتبار أن تکون القیمه خمس دینار.

۱: صحیحه الحلبی عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «یقطع السارق فی کل شی ء بلغ قیمته خمس دینار، إن سرق من سوق أ زرع أو ضرع ضرع، پستان گوسفند – و غیر ذلک» همان مدرک، الحدیث ۱۲.

۲: صحیحه محمد بن مسلم الأخری، قال قال أبو جعفر علیه المسلم: «أدنی ما تقطع فیه ید السارق، خمس دینار و الخمس آخر الحدّ الّذی لا یکون القطع فی دونه و یقطع فیه و فیما فوقه» همان مدرک، الحدیث ۱۳.

۳: معتبره إسحاق بن عمّار عن أبی عبد الله علیه السلام« فی رجل سرق من بستان عذقاً قیمته درهمان، قال یقطع به» همان مدرک، الحدیث ۱۴.

فإنّ الدینار غالباً یعادل عشر دراهم فالدهمان خمس دینار.

۴: صحیحه علیّ بن جعفر عن أخیه علیه السلام قال:« سألته عن حدّ ما یقطع فیه السارق؟ فقال: قال أمیر المؤمنین: بیضه حدید بدرهمین أو ثلاث» همان مدرک، الحدیث ۲۲.

اگر «درهمین» باشد، می شود خمس، ثلاث باشد، از ربع هم بالاتر است، این روایات طائفه اولی بود، دو طائفه ی مخالف دیگر هم داریم که در جلسه آینده می خوانیم.

اقوال علما در باره مقدار مسروق کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقوال علما در باره مقدار مسروق

عرض کردیم که در میان علمای شیعه بیش از سه قول نیست، یک قول ربع دینار است، قول دیگر خمس دینار می باشد، قول سوم هم ثلث دینار است، فلذا

ما باید اینها را حلاجی کنیم، البته یک قول هم عشره دراهم است، که در واقع یک قول مشهور داریم و سه قول شاذ، هر کدام اینها روایاتی دارند.

روایات طائفه دوم

طائفه دوم این است که به ثلث دینار برسد، که اینک روایاتش را می خوانیم.

۱: معتبره أبی بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام قال:

« قطع أمیر المؤمنین علیه السلام رجلاً فی بیضه، قلت: و أی بیضه؟ قال: بیضه حدید قیمتها ثلث دینار، فقلت: هذا أدنی حدّ السارق؟ قال: فسکت» الوسائل:ج ۱۸، الباب ۲ من أبواب حدّ السرقه، الحدیث ۱۰،

از امام صادق سوال می کند که آیا ثلث است و ثلث پایین ترین حد است، معلوم می شود که ثلث پایین ترین حد نیست، پایین ترین حد همان ربع است و امام در اینجا که سکوت کرده، این نشان می دهد که حضرت در مقام تقیه بوده است.

۲: معتبره سماعه قال سألته: «علی کم یقطع السارق؟ قال: أدناه علی ثلث دینار» همان مدرک الحدیث ۱۱.

البته این قول نزدیک به قول مالک است،چون قول مالک ثلاثه دراهم بود، و «ثلث» کمی بیشتر از ثلاث است ولذا می گوییم قریب به قول مالک است، مالک گفت اگر طلا باشد همان ربع است، اما گر نقره باشد، در آنجا ثلاثه دراهم است، ثلاثه دراهم، مسلماً از ثلث کمتر است، چون ثلث، یعنی ثلث ده درهم، ثلث ده درهم می شود سه درهم و یک سوم درهم.

ص: ۸۰۴

القول بالثلث یقارب قول المالک فی الدرهم حیث قال بکفایه ثلاثه دراهم الّتی یقارب ثلث الدینار، «دینار» ده درهم است.

روایات طائفه سوم

الطائفه الثالثه: ما یدلّ علی بلوغ قیمه المسروقه علی عشره دراهم.

ده دینار، دلیلش هم روایت أبی حمزه است، قال: سألت أبا جعفر علیه السلام:

« فی کم یقطع السارق؟ فجمع کفّیه- حصرت دوتا دستش را جمع کرد - ثم قال:« فی عددها من الدراهم» همان مدرک، الحدیث ۹.

خلاصه ما سه نوع روایت شاذ داریم، اما ربع دینار موافق مشهور است، فلذا ما باید سه نوع روایت شاذ را توجیه کنیم،در مقام توجیه من از عقب گرفتم نه از اول، یعنی از خمس، ثلث، و عشره. چرا؟ عمل کردم به قول ملا جلال الدین بلخی(بلخ یکی از ولایات افغانستان است) که می گوید: ماهی از سر گنده گردد نه ز دم.

من از عقب شروع کردم.

اما الطائفه الثالثه: طایفه دوم اصلاً دلالت بر عشره ندارد، چون حضرت دوتا دستش بغل هم کرد و گفت معلوم نیست که چه قدر می گیرد، ممکن است ده تا بگیرد، ممکن است دوازده تا بگیرد، ممکن است هشت تا بگیرد، اصلاً این تعریف یک تعریف روشنی نیست، دوتا دستش این طور کرد و گفت هر قدر که این دوتا دست من می گیرد، معلوم می شود که حضرت در مقام بیان جدی نبوده است، فلذا معلوم نیست مجلس چگونه بوده که حضرت جدی نبوده، و الا این میزان صحیحی نیست.

یلاحظ علی الطائفه الثالثه بأنّه لا دلیل علی أنّ ما فی کفّیه کان بالغاً إلی ما یساوی قیمته دیناراً إذ من المحتمل أن یکون مساویاً ربع دینار، أضف إلی ذلک أنّ القول بأنّ القطع فی عشره دراهم ممّا یقول به أبو حنیفه و أصحابه و هو یساوی غالباً من حیث القیمه دیناراً، و لیس بین الأصحاب من عمل بهذه الروایه.

ص: ۸۰۵

پس طائفه اخیر را از میدان بیرون کردیم و گفتیم دلالت بر ده درهم ندارد.

و أمّا الطائفه الثانیه أعنی ما یدل علی أنّ الملاک ثلث دینار فهو قریب مما ذهب إلیه مالک حیث قال: نصاب الفضّه ثلاثه دراهم، و لیس بین الأصحاب من أفتی بذلک.

ثلث دینار اشکال را گفتیم، اولاً ـ حضرت سکوت کرد، راوی گفت یا بن رسول الله! ثلث آخرین و پایین ترین مرحله است؟ حضرت سکوت کرد، معلوم می شود که پایین ترین مرحله نیست، علاوه براین، گفتیم قریب به فتوای مالک است، حالا چه کنیم؟

بقی الکلام فی ما دلّ علی الربع و ما دلّ علی الخمس

این دوتا طائفه را بیرون کردیم، هم سومی را بیرون کردیم وگفتیم اصلاً دلالت ندارد، دومی را هم بیرون نمودیم و عرض کردیم که امام در مقام تقیه است، «سکت».

آیا قول به ربع را بگیریم یا خمس را؟

فعلاً ما هستم و قول به خمس، آیا ربع را بگیریم یا خمس را؟ اتفاقاً هم روایات ربع متضافر است و هم روایات خمس.

نظریه ی آیه الله خوئی

مرحوم آیه الله خوئی بر خلاف مشهور گفته ما باید خمس را بگیریم، یعنی اگر یک پنجم دینار را بدزدد، دستش قطع می شود ولازم نیست که ربع دینار باشد، مسئله را انداخته در اصول، چون قهرمان علم اصول بود، البته معنایش این نیست که در فقه قهرمان نبود، ولی چون در اصول قهرمان بود، فلذا مسئله را انداخته روی دنده علم اصول و گفته: إذا دار الأمر بین التخصیصین و التخصیص الواحد، تخصیص واحد مقدم است.

چرا تخصیص واحد مقدم است؟

می گوید اگر تنها خمس را بگیریم، یک تخصیص است، اما اگر ربع را بگیریم، دوتا تخصیص است، چون ربع، هم ربع را می گیرد، هم خمس، و ثلث را می گیرد و هکذا.

پس اخذ به خمس فقط یک تخصیص است، اما اگر ربع را گرفتیم، ربع هم ربع را شامل است و هم خمس را، یلزم بر اینکه ما روایات را دوتا تخصیص بزنیم.

حاصل این است که می فرماید: إذا دار الأمر بین التخصیص واحد و التخصیصین، تخصیص واحد مقدم است، خمس یک تخصیص است، اما اگر بگوییم ربع، ربع در حقیقت هم ربع را می گیرد و هم خمس را می گیرد، قهراً دوتا تخصیص است و یک تخصیص مقدم بر دو تخصیص است.

به بیان دیگر در دل ربع،خمس خوابیده، اما در دل خمس، ربع نخوابیده، یعنی اگر ربع را بگوییم، معنایش این است که هم یقطع بالربع و هم یقطع بالخمس.

جواب از فرمایش آیه الله خوئی

ما در جواب آیه الله خوئی عرض می کنیم که اگر ما گفتیم ربع، معنایش دوتا تخصیص نیست، هم بالربع یقطع و هم بالخمس یقطع، این گونه نیست، بلکه امر بین متباینین است، یا یک پنجم یا یک چهارم، نه اینکه یک چهارم دوتا تخصیص لازم می آورد، هم ربع را می گیرد و هم خمس را، البته چون که صد آمد، نود هم پیش ماست، اگر ربع گفتیم، خمس هم در دلش است، ولی آن چنان نیست که اگر کسی که ربع را بگوید، دوتا تخصیص بشود، امر دایر است بین تخصیصین، یا خمس است یا ربع، آن چنان نیست که هر درجه ای را مولاـ در نظر بگیرد، یک دهم، یک نهم، یک هشتم و ...، درجه درجه اینها را در نظر نگرفته است، بگوییم اخراج خمس یک تخصیص است،اخراج ربع هم یک تخصیص دیگری است، دانه دانه درجه بندی نکرده، تا بگویید اگر ربع گفتید، دو درجه را بیرون کردیم، این گونه نیست.

ایشان می گوید در مقام روایتین، ما آن روایت را می گیریم که یک تخصیص وارد می کند که همان خمس باشد، ثلث را کسی نگفته، اما اگر شما ربع را بگیرید، دوتا تخصیص است.

این جوابش این است که: الأمر دائر بین المتباینین لا بین الأقلّ و الأکثر.

بقی الکلام فی ما دلّ علی الرّبع و ما دلّ علی الخمس الّذی عرفت تضافر الروایات فیه. فالمشهور هو ترجیح ما دلّ علی الرّبع علی ما دلّ علی الخمس.

و لکن المحقق الخوئی جعل العکس هو الأظهر و أنّه یقطع فی خمس دینار، و استدلّ علیه بأنّ ما دلّ علی الخمس موافق للقرآن، فیرجّح علی الآخر، أو یتعین العمل به، بناء علی أنّ موافقه القرآن من قبیل تمییز الحجه عن اللا حجه.

ثمّ إنّه ذکر و جه الموافقه بالبیان التالی:- چطور می گوید خمس مطابق قرآن است و ربع مخالف قرآن است؟ چون قرآن می گوید: . «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّـهِ وَاللَّـهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»المائده: ۳۸.

قرآن می گوید سارق و سارقه را دستش ببرید هر چند یک حبه را بدزدد، یعنی آیه اطلاق دارد، ما این اطلاق را با خمس مقید کردیم، چون « المطلق یقید»،اما گر با ربع مقید کنیم، لازم می آید که بر قرآن دوتا تقیید وارد بشود، قهراً دوتا تقیید وارد بشود، قهراً دوتا تقید خلاف است، «فنحن بالقرآن» قرآن می گوید خمس، بقیه را اطلاقش دفع می کند، شما اگر ربع را بگویید، باید بر قرآن تخصیص وارد کنید.

عبارت آیه الله خوئی

أنّ مقتضی الإطلاق فی الآیه المبارکه و جوب القطع فی السرقه مطلقاً: قلیلًا کان المسروق أم کثیراً و لکن علمنا من الخارج أنّه لا قطع فی أقلّ من خمس، فترفع الید عن إطلاق الآیه بهذا المقدار. و أمّا التخصیص الزائد که ربع را هم بگیرد- فلم یثبت، لمعارضه ما دلّ علی ذلک، بالرواویات الدالّه علی اعتبار الخمس، فتطرح من ناحیه مخالفتها لظاهر الکتاب، فالنتیجه أن القول باعتبار الخمس هو الأظهر.

ص: ۸۰۸

مبانی تکمله المنهاج:۱/۲۹۶.

أقول: مـا ذکره مبنیّ علی أنّ التخصـیص بـالربع، تخصـیص زائـد و الأصل عـدمه، و لکن الظاهر أنّ الأمر دائر بین المتبائنین، إمّا التخصـیص بـالخمس أو التخصـیص بـالربع، و لاـ یسـتلزم التخصـیص بالربع تخصـیصاً أکثر، و ذلک لأنّ المتکلّم لم یلاحظ کلّ درجه من المال شیئاً مستقلّاً حتّی یکون التخصیص بالعشر أقلّ من التخصیص بالتسع، و التخصیص بالثمن، أقلّ من التسع و هکذا وإنّما لاحظ کون الموضوع سـرقه المال فقط. و لکن علمنا من الخارج أنّ المطلق لیس موضوعاً للحکم، و أنّه إما مقیّد بالخمس أو مقیّد بالربّع،و فی مثله لا یمکن التمسک بالإطلاق، - چرا؟ چون دوران امر بین المتباینین است.

مثال: مولا فرموده: أکرم العلماء إلّا زیداً، ولی نمی دانیم زید نحوی را اراده کرده یا زید صرفی را، دوتا زید داریم، یکی نحوی و دیگری صـرفی، هیـچ وقت نمی شود به عموم «اکرم العلمـاء» تمسـک کرد، در متبـاینین تمسـک به اطلاق عام و اطلاق مقید صحیـح نیست، در کفایه خوانـدیم که اگر مخصـص دایر باشـد بین المتباینین،« أکرم العلماء إلّا زیداً، لا أدری هل أراد زید بن عمرو أو أراد زیـد بن بکر»، اینجـا جـای تمسک نیست، اینجا ربع و خمس از قبیل اقل و اکثر نیست بلکه از قبیل متباینین است، یعنی در حقیقت مولا درجه بندی نکرده، بلکه یک درجه را بیرون کرده، منتها نمی دانیم ربع را بیرون کرده یا خمس را؟

ما و اهل سنت

یک مسـئله دیگر بین ما و اهل سـنت است، زیرا ما معتقدیم که اگر کسـی دزدی کرد،فرق نمی کند، سـماوی باشد یا ارضـی، لباس باشـد یا میوه، درخت باشـد یا آهن ، از مباحات باشـد که اصـلش از مباحات است، فرق نمی کنـد، درخت را بدزدند، یا آب را، یعنی چیزی را که در حیـازت و ملکیت مـاست،همه را می گیرد، ولی اهـل سـنت خصوصـاً ابو حنیفه، آنهایی که جزء اباحـات است، مثـل درخت و مثـل آب، حتی معـادن را هم گرفته، ماننـد معـدن طین، ظرف سـفالی که از طین و گـل معـدنی خاصی درست می کردند، می گوید ظرف سفالی که از طین درست می کنند، اینها ابداً مشمول آیات و روایات نیست.

ص: ۸۰۹

این قول، قول شاذی است، یعنی خلاف روایات و آیات است.

ثمّ إنّ المحقق قال لا فرق فیما

بلغت قیمته ربع دینار بین کونه ثوباً أو طعاماً أو فاکهه أو غیره، سواء کان أصله الإباحه (مانند آب ، ماهی و درختان جنگلی) أو لم یکن ، و ضابطه ما یملکه المسلم.

ثمّ أضاف و فی الطین و حجاره الرخام (سنگ مر مر) روایه بسقوط الحد ضعفیه (این روایت ضعیف است و مطابق است با فتوای ابو حنیفه).

و قد أشاره بذلک قدّس سرّه إلی خلاف أبی حنیفه فی المسأله، قال الشیخ: کلّ جنس یتموّل فی العاده، فیه القطع، سواء کان أصله الإباحه (مانند ماهی، آب، گل) أو غیر الإباحه، فما لم یکن علی الإباحه کالثیاب و الأثاث و الحبوب و ما أصله الإباحه من ذلک، الصیود علی اختلافها إذا کانت مباحه، و کذلک الجوارح المعلّمه (سگ های شکاری و آموزش دیده) می گوید اینها دزدی بر نمی دارند، چون از مباحات هستند، «و کذلک الخشب کلّه الحطب و غیره، الساج»- ساج یکنوع درخت جنگلی است که چوبش بسیار محکم و سفت است و از آن درب درست می کنند) و غیره، الباب واحد، فرق نمی کند اباحه باشد یا غیر اباحه، چیزی که در ملک مسلمان وارد می شود، می خواهد قبلاً اباحه باشد یا نه؟ و کذلک الطین و جمیع ما یعمل منه من الخزف (سفال) و الظروف و الأوانی و الزجاج و جمیع ما یعمل منه و الحجر، و جمیع ما یعمل منه من القدور (قدور، به ضم قاف، جمع قدر، به کسر قاف و سکون دال، = دیک های سنگی) و کذلک کما یستخرج من المعادن کالقیر و النفط و الموميائی و الملح.

ما در مقابل اطلاقات، فقط یک روایت شاذه داریم، که عبارت است از : روایت سکونی.

نعم ورد السکونی فی الرخام روایه عن الصادق علیه السلام: أنّ النبی قال:«لا قطع علی من سرق الحجاره یعنی الرخام و أشباه ذلک» الوسائل: ج ۱۸، الباب۲۳ من أبواب حدّ السرقه، الحدیث۱.

شاید این محرز نبود و در و پیکری نداشته، یعنی ندارد که این «رخام» قیمتش ربع دینار بوده یا نبوده، آیا در حرز بوده یا در حرز نبوده؟

این محمول بر این است، بارها متذکر شده ام که اگر در یک مسئله اطلاقات متضافر داشته باشیم، با یک روایت ضعیف نمی شود اطلاقات متضافره را تقیید کرد، از این رو ما قائل به حق مارّه نیستیم، زیرا حق مارّه یک روایت است، در مقابلش روایات متعدد وجود دارد که می گویند:« لا تحلّ مال أمرأه مسلم إلّا بطیب نفسه» با یک روایت نمی توانیم این اطلاقات را قید کنیم، البته به شرط اینکه اطلاق متضافر باشد، اینجا از این قبیل است.

۲: بهذا الإسناد قال:

« قضی النبی صلّی الله علیه و آله فیمن سرق الثمار فی کمّه- میوه را در آستین خود سرقت کرده - فما أکل منه فلا شیء علیه و ما حمل فیعزّر و یغرّم قیمته مرتین»

این هم شاهد نیست، چون آنکه در کم وآستین انسان قرار می گیرد، هر چند کم و آستین عربی باشد، خیلی کمتر از ربع دینار است، اینها معلوم نیست که جامع الشرائط بوده باشند.

و بهذا الإسناد أیضاً قال رسول الله صلّی الله علیه و آله:

ص: ۸۱۱

«لا قطع فی ثمر و لا کثر» کلمه ی «کثر» عبارت است از شحم نخل، کسانی که نخلستان را دیده اند، یک پیه دارد که به آن می گویند:«کثر» یعنی شحم نخل.

در هر صورت این روایات قابل توجیه است، یعنی یا در حرز نبوده و یا قیمتش کمتر از ربع دینار بوده است.

إلی غیر ذلک من الروایات الّتی جمعها الشیخ الحرّ العاملی.

و الجمیع محمول علی عدم الأخذ من الحرز، و فی روایه الفضیل إشاره إلی ذلک، حیث جاء فیها: «إذا أخذ الرّجل من النخل و الزرع قبل أن یصرم یعنی از موقع چیدن فلیس علیه القطع، فیما إذا صرم النخل و أخذ و حصد الزرع درو کنند زرع را - و أخذ، قطع» همان مدرک، الحدیث ۴.

به نظر می رسد که در اولی باغ در و پیکر ندارد، حافظ و نگهبان هم ندارد، چون هنوز به جایی نرسیده است، چه غوره باشد یا خرمای نرسیده باشد.

لعل حضرت که می فرماید: «صرم» قطع نمی کنند، اما اگر صرم باشد یا اینکه زراعت را درو کنند، معلوم می شود که نگهبان داشته و حصار داشته، در هر حال این روایت که می خواهد مواردی را استثنا کنند، این روایات حجت نیست، یا چون به مقدار ربع دینار نمی رسد یا اینکه بدون حصار بوده است.

تمّ الکلام در مقدار مسروق، معلوم شد که ربع دینار قابل قطع است، سه روایت داشتیم که می گفتند دست اینها بریده نمی شود، این روایات را یا باید حمل کنیم به جایی که به حد ربع نمی رسند یا اینکه در حرز نبوده و الا معنا ندارد که در اینها قطع نباشد، علاوه براین، هماهنگ است با فتوای ابو حنفیه که می گفت اینها از قبیل اباحات است و در اباحات قطع نیست.

الشرط الثانی: کون المال محرزاً

شرط دوم این است که مال حرز و قفل داشته باشد، یعنی در یک جای امنی باشد، به گونه ای نباشد که هر کس به آن دسترسی نداشته باشد.

البته در حرز علمای بحث کرده اند، ولی من فکر می کنم که در موضوعات نباید این قدر بحث کنیم، بلکه به عرف مراجعه کنیم، عرف می گویند حرز هر چیزی نسبت به خودش است، مثلاً حیوان را در گاو صندوق نمی گذارند، حیوان در طویله و استخر می برند، حرز حیوان طویله است نه گاو صندوق.

اشکال بر عبارت شیخ

فقط یک اشکال در عبارت مرحوم شیخ است.

قال الشیخ: و الحرز هو کلّ موضع لم یکن لغیر المتصرف فیه الدخول إلیه إلّا بإذنه، أو یکون مقفلّاً علیه، أو مدفوناً...، ثمّ قال: و أمّا المواضع الّتی یطرقها الناس کلّهم و لیس یختص بواحد دون غیره فلیس حرزاً، این عبارت مرحوم شیخ است و این عبارت یک دانه اشکال دارد، اشکالش این است که اینکه ایشان می گوید: «و الحرز هو کلّ موضع لم یکن لغیر المتصرف فیه الدخول إلیه إلّا بإذنه» جامع الافراد نیست. چرا؟ مثلاً اگر کسی درب خانه اش شب و روز باز باشد، کسی حق ندارد وارد خانه ی او بشود، چون صدق می کند،« لم یکن لغیر المتصرف فیه الدخول فیه»، ولی اگر دزد بیاید و مالی را ببرد، دستش را قطع نمی کنند، مجرد اینکه بدون اذن کسی داخل نمی شود، این کافی در حرز نیست، شخص در خانه خود را باز گذاشته، قالی هم در خانه اش است، اگر شخصی بیاید قالی را ببرد، دستش قطع نمی شود، چون در حرز نیست، ولی از نظر عبارت شیخ این آدم سارق است، چرا؟ چون کسی حق ندارد وارد این خانه شود هر چند دربش باز است مگر با اذن خانه باشد و لذا تعریف شیخ، تعریف ناقص است، باید بگوییم:« حرز کلّ شیء بحسبه»، طرف عین را در جایی می گذارد که معمولاً ظرف او این است، در قدیم طلاجات را در جعبه می گذاشتند، لباس را در صندوق های بزرگ می گذاشتند، الآن در کمد می گذارند،« حرز کل شیء بحسبه»، ولذا ما تعریف واقعی که بتواند جامع الأفراد باشد و مانع الأفراد، پیدا نمی کنیم، پس باید بگوییم هر چیزی که از نظر «عرف» حرز آن چیز حساب می شود، آن حرز است.

دیدگاه شیخ طوسی در باره حرز؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیدگاه شیخ طوسی در باره حرز؟

مرحوم شیخ طوسی عقیده دارد که اگر درب خانه یا حظیره ی کسی باز باشد- حظیره، به مکان حیوانات می گویند-،

اما در عین حال نگهبانی در آنجا نهاده، اگر کسی با وجود نگهبان دزدی کند، این حکم حرز را دارد، کأنّه مال در حرز است، ایشان این مسئله را از روایت صفوان استفاده کرده است، صفوان ابن أمیه است که سابقاً از دشمنان اسلام بود و پدرش هم در جنگ بدر کشته شد، صفوان می گوید من در مسجد خوابیده بودم و عبا را زیر سرم نهاده بودم، بلند شدم که وضو بگیرم و آب روی دست و صورتم بریزم، موقعی که بر گشتم دیدم که عبایم نیست، گشتم سارق عبا را پیدا کردم و او را نزد پیغمبر اکرم بردم، پیغمبر اکرم فرمود باید دست این آ دم بریده شود، عرض کردم که این عبا را بر این آدم بخشیدم، حضرت فرمود اگر قبل از آنکه پیش من بیایی، آن را می بخشیدی، حد ساقط می شد، اما چون پیش من آمدی و سرقت ثابت شده است، جای بخشش نیست، دست این آدم باید قطع بشود، شیخ با این روایت می خواهد ثابت کند که اگر درب خانه یا اسطبل کسی باز است، اما نگهبانی هم در آنجاست، و کسی از آنجا چیزی را دزدی کند، این مسلماً حکم سرقت را دارد.

اشکال شهید ثانی بر شیخ طوسی

مسلماً حکم سرقت را دارد، ولی مرحوم شهید ثانی اشکال خوبی بر استدلال شیخ می کند و می گوید این آدم که با وجود نگهبان سرقت کرده، از دو حالت خالی نیست:

ص: ۸۱۴

الف: با توجه نگهبان سرقت کرده، در این فرض به آن سرقت نمی گویند، بلکه غارتگری است، چون در مفهوم سرقت یکنوع سر و مخفی کاری خوابیده است.

ب: نگهبان هنگام سرقت توجه نداشته یا خواب بوده، که در این صورت وجودش کالعدم است فلذا بر آن حرز صدق نمی کند. بحث در جایی است که درب باز باشد و فقط نگهبانی از آن نگهبانی می کند، مرحوم شهید ثانی می گوید وجود دربان و نگهبان سبب حرز نمی شود، چون این دربان و نگهبان از دو حالت بیرون نیست، یا بیدار و متوجه است که من دزدی می کنم، این دزدی نیست، بلکه در حقیقت غارتگری است.

یا خواب است و توجه ندارد که من دزدی می کنم، پس این صورت وجودش کالعدم است، و مال در حرز نیست.

این اشکالی است که شهید ثانی بر شیخ طوسی دارد.

اشکال آیه الله سبحانی بر شیخ طوسی

ولی من اشکال دیگری بر استدلال ایشان دارم و آن اینکه استدلال مرحوم شیخ با این روایت تطبیق نمی کند، چون در روایت می گوید:

یا رسول الله! عبایم زیر سر من بود، بلند شدم که وضو بگیرم، وقتی که برگشتم دیدم که عبایم نیست، اصلاً نگهبانی در کار نبوده، چون تاخودش بوده، زیر سرش بوده و دزدی در کار نبوده است، وقتی خودش رفته، دیگر اصلاً نگهبانی در کار نیست ولذا بر این سرقت صدق نمی کند، ولذا علم این روایت «یرجع إلی أصحابها».

خلاصه اینکه مرحوم شیخ طوسی می فرماید اگر درب خانه و حظیره باز باشد، اما در آنجا یک نگهبانی باشد، وجود نگهبان کالحرز است، دلیلش هم روایت صفوان بن أمیه است.

ص: ۸۱۵

مرحوم شـهید ثانی اشـکال می کنـد و می گوید این از دو حالت خارج نیست، یا این آدم در مقابل دیدگان نگهبان دزدی می کند و با توجه او دزدی می کند، این سرقت نیست، چون این امر آشکار است، سرقت باید سری باشد.

اما اگر نگهبان خواب است یا توجه ندارد که این آدم سرقت می کند، پس مال در حرز نیست و بر آن سرقت صدق نمی کند. ولی من یک اشکال دیگری کردم و آن این بود که اصلاً استدلال مرحوم شیخ با این روایت تطبیق نمی کند، چون روایت این است که: تا من در مسجود بودم، عبایم زیر سرم بود، وقتی که رفتم و برگشتم، دیدم عبایم نیست، اصلاً نگهبانی در کار نبوده، تا خودش بوده، دزدی نشده است، آن موقعی که دزدی شده، مراعی و نگهبانی در کار نبوده است.

سرقه ستاره الکعبه

اگر کسـی پرده و پوشـش کعبه را دزدی کند، یا مقداری از آن را ببرد و قطع کند و با خودش ببرد، آیا سرقت در اینجا سرقت صدق می کند یا نه؟

قال المحقق: و هل یقطع سارق ستاره الکعبه؟

قال فی المبسوط و الخلاف: نعم.

محقق اشـکال می کند و می گوید این در و پیکر ندارد، سـرقت در جایی است که در و پیکر داشـته باشد، همه مردم نسبت به کعبه علی السواء هستند، نه اینکه یکی صاحب خانه و دیگران دزد باشند.

و فیه اشـکال لأنّ الناس فی غشـیانها شرع سواء- یعنی همه در پوشاندن کعبه مساوی هستند فلذا مالک ندارد- . شرائع الإسلام: ۴/۱۷۵.

ص: ۸۱۶

قال فی الخلاف: من سرق من ستاره الکعبه، ما قیمته ربع دینار وجب قطعه، و به قال الشافعی و قال أبو حنیفه :

لا قطع علیه. الخلاف: ۵/۴۲۹. و نظیره فی المبسوط المبسوط: ۸/۳۳.

و استدل بما روی أصحابنا من الإمام(علیه السلام) إذا قام (عجّل الله تعالی فرجه الشریف) قطع أیدی بنی شیبه- بنی شیبه اکنون هم کلیدار کعبه هستند، پیغمبر اکرم که مکه را فتح کرد و درب کعبه را باز کرد، کلید کعبه را از بنی شیبه گرفت، دو مرتبه کلید را به آنها بر گرداند، و الآن هم کلید در خانواده بنی شیبه است- إذا قام قطع أیدی بنی شیبه و علقها علی البیت و نادی علیهم هؤلاء سرّاق بیت الله».

الوسائل: ۹، الباب ۲۲ من أبواب مقدمات الطواف، الحدیث ۱۳.

البته این روایت از دو نظر ضعیف است:

اولاً: سیره براین جاری بوده است همین که اوائل ذی الحجه وارد می شد، حجّاج بیت الحرام اگر می توانستند، یک تکه از پرده کعبه را می بریدند و با خود شان به عنوان تبرک می بردند، ولی در زمان ما وقتی که ایام ذی الحجّه می شود، سعودی ها پرده را بالا می برند تا دست کسی به آن نرسد، سیره اصلاً بر این جاری بوده که مسلمانان هر کدام تبرکاً از آن چیزی قطع می کردند و با خودشان می بردند.

ثانیاً: سرقت در جایی است که سری و پنهانی باشد، این سری نیست بلکه در مقابل دیدگان همه است، علاوه براین، متعلق به همه ی مسلمانان است ولذا این روایت ضعیف است و نمی توانیم به آن عمل کنیم، حرف محقق درست است که می فرماید:« لأنّ الناس فی غشیانها شرع سواء».

إذا سرق من جیب إنسان أو كمّه

اگر کسی جیب دیگری زد یا از آستین دیگر دزدی کرد، آیا بر این عمل سرقت صدق نمی کند یا نه؟

البته ما نباید خیلی در موضوعات دقت کنیم، بلکه به قاضی واگذار کنیم، یعنی قاضی ببیند که جیبب یا آستینی که این آدم دارد، عرفاً حرز بر آن صدق می کند یا نه؟

اگر کسی از جیب بیرونی و رو چیزی بردارد و بدزدد، مسلماً این سرقت نیست، چون بیرون است، اما اگر از جیب داخل لباس چیزی بدزدد، مسلماً این حرز حساب می شود، غرض اینکه نمی شود یک حکم واحدی در اینجا صادر کنیم.

إذا سرق من جیب إنسان أو كمّه.

إذا أخذ السارق شیئاً من جیب إنسان أو من كمّه الظاهرین لا یقطع لعدم كون المال محرزاً، بخلاف ما إذا أخذه من جیب أو كمّ باطنین.

قال الشیخ فی الخلاف: من سرق من جیب غیره، و كان باطناً بأن یكون فوقه قمیص آخر أو من كمّه و كان كذلك، كان علیه القطع.

وإن سرق من الكمّ الأعلی أو الجیب الأعلی فلا قطع علیه، سواء شده فی الكمّ من داخل أو من خارج.

ثم قال: دلیلنا: إجماع الفرقه و أخبارهم، و أیضاً الأصل براءه الذمّه. و أیضاً ما ذكرناه مجمع علی وجوب القطع فیه و ما ذكروه لیس علیه دلیل. الخلاف: ۵/۴۵۱_ ۴۵۲.

سرقه الثمره من الشجره

اگر کسی وارد باغ دیگری شده و از درخت آن به مقدار ربع دینار میوه چیده، عین همان مسئله در اینجا هم است، یعنی ما نمی توانیم فرق بگذاریم بین اینکه میوه رسیده یا نرسیده، چون ممکن است نرسیده اش هم برای خودش قمیت داشته باشد، مانند بسر، بسر برای خودش قیمت دارد. ما بین رسیدن و نرسیدن فرق نمی گذاریم، باید ببینیم که آیا باغبان برای حفظ این ثمره پیش بینی و پیش گیری لازم را کرده یا نکرده؟

ص: ۸۱۸

اگر پیش گیری لازم را کرده، در این صورت سرقت صدق می کند، باغ های سابق درب و دیوار نداشت، در اینجا اگر کسی بالای درخت برود و حتی میوه رسیده را هم بچیند، سرقت صدق نمی کند، چرا؟ چون درب و پیکری ندارد. اما اگر باغ برای خودش درب و دیواری دارد و این آدم درب را شکسته یا از دیوار رفته و از میوه آن چیزی برده، مسلماً سرقت صدق می کند حالا می خواهد برسد یا نرسد، فرق نهادن بین رسیدن و نرسیدن صحیح نیست.

آقایان فرق گذاشته اند، اگر بالای درخت است و احراز نکرده، سرقت نیست، اما اگر همه را چیده و آمده و در یک اتاقی میوه را جمع کرده، در اینجا سرقت صدق می کند، فرق گذاشته اند بین «أن یحرز الثمره و بین أن لا یحرز الثمره»، چیدن و آوردن و در یک اتاق نهادن، فرق گذاشته اند بین ما أحرز و بین ما لم یحرز.

ولی ما فرق نمی گذاریم، بلکه می گوییم آیا این صاحب باغ برای حفظ باغ، پیش گیری لازم را کرده یا نکرده؟ اگر باغ درب و پیکر نداشته باشد، خواه بالای ثمره باشد و خواه احراز کرده باشد، بر این سرقت صدق نمی کند، اما اگر باغ درب و پیکری دارد، این آدم درب را شکسته یا از دیوار بالاـ رفته، سرقت صدق می کند، همچنین است زراعت، چه زراعتی که ساقش روی زمین باشد یا زراعتی که درو کرده باشند و می خواهند خرمن کوبی کنند، از نظر من فرق نمی کند، ولی علما فرق می گذارند« بین أن أحرز و بین ما لم یحرز».

السرقه فی عام المجاعه

ص: ۸۱۹

یکی از شرائط سرقت این است که عام المجاعه نباشد، اما اگر قحطی است و طرف هم گرسنه است و آدم گرسنه هم فاقد ایمان است، چنین آدمی اگر حرز را بشکند و اموالی را بردارد، حالا می خواهد ماکول باشد یا غیر ماکول، مانند طلا نقره و امثالش، منتها می خواهد طلاـ را بفروشد و ماکول کند، در اینجا قطع نیست، در عام المجاعه قطع نیست،« لا قطع فی عام المجاعه». چرا؟

به جهت اینکه باید انسان مضطر نباشد، اگر کسی مضطر است، می تواند میته را بخورد، مال مردم هم حکم میته را دارد.

بنابراین، اگر کسی در عام المجاعه دزدی کند، در عام المجاعه قطع نیست، در این زمینه روایت هم داریم:

قال المحقق: «و لا قطع علی من سرق مأکولاً فی عام المجاعه» الشرائع: ۴/۱۷۵،

قال الشیخ فی الخلاف: روی أصحابنا أنّ السارق عام المجاعه، لا قطع علیه، و لم یفصّلوا،

و قال الشافعی: إن کان الطعام موجوداً مقدوراً علیه و لکن بالثمن الغالی، فعلیه القطع، و إن کان القوت متعذّراً لا یقدرعلیه، فسرق سارق طعاماً، فلا قطع علیه.

خلاصه فرق نهاده بین اینکه در بازار هست و مقدور است و بین اینکه در بازار نیست، ظاهراً تفصیلش تفصیلی مطلوبی باشد إن کان الطعام موجوداً مقدوراً علیه و لکن بالثمن الغالی، فعلیه القطع، در صورتی که پول داشته باشد و بتواند بخرد.

و إن کان القوت متعذّراً لا یقدرعلیه، فسرق سارق طعاماً، فلا قطع علیه.

یا در بازار نیست و یا اینکه این آدم، پولش را ندارد، در اینجا « لا قطع»

ص: ۸۲۰

دلیلنـا: ما رواه أصـحابنا عن أمیر المؤمنین علیه السـلام أنّه قال : « لا قطع فی عام مجاعه، و روی عن عمر أنّه قال: لا قطع فی عام مجـاعه، ولاـ قطع فی عام السنه سـنه،سال قحطی را می گونـد، به چرت هم سـنه گفته می شود، چنانچه در آیه الکرسـی آمـده است- و لم یفصّلوا» الخلاف: ۵/۴۳۲ و ۴۳۳،

بعید نیست که بگوییم اطلاق منصرف است به آدمی که مضطر است، یعنی یا پولش را ندارد یا در بازار یافت نمی شود،

امـا کسـی که میلیونر است و جنس هم در بـازار است، قـدرت دارد، بعیـد است که روایات آنان را بیگرد، لعل روایات ناظر به آدم متعذر و مضطر باشد.

روی زیاد القندی ایشان از جمله کسانی است که مال امام کاظم را بالا کشید- عمن ذکره، عن أبی عبد الله علیه السلام قال:« لا یقطع السارق فی سـنه المحل- محل، یعنی حرام را حلال می کنـد،در تهـذیب به جای کلمه ی «محل» المحق دارد، محق سالی است که انسـان حق دارد اگر دزدی کنـد ممّا یؤکل مثل الخبز، و اللحم و أشـیاء ذلک» الوسائل: ج۱۸،الباب ۲۵ من أبواب حدّ السرقه، الحدیث ۱.

و روی السـکونی عن جعفر بن محمـد(علیهمـا السـلام) عن أبیه قـال: «السارق فی عام سـنه مجـدبه از باب افعال، منتها در اینجا متعـدی نیسـت، لاـزم است، أجـدب، یجـدب، أجـدب الأـرض، یعنی زمین قحطی شـد- یعنی فی المـأکول دون غیره» . همـان مدرک، الحدیث ۶.

بنابراین، اگر غیر ماکول را دزدی کرد، دستش قطع می شود.

ولی به نظر من کلمه ی «مأکول» در این روایت قید وارد در مورد غالب است، و الا اگر کسـی نقره را دزدید و نان خرید، علی الظاهر روایات می گیرد، و لو در روایت آمـده است مثل الخبز و اللحم، این قیـد وارد در مورد غالب است، چون غالباً مردم در عام المجاعه دنبال نان و گوشت و امثالش هستند، ولی آقایان چنین نمی گویند.

ص: ۸۲۱

و علی هذا فلو سرق ذهباً أو فضه لیبعه و یشتری به المأکول فهل یقطع أولا؟ ظاهر روایه القندی و السکونی إختصاصه بالمأکول دون غیره، إلّا أن یکون التفصیل فی روایه السکونی من الصدوق،

ممکن است جمله ی « یعنی فی المأکول دون غیره» کلام مرحوم صدوق باشد نه کلام امام علیه السلام.

بنابراین، از نظر ما فرق نمی کند، میزان مضطر است، شکم گرسنه، آسمان و زمین خشکیده، این آدم رفت و یک انگشتری را سرقت کرد و با آن نان گرفت و خورد، اگر بگوییم این آدم دستش قطع می شود، این با لطافت اسلام و قوانین دیگر سازگار نیست.

منتها باید دانست که اگر کسی در چنین شرائطی دزدی کرد، خیال نکند که ضامن نیست، ضامن است،یعنی هر وقت قدرت پیدا کرد، باید قیمتش را بدهد و اگر قدرت پیدا نکرد، «المفلس فی أمان الله»، در حقیقت شرع مقدس جمع کرده است بین حفظ جان مسلمان و بین احترام مال مسلمان، «حرمه ماله کحرمه دمه» اگر در چنین شرائطی اجازه داده بخاطر این ات که:«لضروریات تتقدّر بقدرها»انسان معذور است که بگیرد و بخورد، اما ضمانت سر جای خودش باقی است ، البته اگر در آینده توانست که جبران کند، باید جبران کند و به طرف بر گرداند و در غیر این صورت بخشیده می شود، چون شارع مقدس خودش اجازه داده است.

آیا اگر کسی غلام و عبد صغیر را برباید، سرقت صدق می کند یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا اگر کسی غلام و عبد صغیر را برباید، سرقت صدق می کند یا نه؟

در اینجا سه مسئله وجود دارد، هر چند اولی آن، برای ما زیاد محل ابتلا نیست، اگر انسان غلام و عبد صغیری را بدزدد، آیا سرقت صدق می کند یا نه؟

ص: ۸۲۲

یا حتی اگر غلام کبیر را بدزدد، آیا سرقت صدق می کند؟

می فرماید اگر صغیر باشد، دستش قطع می شود(یقطع)، چرا؟ چون عبد صغیر نمی تواند خودش را به مولا برساند، خصوصاً اگر ممیز هم نباشد، اما اگر کبیر باشد، کبیر قابل سرقت نیست، نهایت اینکه او را حبس کرده است، هر وقت از حبس آزاد شد، سراغ مولای خود می رود.

دیدگاه آیه الله سبحانی

«علی الظاهر» در هیچ کدام از اینها حد و تعریف سرقت صدق نمی کند، مگر روایتی در این مورد باشد. چرا؟ زیرا سرقت این است که انسان حرزی را بشکند، اگر این غلام و عبد بزرگ، در یک اتاق و خانه ی مقفل باشد و کسی قفل آن را بشکند یا

از دیوار آن بالاـ برود و عبد را از آنجا بیرون بیاورد و با خودش ببرد، این سرقت است، در این جهت فرقی بین صغیر و کبیر نیست، فلذا نباید آقایان بین صغیر و کبیر فرق بگذارند؟!

اما اگر اینها در بیابان یا در کوچه و بازار بودند و از آنجا آنها را گرفت و ربود، ممکن است بگوییم دست این آدم قطع بشود، من دون فرق بین صغیر و کبیر، از نظر اینکه این آدم مفسد فی الأرض است، حال که مفسد فی الأرض شد، هردو دست شان قطع می شود نه یک دست شان.

در هر حال این فتوایی که علما داده اند و گفته اند اگر صغیر را بدزدد، دستش قطع می شود (تقطع یده) اگر کبیر را بدزدد، دستش قطع نمی شود(لا تقطع یده)، برای این نظریه خود شان،

دلیل هم می آورند و می گویند چون صغیر نمی تواند به مولایش برسد فلذا «یقطع»، اما کبیر چون می تواند به مولایش برسد، از این رو دستش قطع نمی شود.

ص: ۸۲۳

ولی این حرف از نظر ما درست نیست، زیرا این سرقت خالی از حال نیست:

الف: حرز را شکسته و هردو را گرفته و از حرز بیرون آورده، در این صورت هردو سرقت است، ب: حرز را نشکسته،پس در این فرض هیچکدام از اینها سرقت نیست.

بنابراین، «التفریق بین الصغیر و الکبیر» میزان فقهی ندارد، بلکه علی فرض کلاهما یقطع، یعنی اگر حرز را بشکند، و علی فرض لا یقطع کلاهما، اگر از کوچه و بازار آنها را بگیرد، دومی(عبد کبیر) را می شود از راه دیگر فکر کرد، یعنی از راه مفسد فی الأرض که برای ما مطرح نیست.

از آنجا که بحث اول چندان مورد ابتلا نیست فلذا از آن می گذریم، فقط می گوییم فتوای علما مبنای صحیحی ندارند که فرق نهاده اند بین صغیر و کبیر، علی فرض یقطع، اگر از خانه بدزدند، علی فرض آخر لا یقطع اگر از بیرون بدزدند.

سرقت بچه ی حر، چه حکمی دارد؟

«إنّما الکلام» اگر بچه های آزاد را بدزدند، مثلاً بچه را از راه مدرسه می دزدند و با خود شان می برند و سپس به پدر و مادر شان تلفن می کنند که فلان مبلغ را به حساب بگذار و الا بچه ی شما را می کشیم و به قتل می رسانیم، این چه حکمی دارد؟

این مسلماً سرقت نیست حتی اگر از خانه هم بدزدند سرقت نیست، چرا؟ چون سرقت امر مالی است، حر مالیت ندارد، باید در اینجا حاکم شرع از راه دیگر پیش بیاید، یعنی اگر این گونه افراد شغل شان این باشد، اینها مفسد فی الأرض هستند و حکم مفسد فی الأرض را دارند.

ص: ۸۲۴

پس معلوم شد که:« لو سرق عبداً صغیراً کان أو کبیراً»، فقها می گویند: فی الصغیر یقطع و فی الکبیر لا یقطع،چون صغیر نمی تواند بر گردد، اما کبیر می تواند دو باره به آغوش مولای خود بر گردد، ولی ما عرض کردیم که این دو حالت دارد: اگر سرق من الحرز کلاهما یقطع، و إن لم یسرق من الحرز، لم یقطع کلاهما.

اما اگر بچه ی آزاد و حر را بدزد یا حتی اگر بزرگ را بدزد، به آن سرقت نمی گویند، چون سرقت امر مالی است و حر مال محسوب نمی شود، حر قابل قیمت نیست، فوق قیمت است، البته عنوان مفسد فی الأرض پیدا کند.

و عجیب این است که شیخ در مبسوط به گونه ای گفته و در خلاف به گونه ای دیگر.

أمّا الثانی، أعنی لو سرق حرّاً، فقد اختلف فی حکم سرقته، فقیل:« لا یقطع»

مرحوم شیخ این را در نهایه فرموده، لأنه لیس بمال، و لا یتصور فیه بلوغ النصاب، و مع ذلک فقد ذهب الشیخ إلی أنّه یقطع حیث قال: و من سرق حرّاً فباعه وجب علیه القطع لأنّه من المفسدین فی الأرض. النهایه: ۷۲۲.

و قال فی الخلاف: إذا سرق حرّاً صغیراً فلا قطع علیه. و به قال أبو حنیفه و الشافعی. و قال مالک:« علیه القطع». و قد روی ذلک أصحابنا.

دلیلنا: إجماع الفرقه و أخبار هم علی أنّ القطع لا یجب إلّا فی ربع دینار فصاعداً و الحرّ لا قیمه له بحال. الخلاف: ۵/۴۲۸، المسأله ۱۹.

ولی از نظر ما «لا یقطع»، هر چند روایت داریم که یقطع، و اگر روایت می گوید یقطع، نباید به عنوان سرقت باشد، بلکه به عنوان مفسد فی الأرض است.

ص: ۸۲۵

و یؤید القول بالقطع ما ورد فی المقام من الروایات، یظیر:

۱. ما رواه السکونی عن أبی عبد الله(ع): « أنّ أمیر المؤمنین(علیه السلام) أُتی برجل قد باع حراً، فقطع یده ». الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۰ من أبواب حد السرقه، الحدیث ۲، و لاحظ الحدیث ۱.

حدیث ذیل خیلی حدیث عجیب است، طبق این حدیث دو نفر با همدیگر قرار می گذارند که هر کدام دیگری را به نوبت به عنوان عبد و غلام بفروشد و بعد از فروختن، او پا به فرار خواهد گذاشت و دوباره بر خواهد گشت، خدمت علی علیه السلام آمدند که دو نفر یک چنین قراری را با همدیگر گذاشته اند، حضرت فرمود دست آنها قطع می شود، چون هم خود شان را سرقت کرده اند و هم اموال مردم را.

البته این یکنوع حکمتی است که حضرت فرموده نه از باب سرقت، بلکه از باب مفسد فی الأرض است.

۲. ما رواه عبد الله بن طلحه، قال: «سألت أبا عبد الله(علیه السلام) عن الرجل یبیع الرجل و هما حرّان، یبیع هذا، هذا، و هذا هذا و یفرّان من بلد إلی بلد، فیبیعان أنفسهما و یفرّان بأموال الناس، قال: ((تقطع أیدیهما لأنّهما سارقا أنفسهما و أموال الناس»

الوسائل: ج ۱۸،الباب ۲۰ من أبواب حد السرقه الحدیث ۳.

و الروایتان مطلقتان غیر مقیدتین بالصغر فتعمان الصغیر الکبیر.

فإن قلت: إن الکبیر متحفظ بنفسه فلا تتحقق سرقته.

قلت: إن القطع للافساد لا للسرقه.

خلاصه ما در باره «عبد » مطلق گفتیم، یعنی فرق بین صغیر و کبیر نگذاشتیم، اگر حرز را بشکند، دستش قطع می شود خواه صغیر باشد یا کبیر، اگر حرز را نشکند، دست هیچکدام بریده نمی شود. اما نسبت به حر، علی القاعده حر قابل سرقت و خرید و فروش نیست، این دو روایتی را که ما داریم، این را توجیه می کنیم و می گوییم از قبیل افساد فی الأرض است، چون نمی شود با این دو روایت سرقت را عوض کرد، سرقت مال است، یعنی مالی را بدزدند، در حر مالی در کار نیست، بلکه انسانی را دزدیده، حضرت هم شوخی می کند و می فرماید:« قد سرقا انفسهما»، مگر اینکه بگوییم او جان مرا دزیده، من هم جان او را دزدیده ام، معلوم می شود که حضرت می خواهد یکنوع نکته بگوید تا توجیه گر فرمایشش بشود قطع باشد، قطع در اینجا به عنوان افساد است.

دوتا مسئله ی دیگر در اینجا وجود دارد که باید مورد بحث قرار گیرد:

الف: من عبا را به دیگری عاریه دادم، سپس شبانه آمدم نقب زدم، همان را که به او عاریه داده بودم مخفیانه و پنهانی می برم.

ب: یا خانه را به شخصی اجاره دادم، او هم لوازم خود را پهن کرد، من می آیم خانه را نقب می کنم و اثاث او را بر می دارم، تفاوت این دو مسئله این است که در اولی مال خودم را که به او عاریه داده بودم می دزدم، اما در دومی مال دیگری را می دزدم، ولی آنجا را که نقب می کنم، ملک خودم است نه ملک دیگر، خانه را به او اجاره دادم،حق دارم در آن تصرف کنم. اگر نقب کرد، هردو سرقت است، اما دراولی چون مال خودش را برداشته، مشکل پیدا می کند، چون تنها نقب سرقت نیست، اما نقب زدم و مال مستأجر را برداشتم، این مسلماً سرقت است.

حال اگر خانه را به کسی عاریه دادم و گفتم در این خانه بصورت عاریه ای بنشین یا خانه را به شما اجاره دادم، در هردو خانه ملك من است، نقب می کنم ملك خودم را، اگر شارع بگوید خانه را نقب کردی؟ در جواب می گویم خانه مال خودم بود، اما اگر نقب کنم و بروم مال شما را بردارم، مال شما در حرز است، قهراً دست من بریده می شود.

یا خانه را اجاره دادم، مال شما را برداشتم، مسلماً این سرقت است، مجرد اینکه خانه ملك من است، این مجوز این نمی شود که سرقت صدق نکند، چرا؟ چون خانه را به اذن شما گرفته، یا عاریه گرفته یا اجاره کرده، در هر حال تصرف او در خانه، یک تصرف مشروع است و قفلش هم مال خودش است، اگر نقب کند و مال خود را بردارد، سرقت محسوب نمی شود.

اما اگر مال دیگری را بردارد، مسلماً سرقت صدق می کند.

إذا نقب المعیر و سرق

قال المحقق: لو أعار بیتاً فنقبه المعیر و سرق منه مالاً للمستعیر، قطع، و کذا لو أجر بیتاً و سرق منه مالاً للمستأجر.

و فی المسأله فروع ثلاثه:

أمّا الأول: - یعنی نقب کند و مال مستعیر را بردارد- فلإنطباق حدّ السرقه علیه، فإن النقب ککسر الحرز.

و أمّا الثانی:- خانه را اجاره بدهد- فمثله، لأنّه إذا أجّر بیتاً و سلّطه علی الإنتفاع و کان البیت ذا باب مقفل فمن ورد فیه من غیر إذن المستأجر و أخذ شیئاً ینطبق علیه حد سرقه المال.

بحث در فرع سوم است، فرض کنید باغی است که وقف شده بر خانواده خاص، حال اگر کسی بیاید درب باغ بشکند و میوه ها را از آنجا بردارد و ببرد، مسلماً حد و تعریف سرقت صدق می کند، چرا؟ چون مالك میوه بطن موجود است، یعنی بطن موجود الآن مالك این میوه است، شما مال مردم را خوردید. مجرد اینکه این وقف است و ملك طلق نیست، بلکه ملك غیر طلق است، چون اگر بمیرد، به ورثه نمی رسد، به موقوف علیه این صدمه نمی زند. بله! اوقاف عامه از قبیل ملکیت نیست، بلکه از قبیل تحریر است، من مسجد را وقف کردم، مسجد ملك کسی نیست، بلکه تحریر است، یعنی آن را آزاد کردم، بعضی گفته مال خداست، ولی این عرفیت ندارد، بحث ما در جایی است که اوقاف عامه نباشد، بلکه اوقاف خاص باشد، اوقاف عامه هم دو جور است،مثل اینکه بگویم این نسل، آن نسل، اوقاف عامه از قبیل مسجد است و کاروان سراهایی که مردم وقف می کنند.

و أمّا الثالث: إی إذا سرق مالاً موقوفاً عی محصور، کالکتب الموقوفه علی الأولاد، یقطع لانطباق حدّ السرقه علیه و منه إذا کان البستان لجماعه خاصهفسرق ثمرته.

نعم لو کان الوقف علی المصالح العامه، فلا ینطبق علیه حدّ السرقه لأنّ الملک لله عند بعضهم، أو للعنوان کما هو المختار، و لا یعامل معه ما یعامل الملک المختص بعنوان ینطبق علی أفراد محدّدین.

علی ای حال چون مالک شخصی ندارد، فلذا حد سرقت بر آن صدق نمی کند.

ثمّ إنّ المحقق عنّون مسأله مرّ حکمهما و هو قوله: لا تصیر الجمّال محرزه بمراعاه صاحبها، و لا الغنم باشراف الراعی علیها.

اگر نگهبانی بر سر گله یا شتر باشد، وجود نگهبان دلیل بر حرز نیست، چرا؟ چون اگر نگهبان بیدار است و طرف در جلو چشم نگهبان شتر یا گوسفند را می برد، به این می گویند غارت، و غارتگری.

اما اگر نگهبان خواب است یا غفلت دارد، حرزی در کار نیست.

حال اگر کسی درب را درزدید،آیا سرقت صدق می کند یا نه؟

«الباب علی قسمین» یک باب و درب بیرون داریم، اگر کسی آن را ببرد، این سرقت نیست، چون حرزی در کار نیست، بله اگر این درب را بشکند و درب های داخل را بدزدد، مسلماً سرقت بر آن صدق می کند، آقایان بین باب ظاهر و باب باطن فرق نهاده اند، در اولی سرقت صدق نمی کند، اما نسبت به دومی سرقت صدق می کند.

و لو سرق باب الحرز أو من أبنیته، قال الشیخ فی المبسوط: یقطع، لأنّه محرز بالعاده.

أقول: المسأله مبنیه علی تفسیر الحرز، فإن قلنا بأنّه عباره عما لیس لغیر المالک دخوله، أو بما کان سارقه علی خطر و خوف من الإطلاع علیه، فیصدق علیه الحرز، ینطبق علیه حدّ السرقه، و أمّا لو قلنا بأنّه عباره عما کان مغلقاً علیه أو مقفّلاً أو مدفوناً فلا یقطع، لعدم صدق حد السرقه.

ص: ۸۲۹

مگر اینکه حرز این گونه معنا کنیم و بگوییم حرز آن است که بدون اذن مالک کسی نتواند در آن تصرف کند.

وصل الکلام إلی هنا عشیه یوم الأبعاء، الحادی عشر من شهر ربیع الثانی،عام الف و أبعه مأه و اثنین و ثلاثین.

حکم نباش و سارقین کفن کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم نباش و سارقین کفن

بحث ما در باره نبّاش بود، یعنی کسانی که نبش قبر می کنـد و کفن مردگان را می دزدند، عرض کردم حکمش این است که قطع بشود (یقطع)، منتهـا بحث در این است که آیا هر کفن دزدی دسـتش بریـده می شود یا کفنی که اقلاً قیمتش یک چهارم دینار باشد، آیا شرط نصاب در آن نیز است یا نصاب شرط نیست؟

به بیـان دیگر همـان گونه در سـایر سـرقت هـا نصاب شـرط است ، آیا در نبّاش هم شـرطش این است قیمت کفن به ربع دینار برسد؟

دیدگاه شیخ مفید و ابو الصلاح

در اینجا در میان علمای ما اختلاف است، مرحوم مفیـد (متوفای ۴۱۳) و ابوالصـلاح که شاگرد مرحوم مفید (متوفای ۴۴۷) این دو بزرگوار می فرمایـد حتما بایـد به حـد نصاب برسـد. ولی عبارت مرحوم شـیخ مطلق است، یعنی نـدارد براینکه حتماً به حد نصاب برسد.

دیدگاه استاد سبحانی

مـا آن دو قـول اول را می گیریم، چرا؟ چون فرمود اموات حکم احیـا را دارد، این عموم المنزله است ، یعنی «نزّل الموتی منزله الأحیاء»، همان گونه که از زنـده می خواهیم بـدزدیم، بایـد به حـد نصاب برسد، از مرده هم اگر بخواهیم بدزدیم، باید به حد نصـاب برسـد، و من عبـارت مرحوم شـیخ را دیـدم، عبارت شـیخ در مقام بیان نیست، فقط در مقام بیان این است که آدمی که نبّـاش است، دست او هم بریـده می شود، در مقـام شـرائط و جزئیـات نیست تـا تمسک به اطلاقش کنیم، در تمسک به اطلاق شرط این است که متکلم در مقام بیان باشد، فرض کنید که بالای منبر رفتم و گفتم ایها الناس:

ص: ۸۳۰

« الغنم حلال»، شـما حق نداریـد تمسک به اطلاق کنیـد و بگوییـد غنم غصبی نیز حلال است، چون آقا فرموده «الغنم حلال»، غنم موطوء و جلّـال هم حلال است، چرا؟ چون در مقام بیان جزئیات نبودم، بلکه در مقام این بودم که اجمالاً «الحیوانات علی قسـمین»: قسم حلال و قسم حرام، اما در مقام شـرائط نبودم، ولـذا همان قول دو نفر را می گیریم و کلام مرحوم شـیخ را تاویل می کنیم.

حکم سرقت هایی که از طریق اینترنت انجام می گیرد. چیست؟

نکته ی دیگری که عرض می کنم این است که آقایان همگی گفته اند که شرط سرقت این است که مال در محرز باشد، یعنی در حرز باشـد، قبل از آنکه صـنعت اینترنت و کامپیوتر پیـدا بشود، معلوم بود که حرز همان است که صـندوق خانه ای باشد و صندوقی باشد، یا اسطبلی باشد که درش را قفل کند، اما در زمان و عصر ما یک دزدی های پیدا شده که از حساب های مردم از طریق اینترنت و کامپیوتر می دزدند، آیا این هم حکم سرقت را دارد یا نه؟

فکر نمی کنم فقیهی در این مورد شک کند، زیرا بین دو نوع سـرق فرقی وجود ندارد، این یکی را هم مالش از امن ترین نقطه ای که بانـک است برده، یعنی مـال و پول مردم را از جـایی برده که از نظر حفـاظتی از صـندوق و خـانه امن تر است، این آدم اموالش را در امن ترین نقطه گذاشـته، ولی این نامروت به قـدری بی انصاف است که در آنجا هم نفوذ کرده و مال دیگری را برده است، قهراً سرقت صدق می کند و نباید ما در این مورد شک و تردید کنیم.

تمّ الکلام در این مسئله.

بقی هنا شیء و هو أنّ القوم اعتبروا فی صدق السرقه کون المال محرزاً بما یناسب حاله، و قد مثّلوا له امثله کثیره و بیّنوا أن لکلّ شیء حرزاً.

هذا ما ذکره الفقهاء فی العصور السابقه، لکن الحضاره (تمدن) الحدیثه و الظروف الزمانیه و المکانیه ظروف، به معنای شرائط) وسعت لنا معنی الحرز من دون أن یکون له قفل علی المال أو کون المال فی باب مغلق ، و هو البنوک الرائجه فی عامه البلاد، فإن النّاس یودعون أموالهم فیها ولکلّ شخص حساب خاص و رمز معین یستفید منه عند الحاجه إلی المال.

و لکنّ السرّاق فی هذا الزمان ربما یتمکنون من الدخول إلی حسابات الآخرین فیأخذوا أموال الغیر بحیله خاصّه ، فمن المعلوم أن ذلک العمل یعدّ سرقه و اخراجاً للمال من الحرز، و یحکم علیه بما یحکم علی من کسر الحرز و الباب و دخل البیت.

طرق و راههای اثبات سرقت

الأمر الثالث: الحجه أو ما تثبت به السرقه

امر سوم در باره این است که سرقت با چه چیز ثابت می شود؟

سرقت با دو چیز ثابت می شود

(تثبت السرقه بأحد الأمرین):

۱. با بیّنه عادله، بینه عادله سرقت را ثابت می کند (شهاده رجلین عدلین).

۲. اقرار خود سارق (الاقرار مرتین).

اما با بیّنه ثابت می شود، دو دلیل داریم، یکی اطلاقات خود ادله بینه است که می گوید:

« و الأشیاء کلّها علی هذا حتّی تقوم به البیّنه»، یا پیامبر اکرم فرمود:« إنّما أقضی بینکم بالأیمان و البیّنات»، ادله ی مطلق بیّنه، که اطلاق دارد و در همه جا ثابت می شود مانند زنا، لواط، مساحقه، اطلاقات ادله بیّنه اینجا را هم می گیرد.

دوم: روایـات خاصه، یعنی روایاتی که مخصوص کتاب سـرقت است، این روایات را من یکی را نقل کردم، بقیه را در پاورقی اشـاره کردم، چرا؟ برای اینکه طولانی نشود، من یـک روایت را می خوانم، بقیه را در پاورقی نشان دادم و از روی وسائل می خوانیم.

۱: مـا ورد فی أبواب الشـهادات ، عن محمـد بن قیس عن أبی جعفر قـال:« قضـی أمیر المؤمنین فی رجل شـهد علیه رجلان بأنّه سرق، فقطع یده یعنی حضـرت با شهادت دو نفر، دست سارق را قطع کرد- حتّی إذا کان بعد ذلک جاء الشاهدان برجل آخر- همان دو نفر بعداً آمدند و گفتند ما اشـتباه کردیم، این آدم سـرقت نکرده، بلکه شـخص دیگر سرقت نموده منتها خیال کردیم که این دزدیده- فقالا: هذا السارق و لیس الذی قطعت یده، إنّما شـبهنا ذلک بهذا، فقضی علیهما أن غرمهما نصف الدیه، و لم یجز شـهادتهما علی الآخر » حضـرت فرمود حالا که اشتباه در شهادت کردید و شهادت شما باعث شد که دست این آدم بریده بشود، باید دوتای تان نصف دیه را به او بپردازید، چون دیه یک دست نصف دیه دارد، ولی شهادت این دو نفر را در باره فرد دوم نپذیرفت، چرا؟ چون اینها فاسق شدند یا اگر اشـتباه کردند، دیگر اعتبار به ضـبط اینها نیست، ممکن است از نظر فسق شان شهادت شان قبول نیست، یا از نظر اینکه ضابط نیستند.

۲. و باسـناده عن محمـد بن علی بن محبوب، عن أحمـد بن محمد، عن البرقی عن النوفلی، عن السـکونی، عن جعفر، عن أبیه ، عن علی(علیه السـلام) «فی رجلین شـهدا علی رجل أنّه سـرق، فقطعت یـده، ثمّ رجع أحدهما فقال: شـبّه علینا، غرّما دیه الید من أموالهما خاصّه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۴ من أبواب الشهادات، الحدیث۲.

۳. و بهذا الإسناد عن السكونی، عن جعفر، عن أبيه، «أنَّ رجلين شهدا علی رجل عند علی(عليه السلام) أنّه سرق، فقطع يده، ثمَّ جاءا برجل آخر، فقالا: أخطأنا هو هذا، فلم يقبل شهادتهما، و غرمهما ديه الأوَّل» همان مدرک ،حديث ۳.

۴. محمد بن علی بن الحسين- هر چند مرسله است، ولی مرسله جزمی است- قال:

«قال النبی(صلّی الله عليه و آله): من شهد عندنا بشهاده ثم غيّر، أخذناه بالأولی وطرحنا الأخری» همان مدرک،حديث ۴.

در اينکه بيّنه حجت است جای بحث و شک نيست، ولی برای اينکه آقايان از نزديک آشنا بشوند، فلذا روايات را خوانديم، آيا سرقت با يک بار اقرار ثابت می شود؟

«إنّما الکلام» ثبوت سرقت به وسيله اقرار است، اين محل بحث است، آيا با اقرار ثابت می شود يانه؟

ظاهراً ثبوتش با اقرار اشکال ندارد، چون «اقرار العقلاء علی أنفسهم جائز» إنّما الکلام دو بار بايد اقرار کند يا يک بار هم کافی است، آيا دوتا شرط است، يا يکی؟

ديدگاه اهل سنت

اهل سنت مختلف هستند، گروهی از اهل سنت می گويند حتماً بايد اقرارش مرتين باشد، اينها عبارتند از: ابن أبی ليلا، ابن شبرمه، و أبو يوسف، و زفر و أحمد و اسحاق.

اينها در حقيقت فقهای قرن سوم هستند،اينها گفتند حتماً بايد اقرار دوبار باشد، اينها در حقيقت از فقهای قرن سوم هستند که می گويند دوبار.

اما گروهی از اهل سنت گفته اند يکی هم کافی است، اينها سه نفر از ائمه اربعه هستند، ابوحنيفه، مالك و شافعی، اينها می گويند يکی هم کافی است، ابن قدامه جانب تعدد را گرفته است، چرا؟ چون امام مذهبش همان است، أحمد، از کسانی است که قائل به دوتاست، اين آقايانی که اجتهاد می کنند، اجتهاد مطلق نيست، بلکه اجتهاد در مذهب است، در مذهب امام شان اجتهاد می کنند، اجتهاد مطلق نيست، با اينکه مغنی کتاب خوبی است، در همين جا گفته تعدد معتبر است، چرا؟

چون امام مـذهبش احمـد است، احمـد قائل به تعدد است، فلذا او نیز قائل به تعدد بشود، چرا فتوای اهل سـنت را بیان کردیم؟ برای اینکه روایـاتی را که می خوانیم روشن بشود، چون رواات مـا نـاظر به فتـاوای علمـای آنها است، روایات ما بر چنـد طائفه است:

یک طائفه دلالت دارد که حتماً باید تعدد باشد، تعدد را شرط می داند، در این زمینه سه روایت می خوانیم:

۱. ما رواه جمیل بن دراج عن بعض أصـحابنا عن أحدهما(علیهما السلام) فی حدیث ـ قال: « لا یقطع السارق حتّی یقرّ بالسرقه مرتین، فإن رجع ضـمن السرقه، و لم یقطع إذا لم یکن شهود ». الوسائل:۱۸، الباب ۳ من أبواب حد السرقه، الحدیث ۱، و رواها العیاشی فی تفسیره: ۱/۳۱۹، الحدیث ۱۰۷.

۲. و ما رواه جمیل ـ أیضاً ـ عن أبی عبدالله(علیه السـلام) قال: «لا یقطع السارق حتی یقرّ بالسرقه مرّتین، و لا یرجم الزانی حتی یقرّ أربع مرات ». الوسائل:۱۸، الباب ۳ من أبواب حد السارق، الحدیث ۶.

و لعـلّ فی السـند سـقطاً. جمیـل ابن درّاج از شـاگردان جوان امـام صـادق علیهم السـلام است و امـام باقر علیه السـلام را درک نکرده، از این بیشتر با واسـطه نقل می کند کما اینکه در حدیث قبلی با واسطه نقل نمود، ولی در حدیث دوم بدون واسطه نقل کرده است فلذا این احتمال داده می شود که شاید سند سقط داشته باشد.

۳. و فی دعـائم الإسـلام عن علی(علیه السـلام):« أنّ رجلاًـ أتـاه فقـال: یـا أمیر المؤمنین، إنّی سـرقت، فـانتهره- حضـرت او را از خودش راند و به او پرخاش کرد که اقرار نکند - فقال: یا أمیر المؤمنین، إنّی سـرقت، فقال: اتشـهد علی نفسک مرتین، فقطعه». مستدرک الوسائل:۱۸، الباب ۳ من أبواب حد السرقه، الحدیث ۱.

ص: ۸۳۵

۴. و جاء فی فقه الرضا(علیه): « و لا یقطع السارق حتی یقرّ مرتین ».مستدرک الوسائل:۱۸، الباب ۳ من أبواب حد السرقه، الحدیث ۵.

تا اینجا روایات مشهور را خواندیم، حالا روایاتی که بر خلاف دلالت می کند می خوانیم

روایات معارض

روایات معارض یعنی روایاتی که بر خلاف دلالت می کند، و آنها عبارتند از:

ما رواه الکلینی عن ضریس عن أبی جعفر(علیه السلام)قال: « العبد إذا أقرّ علی نفسه عند الإمام مرّه أنّه قد سرق، قطعه، و الأمه إذا أقرّت علی نفسها بالسرقه قطعها» . الوسائل:۱۸، الباب ۳ من أبواب حد السرقه، الحدیث

ظاهر این روایت این است که یک مرتبه کافی است، چون کلمه ی «مرّه» مفعول «أقرّ» است، ولی مشکل در ذیلش است، چون اگر امه اقرار کند،دستش را قطع نمی کنند، «لأنّه إقرار علی حق الغیر».

بنابراین، این روایت هر چند دلالت دارد که یک بار هم کافی است، ولی مشکل در مضمون دارد چون در آینده می خوانیم که اگر عبد اقرار کند، دستش را نمی برند، چرا؟ لأنّه لیس إقراراً علی نفسه بل إقرار فی حق الغیر، مگر اینکه مولا تصدیقش کند یا بیّنه در کنارش باشد در غیر این دو صورت هرگز دست او را قطع نمی کنند.

ما رواه الفضیل عن أبی عبدالله(علیه السلام)قال: «إنّ أقرّ الرجل الحرّ علی نفسه مرّه واحده عند الإمام، قطع». الوسائل:۱۸، الباب ۳ من أبواب حد السرقه، الحدیث ۳.

نقل الشیخ روایه أخری عن الفضیل قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول:

«من أقرّ علی نفسه عند الإمام بحق ،(و فی المصدر بحدّ) من حدود الله مرّه واحده ، حرّاً کان أو عبداً، أو حرّه کانت أو أمه فعلی الإمام أن یقیم الحدّ علیه للذی أقرّ به علی نفسه کائناً من کان إلا الزانی المحصن». الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳۲ من أبواب مقدّمات الحدود،الحدیث ۱.

ص: ۸۳۶

این سه روایت آشکار در این است که یکی هم کافی است، اما این موافق عامه است، چون در موقع نقل اقوال گفتیم که سه نفر معروف از ائمه عامه با این قول موافقند، یعنی هم أبوحنفیه، هم مالک و شافعی. البته ممکن است بگویید دسته اول هم با گروه اول موافق است، گروه اول که ابن أبی لیلا، ابن شبروه باشد، بالأخره روایات ما با یکی باید موافق باشد، کم اتفاق می افتد که اصل مشترکی نباشد ولذا ما همان قول مشهور را گرفتیم که مرّتین باشد و آن روایات گرفتیم و این روایات را حمل بر تقیه می کنیم، می گوییم این روایات در مقام تقیه وارد شده اند.

تا اینجا برای ما روشن شد که یکبار اقرار کافی نیست، بلکه حتماً باید دو بار باشد و این سه روایت را حمل می کنیم به تقیه شرائط مقر و اقرار کننده

یک مسئله ای است که در همه جا تکرار می شود، هر موقع به مقر می رسیم، در زنا در لواط، در مسائل دیگر، می گوییم:

«یشترط أن یکون بالغاً، عاقلاً، حرّاً و مختاراً»، اینها فقط شرط اینجا نیست،بلکه شرط همه جا هستند، یعنی در هر کجایی که فردی بخواهد اقرار کند، باید این شرائط را دارا باشد، پس ما بحثی در بلوغ، در کمال العقل و در اختیار نداریم، فقط بحث ما در حریت است و نتیجه خواهیم گرفت که اگر عبد اقرار کرد، اقرارش موثر نیست:

یشترط فی المقرّ الأمور الأربعه:

۱. البلوغ .۲.کمال العقل.۳.الحریه .۴. الاختیار

و قد مضی دلیل کلّ ذلک فی غیر مورد من الموارد ، إنما الکلام فی الأمور المترتبه علیها

ص: ۸۳۷

۱. إذا أقرّ العبد

قلنا أنّه يشترط فی المقرّ، الحرّیه فیترتب علیه أنه لو أقرّ العبد لم یقطع ، لأنّه إقرار فی حق الغیر،بمعنی أنّه یتضمن إتلاف مال الغیر ، مضافاً إلی صحیح فضیل عن الصادق علیه السلام :«إذا أقر العبد علی نفسه بالسرقه ، لم یقطع و إذا شهد علیه شاهدان قطع» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳۵ من ابواب السرقه، الحدیث ۱،

و لذا گفتیم اگر عبد تنها اقرار کند کافی نیست، مگر اینکه مولا تصدیق کند که این عبد من دزدی کرده یا دو شاهد شهادت بدهند که این عبد دزدی نموده است.

ولی در مقابل این دو روایت داریم که می گویند اقرار عبد هم حجت است:

۱: ما رواه ضریس عن أبی جعفر علیه السلام: قال:«العبد إذا أقرّ علی نفسه عند الإمام مرّه أنّه قد سرق قطعه و الأمه إذا أقرّت علی نفسها بالسرقه قطعها» همان مدرک، الباب ۴ من أبواب حدّ السرقه، الحدیث ۲.

این همان روایت قبلی بود که می گفت یک بار کافی است و ما در آنجا عرض کردیم که این روایت شذوذی دارد، یکی از شذوذش این است که حریت را شرط نمی داند.

۲: ما رواه الفضیل، قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول: «من أقرّ علی نفسه عند الإمام بحق(بحدّ) من حد حدود الله مرّه واحده، حرّاً کان أو عبداً،حرّه کانت أو أمه، فعلی الإمام أن یقیم الحد علیه للذی أقرّ به علی نفسه کائناً من کان» همان مدرک، الباب من أبواب مقدمات الحدود، الحدیث ۱.

پس این دو روایت، روایت جدیدی نیستند، بلکه همان دو روایت قبلی است، منتها در آنجا از نظر مرّه و تکرار بحث می کردیم، اما در اینجا از نظر عبد و حریت بحث می کنیم.

ص: ۸۳۸

این روایات با ضوابط اسلامی تطبیق نمی کند چون ضوابط اسلامی این است که:

«إقرار العقلا علی أنفسهم جائز»، این عبد ممکن است از مولای خود ناراحت باشد، فلذا برای اینکه ضرر مالی به مولا برساند، اقرار می کند تا دستش قطع بشود، ولذا اقرار این آدم حجت نیست، این روایت را چه کنیم؟

سه جور می شود اینها را حمل کرد:

الف: حمل بر تقیه کنیم، چون اهل سنت معتقدند که حریت شرط نیست:

قال جمیع الفقهاء أنّه یقبل إقراره و یقطع. این دو روایت را (که یکی روایت ضریس و دیگر روایت فضیل است) حمل بر تقیه می کنیم، چون اهل سنت حریت را شرط نمی دانند.

ب: حمل کنیم بر جایی که مولایش هم تصدیق کند و بگوید من قبول دارم که این عبد من دزدی کرده است.

ج: بگوییم ممکن است بیّنه در کنار این اقرار بوده است، البته هر سه حمل، حمل تبرعی است، یعنی قرینه و شاهدی در کار نیست البته اولی بهتر است که حمل بر تقیه بشود.

ثمّ إنّ یقع الکلام فی أنّه أقرّ مرّتین و قلنا بعدم القطع لأنّه إقرار فی حق الغیر، و لو افترضناها أنّه عتق، فهل یقطع بعد العتق بحکم أنّه أقرّ مرّتین قبله، أو لا؟

من در اینجا یک بحثی را مطرح می کنم تا ببینم اجتهاد شما در چه پایه است و آن اینکه اگر این عبد اقرار کرد و بنا شد که اقرارش نافذ نباشد، چون اقرار در حق غیر است، ولی اگر همین عبد- که اقرار کرده و گفتیم اقرارش نافذ نیست- آزاد شد، آیا ما می توانیم به اقرار قبلی او ترتیب اثر بدهیم و بگوییم الآن بیاورید تا دستش را ببریم؟

ص: ۸۳۹

این داخل در کدام یکی از مسائل اصولیه است؟

این تحت این مسئله داخل است که یک عامی داشته باشیم مانند: «اکرم العلماء»، بعداً زید را روز جمعه خارج کنند و بگوید:« لاـ تکرم زیـد العالم فی یوم الجمعه»، روز شـنبه چطور؟ آیا روز شـنبه استصـحاب حکم مخصّـِص کنیم یا تمسک به عموم عام نمـاییم؟ اینجـا از این قبیـل است، یعنی یـک دانه عام داریم بنام:« إقرار العقلاء علی أنفسـهم جائز»، بعـد خرج العبـد مادام کونه عبداً، حال که عبدیت رفت و طرف حر شد، آیا حکم مخصّص را استصحاب کنیم که «لا یقطع» یا عموم عام را بگیریم؟

«إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز»، یعنی عموم عام را می گیریم.

ضابطه ای که مرحوم شیخ در اینجا ارائه داده است

مرحوم شیخ در اینجا یک میزان و ضابطه ای بیان کرده و آن این است اگر بخواهیم حکم مخصّص را ادامه بدهیم، اگر مستلزم تخصیص زایـد باشـد، در آنجا به همان عام تمسک می کنیم، و اما اگر بخواهیم ادامه بـدهیم، مسـتلزم تخصـیص زاید نیست، حکم استصـحاب را می گیریم، مثلاً مولا فرموده: «اوفوا بالعقود»، خرج موقعی که من فهمیـدم مغبون هسـتم، فوراً بایـد بگویـم: «فسخت» حال اگر «فسخت» نگفتم، یعنی امروز فسخت نگفتم، آیا فراد می توانم فسخت بگویم، آیا خیار من باقی است یا نه؟

اگر گفتیم استصـحاب خیار، مسـتلزم تخصـیص زایـد است، اینجا بایـد بر «أوفوا بالعقود» عمل کنیم، یعنی اصل عدم تخصـیص است، اما اگر مستلزم تخصیص زاید نیست، حکم استصحاب را جاری می کنیم، کی مستلزم تخصیص زاید است و کی مستلزم نیست؟ آن در جایی است که کلّ یومش موضوع خاصی باشد، جمعه یک موضوع، شنبه موضوع دوم، یکشنبه موضوع سوم،و ...، اگر زمان مفرد(فرّد، یفرّد) باشـد، هر روزش یک موضوع باشـد، اگر بخواهیم شـنبه هم بگوییم حکم قبلی را دارد، مسـتلزم تخصـیص زایـد است، امـا اگر زمـان قیـد نباشـد بلکه زمـان، ظرف باشـد، به گونه ای که شـنبه و جمعه یکسان است، در آنجا استصـحاب حکم مخصص می کنیم، «ما نحن فیه» از ین قبیل است اگر این عبد آزاد شد، استصحاب حکم مخصص می کنیم. چرا؟ چون عموم «إقرار العقلاـء علی أنفسـهم» عمومش مفرّد زمان نیست، که امروز یک موضوع باشـد، فردا موضوع دوم،پس فردا هم موضوع سوم،چون زمان در آنجا قید نیست بلکه ظرف است فلذا استصحاب حکم مخصص می کنیم.

ص: ۸۴۰

هر گاه کسی در اثر شکنجه اقرار به سرقت کند، حکمش چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: هر گاه کسی در اثر شکنجه اقرار به سرقت کند، حکمش چیست؟

مسئله ای که داریم مسئله مهمی است و آن این است که اگر شخصی را که متهم به دزدی است شکنجه دادیم و در زیر شکنجه اقرار کرد و مال مسروقه را هم آورد، آیا دست این آدم قطع می شود یا نه؟

پس قیودش این است که شکنجه دادند و اقرار کرد و بعد رفت مال مسروقه را آورد، آیا دستش قطع می شود یا نه؟

نظر شیخ طوسی در کتاب نهایه

مرحوم شیخ طوسی در کتاب النهایه می گوید قطع می شود یحیی بن سعید در جامع الشرائع می گوید قطع می شود، استدلال می کنند با روایت سلمیان خالد که خواهیم خواند.

دیدگاه ابن ادریس و استاد سبحانی

اما مرحوم ابن ادریس می گوید قطع نمی شود و ما نیز قول ابن ادریس را انتخاب کردیم و می گوییم اینجا جای قطع نیست.

اما آن دو نفر که می گویند قطع می شود، یعنی طرف در اثر شکنجه اقرار نمود -أقرّ بالضرب و رفت مال مسروقه را آورد، می گویند دستش قطع می شود، دلیلش هم روایت سلیمان بن خالد است که می گوید: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل سرق سرقه فکابر عنها فضرب،- فأقرّ، کلمه ی أقرّ مقدر است- فجاء بها بعینها، هل یجب علیه القطع؟ قال:

« نعم، و لکن لو اعترف و لم یجیء بالسرقه لم تقطع یده، لأنّه اعترف علی العذاب».

آقایان با این روایت استدلال کرده اند، باید دید که آیا این روایت ناظر به مسئله ی ما هست یا نیست؟ چون محل مسئله این است که «أقرّ تحت الضرب» و رفت عین مسروقه را آورد، آیا این روایت همان است؟

ص: ۸۴۱

این روایت می گوید از روی اختیار اقرار کرد (أقرّ إختیاراً) نه به وسیله شکنجه.

به عبارت دیگر سرقت این آدم روشن و قطعی بود، منتها اقرار نمی کرد، اقرارش به وسیله شکنجه است، ولی بحث ما در جایی است که سرقتش ثابت نیست، به وسیله شکنجه اقرار به سرقت می کند نه اینکه سرقتش مسلم باشد.

بنابراین، روایت در جایی است که سرقت قبلاً مسلم است ولی عین مال را نمی آورد، از این رو ناچاریم که طرف را شکنجه بدهیم تا عین مال را بیاورد، اینجا حضرت می فرماید: «قطع» و حال آنکه بحث ما در جایی است که مالی از خانه ی مان رفته،

احتمال می دهیم که این آدم سرقت کرده باشد، قرائن نشان می دهد که این آدم برده، فلذا شکنجه می دهیم، او هم اقرار می کند.

به عبارت روشن تر، موضوع در حدیث در جایی است که سرقت مسلم است، زدن و شکنجه برای گرفتن مال است، اما محل بحث ما این نیست، محل بحث در جایی است که هنوز سارق بودن این آدم روشن نیست،البته محتمل است، شکنجه اش کردیم اقرار کرد و رفت مال را آورد.

پس نمی شود با این حدیث بر مسئله استدلال کرد.

قول ابن ادریس

قول دوم، قول ابن ادریس، ایشان می گوید دست این آدم قطع نمی شود، چون در اینجا دو عمل صورت گرفته است:

الف:

شکنجه کردیم در اثر شکنجه اقرار کرد، این اقرار بی ارزش است،

ب: می گویید عین مسروقه را آورده، آوردن عین مسروقه دلیل بر سرقت نیست،چون ممکن است از شما خریده باشد، یا به او هبه کرده باشید، یا صلح کرده باشید، خلاصه دلیل ابن ادریس،دلیل روشن تر است.

ص: ۸۴۲

ایشان می گوید این دوتا کار است، شکنجه دادیم اقرار کرد،این که ارزش ندارد چون اقرار باید عن اختیار باشد، اینکه می گویید عین مسروقه را آورده، آوردن عین مسروقه دلیل بر سرقت نیست، لعل از شما خریده باشد.

اتفاقاً اطلاقات روایات نیز قول ابن ادریس را تایید می کند، دوتا روایت داریم که اطلاق دارد:

۱. و یدل علی قوله ما رواه إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبیه(علیه السلام):

«أنّ علیّاً(علیه السلام) کان یقول لا قطع علی أحد یخوّف من ضرب و لا قید و لا سجن و لا تعنیف إلّا أن یعترف فإن اعترف قطع، و إن لم یعترف سقط عنه لمکان التخویف ». الوسائل ج ۱۸، الباب ۷ من أبواب حد السرقه، الحدیث ۳ و لاحظ الحدیث ۲.

و الاستثناء فی قوله(علیه السلام): « إلّا أن یعترف » استثناء منقطع أی: اعترف طوعاً.

اطلاق این روایت این است که اعتراف تحت شکنجه فایده ندارد خواه مال مسروقه را بیاورد و خواه نیاورد.

۲: و فی دعائم الإسلام عن أمیر المؤمنین(علیه السلام) أنّه قال: «من أقرّ بحدّ علی تخویف أو حبس أو ضرب، لم یجز ذلک علیه و لم یحدّ». مستدرک الوسائل: ۱۸، ۲:

اطلاق روایت هردو را می گیرد خواه بیاورد یا نیاورد، خلاصه اعتراف و اقرار تحت شکنجه، بی فاید است و هیچ اثر شرعی ندارد، آوردن عین هم دلیل بر سرقت نیست.

بر گردیم، دو مرتبه روایت اول را بخوانیم، روایت اولی که شاهد قول اول است، ببینید تصرفی که من در روایت کردم درست است یا نه؟

سلیمان بن خالد عن الصادق(علیه السلام) قال سألت أبا عبد الله(علیه السلام): «عن رجل سرق سرقه فکابر عنها (اقرار نمی کند، یعنی سرقتش مسلم است،منتها اقرار نمی کند) فضرب، فجاء بها بعینها بحث در جایی است که سرقتش مسلم است- هل یجب علیه القطع؟ قال: نعم، - ما می گوییم ربطی به محل بحث ما ندارد، چون بحث در جایی است که سرقتش به وسیله ضرب و شکنجه ثابت شده است، و حال آنکه در اینجا سرقتش مسلم است، منتها اعترافش به وسیله شکنجه است- و لکن لو اعترف و لم یجیء بالسرقه لم تقطع یده، لأنّه اعترف علی العذاب». الوسائل: ۱۸، الباب ۷ من أبواب حد السرقه، الحدیث ۱. صدر روایت با ذیل نمی سازد، چون ظاهر صدر روایت این است که سرقت قبلاً ثابت شده، شکنجه برای گرفتن عین است، اما ذیل روایت دلیل بر این است که در هردو به وسیله شکنجه و ضرب اقرار کرده است چون می فرماید: «و لکن لو اعترف و لم یجیء بالسرقه لم تقطع یده چون اگر اعتراف،اعتراف اختیاری باشد، آوردن عین لازم نیست، یعنی اگر یک نفر اختیاراً اعتراف کند که من دزدی کردم، هرچند عین را نیاورد، دستش قطع می شود. پس از ینکه می گوید: «و لم یجیء بالسرقه لم تقطع یده» ذیل روایت را قرینه بر صدر بگیریم و بگوییم در هردو سرقت به وسیله شکنجه و ضرب ثابت شده، قهراً روایت دلیل بر ما نحن فیه می شود. من که به صدر روایت چسبده بودم، از ذیل روایت غافل بودم، ولی آقا(حسنی) که تذکر دادند، ذیل را که با صدر ملاحظه می کنیم، علی الظاهر هردو ناظر به ما نحن فیه است، و جمله ی «سرق سرقه» مسامحه است.پس این روایت دلیل بر قول اول می شود.

روایت سلیمان بن خالد بر خلاف قواعد است

ولی این روایت بر خلاف قواعد است، زیرا اقرارش بی ارزش است چون در اثر شکنجه اعتراف کرده، این اقرار ارزش ندارد هر چند مال را بیاورد. پس اگر دلالت روایت را هم تکمیل بدانیم، باز نمی شود به این روایت عمل کرد، چون اقرارش اقرار شکنجه ای است و بی ارزش، آوردن عین هم دلیل بر سرقت نیست حتی اگر روایت را مثل شما معنا کنیم و بگوییم در هردو سرقت به وسیله شکنجه ثابت شده است.

الأمر الثالث: لو أقرّ مرّتین أو مرّه و رجع.

شخص از روی اختیار در محکمه آمد و اقرار کرد و گفت من دزدی کردم، اگر دو بار اقرار کند و از اقرارش بر گردد،این ارزش ندارد، یعنی رجوعش فایده ندارد. چرا؟ چون قانون است که :«لا إنکار بعد الإقرار» اگر واقعاً دو بار اقرار کند و موضوع ثابت بشود، رجوع بعدی بی ارزش است، هم دستش را می برند و هم عین مسروقه را از او می گیرند.

اما اگر یک بار اقرار کند و سپس از اقرار خودش بر گردد، در اینجا تفصیل است، یعنی دستش را قطع نمی کنند، اما عین مال را از او می گیرند، دستش را قطع نمی کنند چون شرائط حاصل نیست، باید دو بار اقرار کند، عین مال را از او می گیرند، چون در «إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز» تعدد شرط نیست، بلکه یکبار هم کافی است، پس در اینجا دو فرع داریم:

الف: فرع اول این است که دو بار اقرار کند و بر گردد.

ب: فرع دوم این است که یک بار اقرار کنـد و بر گردد. اگر دو بار اقرار کند و بر گردد، هردو ثابت است، یعنی هم قطع ثابت است و هم بر گردانـدن مـال، حتی اگر مال را تلف هم کرده باشـد، جریمه می کننـد،اما اگر یک بار اقرار کنـد و برگردد، در اینجا قطع نیست، چرا؟ چون «یشترط فی القطع الإقرار مرّتین»، اما مال را باید حتماً بر گرداند.

و أعلم أنّه إذا أقرّ بالسرقه مرّتین فالّذی یمکن أن ینقض إقراره أحد الاُمور التالیه:

۱. علم الحاکم بکذبه فیعزّر لکذبه، إذا علم أنه یکذب عمداً. چیزی که می تواند جلو اقرار طرف را بگیرد، علم الحاکم بکذبه، یعنی حاکم می داند که این آدم عمداً دروغ می گوید.

۲. إذا انکر المُقرّ له أنّ المال ماله.

صـاحب مال می گویـد این مال من نیست، سارق می گویـد من از مغازه فلانی دزیـده ام، ولی او می گویـد در مغازه من یک چنین جنسی نبود. اقرارش بی اثر است.

۳. إذا قامت الشواهد علی کذبه و هذا میسور فی باب الزنا، کما إذا أقرت المرأه بالزنا رجل صالح لاسقاطه عن عیون الناس.

در بـاب زنـا این مطلب را داشتیم که یـک زنی اقرار به زنا می کنـد، می خواهـد آن مردی که با او نزدیک شـده، آبروی او را ببرد، در زنا گفتیم که قابل شنیدن نیست، البته در سرقت کم است، اما در زنا این مسئله است.

۴. الإنکار بعد الإقرار، و هذا هو الذی ندرسه فی هذه المسأله.

ما در اینجا دو فرع داریم که مرحوم محقق هردو فرع را گفته است.

عبارت محقق در شرائع

قال المحقق: لو أقرّ مرّتين و رجع، لم يسقط الحدّ و تحتمت الإقامه و لزمه الغرم. این فرع اول است.

و لو أقرّ مرّه لم يجب الحد ووجب الغرم». الشرائع: ۴/۱۷۶. این هم فرع دوم است.

فرع دوم خیلی روشن است، یک بار اقرار کرد و سپس سکوت نمود و چیزی نگفت. مسلماً این آدم دستش قطع نمی شود، اما غرامت را باید بدهد.

پس فروع دوم جای بحث نیست ولذا او را از میدان خارج کردیم.

«إنّما الکلام» در فرع دوم است، فرع اول این بود که «أقرّ مرّتين عن إختيار»، ولی بعداً انکار کرد.

دیدگاه شیخ طوسی نسبت به فرع دوم

در اینجا مرحوم شیخ در کتاب نهایه و خلاف می گوید حد جاری نمی شود، ولی در کتاب مبسوط می گوید حد جاری می شود.

انتقاد ابن ادریس بر شیخ طوسی

مرحوم ابن ادریس به شیخ انتقاد می کند، ابن ادریس می گوید: جناب شیخ! چطور در کتاب نهایه و خلاف فرمودید که حد جاری نمی شود، شما حد خدا را تعطیل کردید، بنده خدا دوبار اقرار کرده، حالا که دو بار اقرار کرده، موضوع و سبب کامل است، حتماً باید شما دستش را ببرید، ابن ادریس شیخ را به محاکمه می کشد.

آیا حق با ابن ادریس است یا با شیخ طوسی؟

بعد از آنکه اقوال را نقل کردیم، ببینیم که حق در اینجا با کدام طرف است؟

در اینجا دو روایت درایم که از آنها قول ابن ادریس استفاده می شود.

ص: ۸۴۷

۱: صحیحه الحلبی عن أبی عبد الله علیه السلام فی رجل أقرّ علی نفسه بحدّ ثم جحد بعد؟

فقال: «إذا أقرّ علی نفسه عنـد الإمام أنّه سـرق ثمّ جحـد، قطعت یده و أرغم أنفه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۲ من أبواب مقدمات الحدود، الحدیث.

۲: صـحیحه محمد بن مسـلم عن أبی عبد الله علیه السـلام «من أقرّ علی نفسه بحدّ، أقمته علیه إلّا الرّجم فإنّه إذا أقرّ علی نفسه ثمّ جحد لم یرجم» همان مدرک، الحدث ۳.

البته همـان گونه که در بـاب رجم گفتیم، اسـلام راجع به رجم خیلی تخفیف قائل شـده است،حتی اگر بعـد از اقرار هم، انکار کند، از او می پذیرند.

بنابراین، این دو روایت شاهد بر گفتار ابن ادریس است و شاهد بر گفتار شیخ در کتاب مبسوط است.

مرحوم شـیخ در عین حالی که مقام بزرگی دارد، لا بـد در خلاف و نهایه که فرموده« لا یقطع»، یک دلیلی دارد، بدون دلیل و بی جهت فتوا نداده است، لعل شیخ به روایت جمیل تمسک کرده است.

حیث روی عن بعض أصحابنا عن أحدهما علیهما السلام فی حدیث قال:

«و لا یقطع السارق حتّی یقرّ بالسـرقه مرّتین، فإن رجع ضـمن السـرقه، و لم یقطع إذا لم یکن شهود» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳ من أبواب حدّ السرقه، الحدیث ۱.

البته در بیّنه قابل عفو نیست، ممکن است مرحوم شیخ به این روایت تمسک کرده باشد.

ولی جواب از این روایت این است از اینکه می گوید:

« إذا لم یکن شـهود» با بیّنه ثابت بشود، قابل عفو نیست، اما اگر اقرار باشـد، حاکم می تواند عفو کند، لعل در اینجا می خواهد عفو کنـد، یعنی کلمه: « إذا لم یکن شـهود» بهترین قرینه است که این از بـاب عفو است، یعنی شـهود قابل عفو نیست، اما اقرار قابل عفو است.

روایت ضریس

روی ضریس عن أبی جعفر علیه السلام قال: «لا یعفی عن الحدود الّتی لله دون الإمام، فأما من کان من حق الناس فی حدّ فلا بأس بأن یعفی عنه دون الإمام یعنی طرفین می توانند از همدیگر بگذرند و دیگری را مورد عفو قرار دهند، اما امام نمی تواند- الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۸ من أبواب مقدمات الحدود، الحدیث ۱.

از این استفاده می شود که امام گاهی از اوقات حق عفو را دارد و حد سرقت اتفاقاً از قبیل حدود الهی است، چون اگر حق الناس بود، باید عین را بگیریم، قطع دست از حدود الهی است و امام می تواند حدود الهی را بگذرد و عفو کند.

بنابراین، اگر در این روایت می گوید قطع نمی شود، لعل امام از حد عفو کرده است.

شاهد هم داریم، مردی آمد خدمت علی علیه السلام و گفت من دزدیده ام، حضرت فرمود قرآن بلدی، او هم خواند، حضرت فرمود: بخاطر این قرآن تو را بخشیدم، جناب اشعث بن قیس منافق گفت:

یا علیّ! حد خدا را ترک می کنی، حضرت فرمود: اگر حدود الناس باشد، نمی توانم عفو کنم، اما اگر حدود الهی باشد، بیّنه هم نباشد، من می توانم عفو کنم، البته اگر بیّنه باشد، حتی امام هم نمی تواند عفو کند، لعل در این موردی که حضرت فرمود:

«لم یقطع إذا لم یکن شهود» اقرار بوده و سرقت هم حد الله است، فلذا عفو کرده است.

پس اگر این «آدم» دو بار اقرار کرد، هم دستش قطع می شود و هم عین مسروقه بر می گردد، اما اگر یک بار اقرار کند، «لا یقطع»، اما عین بر می گردد، اما این روایت که شیخ استدلال کرده که حضرت می گوید:

«لا ـ يقطع»، لعل از باب عفو بوده است، به قرینه ذیل روایت که فرمود:« إذا لم یكن شهود» چون اگر با بیّنه ثابت بشود، حتی امام هم نمی تواند عفو كند

کیفیت حد سرقت كتاب الحدود و التعزيرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کیفیت حد سرقت

بحث ما در کیفیت حد است، حال که بناست بر سارق حد را اجرا کنیم، حدش هم قطع ید است، کلام در این است که در مرحله اول کدام عضو قطع می شود و برفرض اینکه قطع شود، از کدام نقطه باید قطع شود، بعداً کلام در مرحله دوم است که اگر بار دیگر باز دزدی کرد، کدام عضو قطع می شود؟

پس در اینجا دو بحث داریم:

الف: بحث اول راجع به دزدی دور اول است، که کیفیت قطع چگونه است

ب: بحث دوم در باره کیفیت قطع در سرقت دوم است.

اتفاق همه مسلمین

امامیه اتفاق نظر دارند که در مرحله اول دست قطع می شود و آنهم دست راست و در این مسئله همه مسلمین کلام شان همین است.

« إنّما الكلام» اینکه جای دست راست کدام است، یعنی حال که بناست دست راست قطع بشود، از کدام نقطه باید قطع بشود؟

دیدگاه امامیه

اتفاق علمای ما این است که چهار انگشت قطع می شود و انگشت ابهام باقی می ماند.

پس از نظر امامیه موضع قطع اصول اصابع است، یعنی از بیخ چهار انگشت، منتها ابهام باقی می ماند، این نظر شیعه است، ولی بر خلاف اهل سنت، آنها غالباً یا همگی قائلند که من الكوع قطع می شود، کوع عبارت است از بند دست، در واقع همه دست بریده می شود، هم انگشتان و هم راحه، یعنی کف دست.

ص: ۸۵۰

اما اینکه اگر در مرتبه دوم باید کدام عضو را ببریم، بحثش در فرع دیگر خواهد آمد، البته در قرآن کریم دلیل بر یکی از دو طرف نیست، چون قرآن می فرماید:« وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ

حَكِيمٌ»المائده: ۳۸،

ابن مسعود «فاقطعوا أيديهما » را خوانده: «فاقطعوا أيمانهما»، البته اینکه تحریف قرآن است مگر اینکه بگوییم تفسیر است و می خواهد «أیدیهما» را تفسیر کنید، اگر این باشد، پس بسیاری از چیزهایی که ما را متهم به تحریف می کنند، قابل توجیه است و بگوییم همه اینها جنبه تفسیری دارد نه جنبه ی سقطی از قرآن، أیمان، «ید» چهار انگشت را هم می گویند، زند را هر می گویند، آرنج (مرفق) را هم می گویند، «منکب» را هم می گویند و عجیب این است که معتقدند که باید از منکب قطع شود، البته نسبت به خوارج می دهند، منتها باید در کتب فقهی خوارج باید مراجعه کنیم ببینیم این نسبت صحیح است یا نه، چون گاهی از اوقات به بعضی از طوائفه چیز هایی را نسبت می دهند که خود آن طائفه معتقد نیستند،محقق باید به کتابهای فقهی آنان مراجعه کند ، البته شیخ در کتاب خلاف نقل می کند و عجیب اینکه استدلال هم می کند و می گویند شر مربوط به چهار انگشت و زند و مرفق نیست، بلکه شر مربوط است به همه ی دست، من أوله إلی آخره، پس باید ریشه شر را بکنیم و قطع کنیم و آن اینکه همه دست را قطع کنیم تا بی دست بشود به تمام معنا!!

«علی أیّ حال» فقهی که مستند به کتاب و سنت نباشد، باید از همین افسانه ها و استحسان ها باشد، و حال آنکه باید بدانند که این فرد می خواهد زندگی کند، گناه کرده، جریمه دارد، ولی اسلام نمی خواهد حیات این را از بین ببرد، و به اصطلاح در حقوق یک معادله ای است که می گویند کیفر باید به مقدار جرم باشد، این معادله است، باید جرم را ببینیم، کیفر هم را در مقابلش معین کنیم، و الا جرم سرقت است، کیفر گردن زدن، این تناسب ندارد، در هر حال ما از قرآن بر احد الطرفین دلیل نداریم، البته در بعضی از روایات هست و آن اینکه از امام جواد سوال کردند که دست دزد را از کجا ببرند، همین اقوال در آن مجلس گفته شد، برخی گفتند از زند(مچ)، برخی هم گفتند از مرفق(آرنج)، برخی هم گفتند از منکب(بازو) امام جواد سلام الله علیه فرمود از اصول الأصابع، چرا؟ با این آیه استدلال کرد و «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّـهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّـهِ أَحَدًا الجن: ١٨.

ص: ۸۵۱

البته این روایت باید سندش دیده بشود که اصلاً سندش صحیح است یا نه؟

ولی این روایت فعلاً مشکلاتی دارد، اگر امام جواد فرموده باشد، ما در مقابل فرمایش ایشان تسلیم مطلق هستیم، اما اگر خودش خبر واحد باشد، دوتا مشکل دارد:

اولاً: اینکه فرموده «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» مربوط است به این مساجدی که دارای ساختمان است، یعنی قرآن کریم مجید هر وقت مساجد می گوید، مرادش همین مساجد تکوینی است که مردم در آن نماز می خوانند، مانند:

۱:« وَكَذَٰلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِم بُنْيَانًا رَّبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا » الکهف: ۲۱.

۲:« إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَن يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ »التوبه: ۱۸.

باز غیر ازاین یک آیه است که، در هر صورت، مساجد در قرآن به همین مساجد کنونی است، حملش بر مواضع سجده قرینه می خواهد، اگر حدیث صحیح باشد، از آنجا که امام بما أنّه امام معصوم است و از همه چیز با خبر است، می پذیریم، ولی اگر خبر ثابت نشود، این سوال در حدیث است، مشکل دیگر هم در این حدیث هست و آن اینکه اگر بنا باشد ما مساجد را نبریم و قطع نکنیم، چون می خواهد با او سجده کند، چون در بریدن پا سر انگشت بزرگ بریده می شود.

بعضی از بزرگان می گویند آن بدل دارد، بدلش همان مقداری که باقی می مانند، علی أی حال روایت قابل بحث است، ما اگر بخواهیم عرضه کنیم به خارج، باید بپزیم و عرضه کنیم و روشن کنیم، اگر نپخته عرضه کنیم، ممکن است بر ما اشکال کنند، فلذا فعلاً این حدیث برای بعد باشد، تا هم سندش بررسی شود که از نظر سند چگونه است، و این مشکل هم حل بشود، عمده این است که ما روایات داریم، ده تا روایت داریم که می فرمایند: من أصول الأصابع باید قطع بشود.

روایات

۱: روی الحلبی عن أبی عبدالله(علیه السلام)قال:

« قلت له: من أین یجب القطع؟ فبسط أصابعه و قال: من ههنا ـــ یعنی: من مفصل الکف » الوسائل: ۱۸، الباب ۴۰ من أبواب حد السرقه، الحدیث ۱.

مفصل الکف را اگر ظاهرش را ببینیم، معنایش این است که از زند باید قطع بشود، اما از اینکه حضرت انگشتانش را باز کرده، معلوم می شود که مرادش اصول الأصابع است، و الا اگر این مقصود بود، انگشتان را باز کردن نمی خواهد، ببندد هم همان است، از اینکه:« بسط أصابعه»، معلوم می شود که مراد از مفصل کف، همان اصول اصابع است، البته روایت دوم از این روشن تر است

وروی أبو بصیر عن أبی عبدالله(علیه السلام) قال: «القطع من وسط الکفّ، ولا یقطع الإبهام، و إذا قطعت الرّجل ترک العقب- پاشنه- لم یقطع ». الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب حد السرقه، الحدیث ۲.

این روایت خیلی صریح است. البته در این زمینه ده روایت است که من فقط دوتای آن را خواندم..

پس ما روایت را قبول کردیم، فقط استدلالی که از حضرت جواد سلام الله علیه نقل شده است، قرار شد که آقایان روی آن مطالعه کنند، اشکالات بنده را جدی نگیرند، اشکالات بنده را به عنوان یک اشکال بدوی بگیرید، لعل بتوانیم این روایت را از نظر سند و دلالت درست کنیم.

فروع

الف: فرع اول این است که اگر کسی شش انگشت دارد، یعنی یک انگشت اضافی هم دارد، منتها گاهی آن ششمی با پنجمی هردو اصلی هستند، و گاهی ششمی مثل یک گوشت زیادی می ماند، ولی گاهی هردو اصلی هستند و هردو هم فعال هستند، دراینجا یکی را ببرد، حق بریدن هردو را ندارد، باید چهار اصبع قطع بشود، اگر این آدم شش انگشت دارد و انگشت ششمی هم مثل انگشت دیگر فعال است، حق ندارد که آن را هم قطع کنند، بلکه مخیر است بین قطع کدام، علی الظاهر باید وسطی را ببرند نه آخری، یعنی متصل ها را ببرند، آنکه در آخر قرار گرفته، بماند که در واقع این آدم دو انگشت دارد، یکی ابهام و دیگری همان انگشت زاید.

لو کـانت له إصـبع زائـده متميّزه، اُثبتت لحرمه قطع الزائـد، و إن لم تتميّز علی وجه یکونان أصـلیین، یکون الحاکم علی الخیار، کما إذا کان له إبهامان.

ب: فرع دوم این است که انگشت زاید منفصل و جدا نیست، بلکه چسبیده به انگشت اصـلی است به گونه ای که قطع انگشـت اصلی بدون قطع او ممکن نیست، اینجا چه باید کرد؟

لو کانت له أصبع زائـده متصـله بالأصـلی لا یمکن قطع الأصـلی إلا بقطع الزائـده، ففی القواعد: قطعت ثلاث. القواعد الأحکام: ۳/۵۳۶. و علّله بالجواهر بقوله: و لعلّه إبقاءً للزائده مقدمهً لحرمه إتلافها.

بریدن چهارمی واجب و بریدن پنجمی حرام است فلذا ما نباید بخاطر انجام واجب، حرامی را مرتکب بشویم.

و إن أمکن قطع بعض الإصبع الملتصقه، اقتصر علیه، و ربّما یحتمل عدم المبالاه بالزائده. الجواهر: ۴۱/۵۳۰.

ج: فرع سوم این است که اگر شخص دارای سه انگشت باشد، به همان سه انگشت اکتفا می شود.

و لو کانت یده ناقصه اجتزأ بالثلاث، حتی لو لم یبق إلّا إصبع غیر الابهام قطعت دون الراحه راحه، یعنی کف دست- و الإبهام.

ولو عاد إلی السرقه بعد إجراء الحدّ.

حال اگر کسـی بعد از اجرای حد، دوباره دست به سـرقت و دزدی زد، چه باید کرد، چون اگر شخصـی صد مرتبه هم سـرقت کنـد بـدون اینکه حـد بر او جاری شـده باشـد، همه آنها یک سـرقت حساب می شود و حکم سـرقت واحـده را دارد، فلذا می گوید اگر بعد از اجرای حد، بار دوم دوم نیز دست به سرقت زد، چه باید کرد؟

ص: ۸۵۴

غالباً فقهای عامه و خاصه هردو می گویند:« رجله الیسری»، پای چپ بریده می شود، در مقابل این قول،شذوذی هستند که می گویند پای راست بریده می شود. این قول، یک قول شاذ است در میان اهل سنت، و الا شیعه و سنی همگی قائلند که پای چپ بریده می شود، حتی راوی خدمت امام صادق علیه السلام می رسد و عرض می کند این آدمی که دو بار دزدی می کند، چرا پای چپش را می بریم، چرا پای راستش نمی برند؟ حضرت می فرماید این آدم می خواهد زندگی کند، زندگی کردنش به این است که یک دست راست و یک پای چپش قطع بشود، تا تعادلش حفظش بشود.

«إنّما الکلام» که چپ را از کجا ببرند، اینجا معرکه آراء است بین شیعه و سنی؟

شیعه معتقدند که:« من قبّه القدم»، یعنی برآمدگی پا، که به آن کعبین می گوییم، کعب همان «قبّه القدم» است، قبه القدم، یعنی برآمدگی پا، در واقع نصف پا بریده می شود و نصف دیگر باقی می ماند، روی این مبنا بسیاری از بخش های پا باقی می ماند.

«و علی هذا یکون المقطوع من عظامها، الأصابع و المشط و یبقی الرسغ والعظم الزروقی و النردی و العقب» رسغ، یک استخوانی است بعد از قبّه القدم،که حکم یک کیسه را دارد، یعنی همان گونه که کیسه وسطش عریض است و بالایش تنگ، رسغ هم یک استخوانی است که ته اش وسیع است، بالایش تنگ، بعد یک استخوانی زورقی داریم، بعد یک استخوانی دیگری داریم بنام نردی، همه اینها باقی می ماند،این قبّه القدم را که در وسط بریدند،بخشی از پا باقی می ماند.

ولی اهل سنت می گویند مفصل قطع می شود،یعنی از بند پا بریده می شود. یعنی همان اختلافی که در کعب داریم، ما معتقدیم که کعب همان برآمدی پا را می گویند، مرحوم سید مرتضی یک بحث بسیار ادیبانه دارد استدلال می کند که در لغت عرب کعب، همان قبّه القدم است.

دیدگاه سید مرتضی در باره معنای «کعب»

مرحوم سید علاوه براینکه یک فقیه بزرگ است،یک لغت دان بزرگ نیز هست که مورد قبول همگان است، با اشعار عرب و کلمات عربی کاملاً آشنائی دارد، ایشان می گوید کعب همان برآمدگی پشت پاست، ولی اهل سنت می گویند کعب عبارت است از دو برآمدگی بیخ پا، که به آن نائتان می گویند. فلذا آنان می گویند مفصل بریده می شود.

بنابراین، کعب را آن گونه که ما معنی می کنیم، نصف کف پا باقی می ماند، عقب و پاشنه نیز باقی ماند و طرف می تواند با همان نصف پا راه برود و به زندگی خودش ادامه بدهد.

اما اگر کعب را آن گونه که اهل سنت معنی می کنند، طرف می شود بی پا و طرف باید یک پای چوبین یا مصنوعی برای خودش بسازد.برای شناخت معنای کعب یا باید به لغت مراجعه کنیم یا به روایات، روایات ما همین دومی را می گوید.

ولو عاد إلی السرقه بعد إجراء الحدّ

لو سرق ثانیه قطعت رجله الیسری اجماعاً من عامه الفقهاء، إنّما الکلام فی کیفیه القطع، فهنا قولان:

الأول: تقطع رجله من وسط القدم، و علی هذا فمحل القطع فی الرجل هو الکعب الّذی هو وسط القدم عند معقد الشراک جایی که بند در آنجا بسته می شود، چاروق، شراک، معقد جایگاهش است- و قد صرّح بذلک لفیف من الأصحاب، منهم:

الشیخ فی المبسوط. المبسوط: ۸/۳۵.و الخلاف. الخلاف: ۵/۴۳۷،المسأله ۳۱.و السید المرتضی فی الانتصار. الانتصار: ۵۲۸.و ابن زهره فی الغنیه. غنیه النزوع: ۱/۴۳۲. و الحلی فی السرائر. السرائر: ۳/۴۸۹.

ص: ۸۵۶

و قـد ادعوا إجمـاع الإمـاميه عليه، و قـد حكى عن غير هؤلاء أيضاً، و على هـذا يكون المقطوع من عظامها، الأصابع و المشط به ضم ميم و سكون شين، وقتى كه پا بريده مى شود، يك استخوان هاى است شبيه شانه، مشط همان شانه است- و يبقى الرسغ رسغ، استخوانى است كـه سرش تنگ و آخر و تـه آن وسيع است ماننـد كيسه- و العظم الزورقى استخوانى است به شكل زورق- و النردى- نردى هم يك استخوان خاصى است- و العقب پاشنه-.

القول الثانى: تقطع رجله اليسرى من مفصل القـدم، و يترك له العقب فقط يعتمـد عليها، و هو ظاهر المفيد فى المقنعه. المقنعه: ۸۰۲. و الشيخ فى النهايه النهايه: ۷۱۷.و سلّار فى المراسم. المراسم: ۲۵۹.و المحقق فى الشرائع. شرائع الإسلام: ۴/۱۷۶.و العلامه فى القواعد.قواعد الأحكام: ۳/۵۶۶.و المختلف. مختلف الشيعه: ۹/۲۴۲.

فكلامهم ظاهر فى كون القطع من أصل الساق، أى المفصل بين الساق و القـدم- اين همان قول اهل سنت است، قول اول، قول ماست، قول دوم هر چنـد بعضـى از علما انتخاب كرده انـد، ولى ما همان قول اول را مى پـذيريم نه قول اول را،- و على هذا لا يبقى من عظام القدم إلا عظم العقب و ما بينه و بين عظم الساق.

و قد بسط العلامه الكلام فى نقل كلمات الأصحاب فى المختلف. مختلف الشيعه: ۹/۲۴۱ _ ۲۴۲.

و اللازم دراسه الروايات الوارده فى المقام و استخراج الموضوع منها، وهى على أقسام ثلاثه:

- يك قسم روايات داريم كه مجمل است، يعنى روشن نيست كه آيا از «قبّه القدم» ببريم يا از مفصل.

ص: ۸۵۷

یک روایاتی داریم که روشن است و همان قبّه القدم را می گویند –

بین ما هو مجمل لیس فی مقام البیان، و هذا ما نترکه للقارئ لیقوم بدراستها، و ملاحظتها بنفسه و أکثر ما أورده صاحب الوسائل فی الباب الخامس مجملات لا یستفاد منها شیء، و أما غیر المجمل فهی علی صنفین:

ما یستفاد منه أن القطع من وسط القدم، نظیر:

أ. روایه سماعه بن مهران قال: «إذا اُخذ السارق قطعت یده من وسط الکفّ فإن عاد قطعت رجله من وسط القدم فإن عاد استودع السجن فإن سرق فی السجن قتل» . الوسائل: ۱۸، الباب ۴ من أبواب حد السرقه، الحدیث ۳.

ب. ما رواه زراره عن أبی جعفر(علیه السلام) فی حدیث السرقه قال: «و کان إذا قطع الید قطعها دون المفصل، فإذا قطع الرجل قطعها من الکعب». الوسائل: ۱۸، الباب ۴ من أبواب حد السرقه، الحدیث ۸.

ج. روایه عبدالله بن هلال عن أبیه عن أبی عبدالله(علیه السلام)قال: قلت له:« اخبرنی عن السارق لم تقطع یده الیمنی و رجله الیسری، و لا تقطع یده الیمنی و رجله الیمنی؟ فقال: ما أحسن ما سألت، إذا قطعت یده الیمنی و رجله الیسری اعتدل و استوی قائماً، قلت له: جعلت فداک، و کیف یقوم و قد قطعت رجله؟ فقال: إنّ القطع لیس من حیث رأیت یُقطع، إنما یقطع الرجل من الکعب و یترک له من قدمه ما یقوم علیه و یصلّی و یعبدالله»، الحدیث. الوسائل: ۱۸، الباب ۵ من أبواب حد السرقه، الحدیث ۸.

و الکعب هو العظم النائت فی ظهر القدم.

کیفیت حد سرقت کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کیفیت حد سرقت

بحث ما در باره سارق است و گفتیم در مرحله اول سرقت، چهار انگشت دست راستش بریده می شود، اما در مرحله دوم پای چپ بریده می شود، إنّما الکلام محل قطع در پای چپ کجاست؟

روایات

در اینجا دو دسته روایات داریم:

الف: یک دسته روایات حاکی از این است که از قبّه القدم و برآمدگی پا بریده می شود، که به آن کعب هم می گویند و مسح تا کعبین کافی است، روایت این گروه را خواندیم.

ب: دسته ی دوم از روایات مفصل قدم را با ساق می گویند، یعنی آنجا که پا را حرکت می دهیم، مفصل همان جاست، ظاهر این روایات همین است نه اینکه صریح باشند، ما در مقابل این دو گروهی از روایات چه کنیم؟

۲. ما یستفاد منه أن القطع من مفصل القدم، نظیر:

أ. ما رواه أبو بصیر عن أبی عبدالله(علیه السلام) قال: «القطع من وسط الکف و لا یقطع الإبهام، فإذا قطعت الرجل تُرک العقب لم یقطع ». الوسائل: ۱۸، الباب ۴ من أبواب حد السرقه، الحدیث ۲.

ب. ما رواه إسحاق بن عمار عن أبی إبراهیم(علیه السلام) قال: «تقطع ید السارق و یترک إبهامه و صدر راحته- کف دست- و تقطع رجله و یترک له عقبه یمشی علیها ». الوسائل: ۱۸، الباب ۴ من أبواب حد السرقه، الحدیث ۴.

«یمشی علیها» ممکن است که قرینه باشد که همان قول اول است،چون اگر بخواهد راه برود و از مفصل قطع کند،عقب و پاشنه کمی باقی می ماند،اما اگر از وسط قطع کنند،بیشتر می ماند که بتواند راه برود ولذا روایات صریح در قول دوم نیست ولی ظهورش بد نیست.

ص: ۸۵۹

ج. ما رواه معاویه بن عمار قال أبو عبدالله(علیه السلام):

« یقطع من الساق أربع أصابع و یترک الإبهام و تقطع الرجل من المفصل و یترک العقب یطأ علیه راه برود با آن –». الوسائل: ۱۸، الباب ۴ من أبواب حد السرقه، الحدیث ۴.

راه حل این دو گروهی از روایات چیست؟

این دو گروه از روایات بود که در این زمینه وارد شده اند، حال ما در مقابل این دو دسته از روایات چه کنیم؟

از نظر اجتهاد دوتا راه داریم:

الف: راه اول این است که بین دو دسته از روایات جمع کنیم و بگوییم اولی که می گوید از وسط قطع بشود صریح است، دومی ظاهر، بیاییم در ظاهر به وسیله صریح تصرف کنیم، یکی از مبادی اجتهاد این است که صریح در وسط است، دومی ظاهر، ما تصرف در ظاهر به وسیله صریح کنیم.

ب: راه دوم این است که این روایات را حمل بر تقیه کنیم، چون قول عامه این است که از مفصل بریده می شود.

ممکن است کسی اشکال کند که چطور شما دومی را حمل بر تقیه می کنید و حال آنکه اولش ضد تقیه است چون می گوید: «القطع من وسط الکفّ»، در دومی می گوید: یقطع ید السارق و یترک إبهامه، سوم یقطع ید السارق أربع اصابعه.

اشکال این است که شما چطور اینها را حمل بر تقیه می کنید و حال آنکه صدرش ضد تقیه است؟ فتعین الجمع.

یعنی بگوییم آنها صریح اند و اینها ظاهر، و حمل ظاهر بر صریح یکی از اقسام جمع است، تفاقاً بعضی از روایات داریم که همین دومی را تایید می کند.

و یؤیّد ترجیح الصنّف الأول علی الثانی ما مرّ من روایه إسحاق بن عمار عن أبی إبراهیم علیه السلام حیث جاء فیها کما مرّ

« و تقطع رجله و یترک له عقبه یمشی علیها»، اگر پا را از قبّه القدم ببرند، یمشی علیه درست است چون نصف پا می ماند، اما اگر از مفصل ببریم، چیزی از پا باقی نمی ماند تا با آن راه برود(حتی یمشی علیه)، پس «یمشی علیه» قرینه بر این است که قطع من قبّه القدم است.

«فإذا کانت الغایه من ترک شیء یمشی علیه، فمن المعلوم أنّه لا یتحقق بمجرد العقب المجرد، بل به و بما یتصل به إلی الکعب من عظام القدم، فینبغی أن یصرف به لفظ العقب عما هو ظاهر فیه من التجرد، إلی ما یوافق الأول، و أن یراد به ما یقابل صدر القدم من الأصابع و المشط إلی وسط القدم».

بنابراین،ما همان قول مشهور را گرفتیم، این روایات حمل بر تقیه است، جواهر هم حمل بر تقیه می کند، آن وجه اول که گفتیم، در ظاهر تصرف کنیم بخاطر آن صریح.

پس بحث ما در دو مرحله به پایان رسید، مرحله اول این بود که چهار انگشت دست راست بریده می شود.

مرحله دوم اینکه پای چپ از قبّه القدم قطع می شود.

حال اگر این سارق بار سوم هم سرقت کرد، در اینجاست که بین علمای اهل سنت و اهل شیعه اختلاف است، چون علمای شیعه می گویند اگر بار سوم سرقت کرد، زندانش می کنند از جاهایی که در اسلام زندان است، یکی مسئله سرقت سوم است، گاهی می گویند در اسلام زندان نیست و حال آنکه این گونه نیست، بلکه در شش مورد در اسلام زندان هست که ما در کتاب «معالم الحکومه الإسلامیه» موارد را نوشتیم و مخلد در زندان است مگر اینکه حاکم مصلحت بداند که آزادش کند کما اینکه حضرت علیه السلام این کار را کرد(خلّد فی السجن).

ص: ۸۶۱

دیدگاه اهل سنت

اما اهل سنت در اینجا قائل به قطع هستند و می گویند دست چپش را می برند و قطع می کنند.

امیر المؤمنان می فرماید این عجیب است، دست راست که بریده شده، پای چپ هم که بریده شده، اگر دست چپ را هم ببریم، چطور وضو بگیرد و چطور استنجاء کند؟! چطور غسل کند؟! از این عبارات حضرت استفاده می شود که در زمان حضرت نیز این فتوا بوده است، البته فتوای آنها مبنی بر نصوص نیست بلکه مبنی بر یک رشته مقاییس است، امیر المؤمنین می فرماید: پیامبر اکرم رفت در حالی که بیش از دو حد اجرا نکرد، یا دست راست را بریده یا پای چپ را، سومی را انجام نداده. البته امیر المؤمنین این سبک که استدلال می کند، نظرش اقناع الغیر است، یعنی می خواهد طرف را قانع کند و الا حضرت نیاز به استدلال ندارد، ولذا از نظر شیعه «خلّد فی السجن» همیشه در زندان هست، حال اگر آمدیم در سجن و زندان هم دزدی کرد، حکمش خواهد آمد.

لو سرق سرقه ثالثه بعد إجراء الحدّین حبس دائماً

همان گونه که می دانید حد دوم موقعی است که حد اول اجرا بشود، حتی اگر یک نفر ده مرتبه دزدی کند بدون اینکه در باره اش اجرای حد شده باشد، این یک سرقت حساب می شود.

أقول: إذا سرق سرقه ثالثه حبس دائماً حتی یموت أو یتوب و أنفق علیه من بیت المال إن لم یکن له مال، و لا یقطع شیء منه بلا خلاف.

کلام شیخ طوسی در کتاب خلاف

قال الشیخ فی الخلاف:

إذا سرق السارق - بعد قطع اليد اليمنى و الرجل اليسرى فى الثالثه، خلّد فى الحبس و لا قطع عليه، فإن سرق فى الحبس من حرز وجب قتله.

دیدگاه امام شافعی

و قال الشافعی: تقطع یده الیسری فی الثالثه و رجله الیمنی فی الرابعه، و به قال مالک و إسحاق و قال الثوری و أبو حنیفه و أصحابه و أحمد:

لا یقطع فی الثالثه، مثل ما قلناه، غیر أنّهم لم یقولوا بتخلید الحبس، و فی متن المغنی: (فإن عاد حبس و لا یقطع غیر ید و رجل) و فی شرحه:إذا عاد فسرق بعد قطع یده و رجله لم یقطع منه شیء آخر و حبس، و بهذا قال علی علیه السلام و الحسن و الشعبی و النخعی و الزهری و حمّاد والثوری و أصحاب الرأی، و عن أحمد:

أنّه تقطع فی الثالثه یده الیسری و فی الرابعه رجله الیمنی و فی الخامسه یعزّر و یحبس، و فی روایتنا المتضافر ردّ علی قول المخالف.

۱: روی محمد بن قیس عن أبی جعفر علیه السلام قال: «قضی آمیر المؤمنین علیه السلام فی السارق إذا سرق قطعت یمینه، و إذا سرق مرّه أخری قطعت رجله الیسری، ثمّ اذا سرق مرّه أخری سجنه و ترک رجله الیمنی یمشی علیها إلی الغائط گودال- ویده الیسری یأکل بها و یستنجی بها إنّی لاستحی من الله أن أترکه لا ینتفع بشی ولکنّی أسجنه حتّی یموت فی السجن، و قال: ما قطع رسول الله صلّی الله علیه و آله من سارق بعد یدهه و رجله» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۵ من أبواب حدّ السرقه، الحدیث۱.

۲: روی عبد الرحمان بن الحجّآج، قال: سألت أبا عبد الله عن الصادق علیه السلام عن السارق یسرق فتقطع رجله، ثمّ یسرق، هل علیه القطع؟ فقال: «فی کتاب علیّ علیه السلام إنّ رسول الله مضی قبل أن یقطع أکثر من ید و رجل، و کان علیّ یقول: إنّی لاستحیی من ربّی أن لا أدع یداً یستنجی بها، أو رجلاً یمشی علیها» همان مدرک، الحدیث ۵.

ابن قدامه که حنبلی مذهب است، روایت علی علیه السلام را بهتر از ما نقل کرده است در کتاب مغنی که حنبلی مذهب است، بهتر از ما نقل نکرده است.

و قد روی صاحب المغنی کلام الإمام علیّ علیه السلام بشکل أبسط، قال: روی سعید بن أبی سعید المقبری عن أبیه قال حضرت علیّ بن أبی طالب رضی الله عنه أتی برجل مقطوع الید و الرجل قد سرق فقال لأصحابه ما ترون فی هذا؟

قالوا: اقطعه یا أمیر المؤمنین، قال:« قتلته إذاً و ما علیه القتل، بأیّ شیء یأکل الطعام، بأیّ شیء یتوضأ للصلاه؟ بأیّ شیء یغتسل من جنابته؟ بأی شیء یقوم علی حاجته فردّه إلی السجن أیاماً ثمّ أخرجه، فاستشار أصحابه فقالوا مثل قولهم الأول، و قال لهم مثل ما قال أوّل مرّه فجلده جلداً شدیداً ثمّ أرسله»

المغنی:۹/۱۰۲ -۱۰۳.

لو سرق فی الحبس

بحث ما در سه مرحله به پایان رسید، مرحله اول این بود انگشت دست راستش قطع می شود، مرحله دوم، پای چپش قطع می شود، مرحله سوم سجن و زندان است.

مرحله چهارم قتل است، یعنی معلوم می شود که این آدم، آدم بشو نیست، آدمی که بعد از این همه زجر ها باز سراغ دزدی برود، معلوم می شود که این آدم انحراف ذاتی دارد، یعنی در واقع انسان منحرف بالذات است که باید وجودش از بین برود.

ص: ۸۶۴

لو سرق رابعه فی الحبس

اگر در مرحله چهارم و در حبس این آدم دزدی کند، آخرین دوا برای او قتل است.

قال الشیخ فی الخلاف: قد بیّنا أنّ السارق إذا سرق رابعاً، قتل فی الر ابعه، و لا یتقدّر فیما زاد علیه حکم، و قال جمیع الفقها- اهل سنت- بعد الرابعه: لا قطع و إنّما یعزّر، و قال عثمان بن عفّان و عبد الله بن عمر بن العاص:إنّه یقتل فی الخامسه، و به قال عمر بن العزیز.

و یدلّ علیه موثقه سماعه قال: «إذا أخذ السارق قطع یده من وسط الکفّ فإن عاد قطعت رجله من وسط القدم فإن عاد استودع السجن، فإن سرق فی السجن قتل» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۵ من أبواب حدّ السرقه، الحدیث۴.

و روی فی الفقیه مرسلًا قال: «و روی أنّه إن سرق فی السجن قتل» همان مدرک، الحدیث ۱۱.

وروی فی دعائم الإسلام فی حدیث و کان أمیر المؤمنین علیه السلام:« إذا أتی به فی الثالثه بعد أن قطع یده و رجله فی المرّتین، خلّده فی السجن، و أنفق علیه من فیء المسلمین، فإن سرق فی السجن قتله» مستدرک الوسائل: ۱۸/۱۲۶، الباب ۵ من أبواب حدّ السرقه، الحدیث ۳.

لو تکررت السرقه قبل إجراء الحد

مسئله دیگر این است که اگر انسانی به طور مکرر جنایت کرد مانند سرقت، ولی هنوز حد بر او جاری نشده، این یک جنایت و یک سرقت حساب می شود و این یکی از ارفاقات اسلام است، کسانی که قانون قصاص اسلام را مطالعه نمی کنند و بدون مطالعه اعتراض می کنند، باید ببینند که اسلام علاقه به خشونت ندارد، اسلام دین رأفت و رحمت است، تا کسی از حد تجاوز نکند به او کاری ندارد. این مسئله تنها مربوط به سرقت نیست بلکه در بقیه جنایات نیز مطلب از همین قرار است مانند زنا، اگر کسی چند بار با زنی زنا کند بدون اینکه حد بر او جاری بشود، این یک زنا حساب می شود.

ص: ۸۶۵

و قـد أشاره قـدس سرّ (یعنی شیخ در کتاب خلاف) إلی ما رواه الکلینی عن بکیر بن أعین (برادر زراره، می گوینـد قبرش در دامغان است- عن أبی جعفر علیه السـلام فی رجل سـرق فلم یقـدر علیه، ثمّ سـرق مرّه أخری فلم یقدر علیه، و سـرق مره أخری فأخذ فجاءت البیّنه فشهدوا علیه بالسرقه الأولی و السرقه الأخیره فقال:« تقطع یده بالسرقه الأولی و لا تقطع رجله بالسرقه الأخیره، فقیل کیف ذاک؟

فقال: لأنّ الشهود شهدوا جمیعاً فی مقام واحد بالسرقه الأولی و الأخیره قبل أن یقطع بالسرقه الأولی، و لو أنّ الشهود شهدوا علیه بالسـرقه الأولی ثمّ أمسـکوا حتّی یقطع، ثمّ شـهدوا علیه بالسـرقه الأخیره قطعت رجله الیسری» الکافی: ۷/ ۲۲۴، باب حدّ القطع، الحدیث۱۲، و نقله فی التهذیب: ۱۰/۱۰۷، الحدیث ۴۱۸.

فروع تجب دراستها علی ضوء القواعد

مطلب دیگر این است که گاهی برای قاضـی یـک سلسله مشکلاتی پیش می آید، مثلاً دزدی را آوردند که دست راستش شل است، اما دست چپش فعال می باشـد ، کدام دست را ببرد؟ اگر اهل قیاس باشـیم، می گوییم چپ را، اما اگر اهل نص باشـیم، باید بگوییم سـمت راست را، چرا؟ چون اسلام فرموده الیمین، این اطلاق دارد، خواه شل باشد یا صحیح، اطلاق دارد، ما نوکر اطلاق هستیم.

اما اگر دست راستش صحیح است و دست چپش شل، باز یمین را قطع می کنند.

اما اگر هردو شل است، باز سمت را راست را قطع می کند.

اگر این آدم یـک دستی است، مثلاًـ فقط دست راست دارد، دست چپ اصـلاً نـدارد، اینجاست که ما بایـد بحث کنیم، از نظر اطلاق دلیل بایـد سـمت راسـتش را ببریم، ما نوکر اطلاق دلیل هستیم، اما از نظر آن روایتی که از امیر المؤمنین خوانـدیم، اگر سمت راست این آدم را ببریم، سـمت چپ را هم که ندارد، چگونه استنجاء کند، چگونه وضو بگیرد، اینجاست که بین اطلاق و بین حکمت تعارض است، روی این مسئله مطالعه کنید. بقیه در جلسه آینده.

کیفیت حد سرقت کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کیفیت حد سرقت

بحث ما در فرع پنجم است،

۵: لو کانت له یمین قبل القطع

اگر سارق موقع دزدی کردن، دست راست داشت، ولی هنگام اجرای حد دست راست ندارد، مثلاً دست راستش در اثر یک حادثه ای قطع شده است، مانند: تصادف یا قصاص و غیره، در هر صورت این آدم در موقع سرقت دست راست داشت، ولی هنگام اجرای حد دست راست ندارد، چه کار کنیم؟

اقوال مسئله

در اینجا سه قول است و من از میان این اقوال فقط قول سوم را می پذیرم:

الف: قول اول این است که دست چپش را قطع می کنیم، یعنی حال که دست راست ندارد، به جای دست راست، دست چپ او را می بریم. مرحوم شیخ در کتاب نهایه همین را می گوید.

ب: قول دوم این است که به جای دست راستش، پای چپ او را قطع می کنیم. و هردو قول، قول غیر صحیح است، چرا؟ چون شرع مقدس فرموده که دست راست را ببرید، این آدم موضوع ندارد، چطور می گویید دست چپ یا پای چپ او را ببرید و حال آنکه پای چپ در مرحله دوم بریده می شود نه در مرحله اول، علاوه براین، دست چپ هیچگاه بریده نمی شود.

بنابراین، این دو احتمالی که مرحوم شیخ در نهایه و مبسوط ارائه داده، صحیح نیست.

ج: قول سوم این است که چون موضوع ندارد، از این رو اصلاً حد بر او حد جاری نمی شود.

لو کانت له یمین قبل القطع

ص: ۸۶۷

قال الشیخ فی المبسوط:

«فإن سرق و یمینه کامله تامّه، فذهبت یمینه قبل أن تقطع بالسرقه لمرض أو آفه، سقط القطع عنه، لأنّ القطع تعلّق بها، فإذا ذهبت سقط القطع» المبسوط: ۸/۸/ ۳۸-۳۹.

این فتوای خوبی است و ما نیز همین را انتخاب می کنیم و در فقه نظیر هم دارد، فرض کنید عبد و غلام کسی جنایت کرد، جنایت را خود عبد ضامن است نه مولا، یعنی هر موقع آزاد شد، وجه جنایت را بپردازد، اتفاقاً قبل از آنکه عبد آزاد بشود تا وجه جنایت را بدهد، مرد، موضوع از بین رفت، ارش هم از بین می رود. مطالب قبلی مال فرع ششم بود نه مال فرع پنجم.

۶: لو سرق و لا یمین له

این فرع ششم، همانند فرع پنجم است، البته با این تفاوت که در فرع پنجم طرف حین السرقه و قبل القطع، یمین و دست راست داشت، ولی در موقع اجرای حد، در اثر یک جریانی یمین و دست راستش بریده شد، ولی در این فرع ششم خلقتاً دست راست نداشت، یعنی بدون دست راست به دنیا آمده بود؟

سه احتمال می رود:

الف: دست چپ او قطع می شود.

ب: پای چپش بریده می شود.

ج: مثل فرع قبلی است، یعنی حد از او ساقط است و ما همین را انتخاب کردیم.

لو سرق و لا یمین له

لو سرق و لا یمین فللشیخ فیه قولان:

أ. قال فی النهایه : و من سرق و لیس له الیمنی ، فإن کانت قطعت فی القصاص و غیر ذلک، و کانت له الیسری قطعت یسراه، و إن لم تکن له أیضا الیسری قطعت رجله، فإن لم یکن له رجل، لم یکن علیه أکثر من الحبس، علی ما بیّناه.

ص: ۸۶۸

ب.قال فى المبسوط : و إن سرق و ليس له يمين قطعت يساره عندهم ، و عندنا ينقل القطع إلى الرّجل، و إن كان الأوّل قد روى أيضا.

ما هيچكدام را قبول نكرديم، بلكه مثل فرع قبلى مى گوييم.

و هناك احتمال ثالث وهو سقوط الحد و ذلك لأنّ الانتقال إلى اليسرى بعد تقييد الآيه باليمين يحتاج إلى دليل و ليس هنا عموم.

كما أنّ الانتقال إلى الرجل اليسرى يحتاج إلى دليل فإنّها تقطع فى السرقه الثانيه و على هذا يسقط الحد لفقدان الموضوع و ينتقل إلى التعزير . نعم لو سرق مره ثانيه ينتقل إلى الرجل الثانيه.

۷. لو سرق و ليس له يد، لا يمنى و لا يسرى

ذهب الشيخ فى النهايه إلى أنّه تقطع رجله اليسرى، قال : فإن لم تكن له أيضا اليسرى ، قطعت رجله اليمنى.

همان اشكالى كه در فرع قبلى كرديم، در اين فرع نيز وارد است، چون شرع مقدس فرموده در مرحله اول دست راست را قطع كنيد، اين آدم هر دو دست را ندارد، اصلاً موضوع ندارد فلذا حد از او ساقط است، بله! اگر در مرحله دوم دزدى كرد، سراغ پاى چپ مى رويم، ولذا در همه ى اين فروعى كه مى خوانيم، نظر من يكى است، يعنى چون موضوع ندارد، فلذا حد ساقط است.

۸. لو سرق و لا يد له و لا رجل

قال الشيخ فى النهايه : فإن لم يكن له رجل لم يكن عليه أكثر من الحبس ، على ما بيّناه.

و لا يخفى عليك أنّ أكثر هذا الفروع خروج عن موضع الإذن الشرعى فى القطع، يقول المحقق : و فى الكلّ إشكال من حيث إنّه تخطّ عن موضع القطع، فيقف على إذن الشارع و هو مفقود.

ص: ۸۶۹

و الأقرب بالنسبه إلى القواعد أنّ كل مورد كان فيه متعلق القطع مفقوداً ، هو سقوط القطع و الانتقال إلى التعزير دون إسراء الحكم إلى ما هو فى الدرجه الثانيه للسرقه، و الله العالم.

سقوط الحدّ بالتوبه

ما در اینجا سه فرع داریم که تمامی آنها رأفت اسلامی را ثابت می کند.

اگر دزدی پیش قاضی آمد و گفت توبه کردم (أتوب إلى الله كنت سارقاً) و مال مسروقه را هم آورد و جلو قاضی گذاشت، در این صورت حد از او ساقط است، البته این در صورتی است قبلًا پیش قاضی ثابت نشده باشد ، یعنی قبل از ثبوت نزد قاضی توبه کند. چرا حد ساقط است؟ چون هدف از حد تربیت انسان هاست نه اینکه شلاق زدن مطلوب شارع باشد، معلوم می شود که این شخص آدم شده و از کار خود پیشمان گردیده، فلذا اجرای حد مورد ندارد.

اما اگر بعد ثبوت بیّنه توبه کند، یعنی بعد از آنکه دو شاهد شهادت دادند که این آدم سرقت کرده و قاضی هم حکم را نوشت و امضا کرد، این شخص گفت که توبه کردم، این توبه فاید ندارد، چون این توبه از روی ترس صورت گرفته است «فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّـهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ »غافر: ۸۴.

اما اگر پیش قاضی اقرار کرد ، قاضی در اینجا مختار است، می خواهد بگذرد و می خواهد نگذرد.

فههنا فروع ثلاثه:

الف: لو تاب قبل ثبوته (السرقه) بالبیّنه، سقط الحد.

ب: لو تاب بعد ثبوته (السرقه) بالبیّنه» لم یسقط الحد.

ص: ۸۷۰

ج: لو أقرّ بالسرقه، فالقاضی مخیر بین أجراء الحد و العفو عنه.

یعنی قاضـی به سیمای طرف نگاه می کند، به وضع و گرفتاری طرف نظر می اندازد، ممکن است عفو کند و ممکن است عفو هم نکند.

سقوط الحد بالتوبه

قال المحقق:۱: و یسـقط الحـد بالتوبه قبل ثبوته،۲: و یتحتم لو تاب بعـد البیّنه،۳: و لو تـاب بعـد الإقرار قیل یتحتم القطع، و قیل یتخیر فی الإقامه و العفو. ایشان در این عبارت خودش، سه فرع را بیان کرده است.

و قد اشار المحقق فی کلامه هذا إلی فروع ثالثه:

۱. سقوط الحدّ بالتوبه قبل ثبوته (السرقه)

أقول : إن حـد السـرقه یسـقط بالتوبه کغیره من الحـدود قبل أن یثبت عند الحاکم، لصـحیح ابن سـنان : «السارق إذا جاء من قبل نفسه تائبا إلی الله عزوجل ورد سرقه علی صاحبها فلاقطع علیه».الوسائل: ج ۱۸،الباب ۱۶ من أبواب مقدمات الحدود، الحدیث۱.

و عن أحدهما فی مرسل جمیل فی رجل سرق أو شرب الخمر أو زنی فلم یعلم ذلک منه و لم یؤخذ حتی تاب و صلح:«إذا تاب و صلح و عرف منه أمر جمیل، لم یقم علیه الحد» همان مدرک، الحدیث ۲.

۲. لو تاب بعد البینه لم یسقط

چرا؟ چـون ممکن است، توبه ی این آدم، توبه ترسـی و خوفی باشـد. دلیلش را سابقـاً خوانـدیم، امیر المؤمنـان یـک نفر را که دزدی کرده بود مورد عفو قرار داد، اشـعث بن قیس که یکی از منافقـان است، پسـرش محمـد بن اشـعث دسـتش به خون امـام حسـین آلوده است، چون در کربلا یکی فرماندهان عمر بن سـعد بود ، دخترش هم جعده دستش در درست قتل حسن بن علی آلوده است، او به امام اعتراض کرد، حکم خدا را اجرا نمی کنی؟

حضرت فرمود آنکه قابل عفو نیست و نباید عفو نمود.

«إذا ثبت بالبیّنه، أما إذا ثبت بالإقرار، اشکال نـدارد«إذا قامت البینته فلیس للإمام أن یعفو، و إذا أقرّ الرجل علی نفسه فذاک إلی الإمام إن شاء عفا، و إن شاء قطع».

ضمناً این قسم اخیر شاهد فرع سوم نیز هست، یعنی إذا أقرّ عند الحاکم.

۳: لو تاب بعد الإقرار، ففیه قولان:

الأول: ما نقله المحقق لم یسقط الحد و تحتّمت الإقامه.

و عجیب این است که به دو روایت استدلال کرده که هرگز بر مدعای اینها دلالت ندارد:

۱: صـحیحه الحلبی عن أبی عبـد الله علیه السـلام فی رجل أقرّ علی نفسه بحـد ثمّ جحد بعد؟ فقال: «إذا أقرّ علی نفسه عند الإمام أنّه سرق ثمّ جحد، قطعت یده، و أرغم أنفه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۲ من أبواب مقدمات الحدودف الحدیث ۱.

این حـدیث ارتبـاطی به ما نحن فیه نـدارد، چون کلمه ی «جحـد» دارد، و حال در ما نحن فیه «أقرّ و تاب»، ولی این حـدیث در جایی است که:« أقرّ ثم جحد».

۲: صـحیحه محمد بن مسـلم عن أبی عبد الله علیه السلام قال:« من أقرّ علی نفسه بحد أقمته علیه إلّا الرّجم فإنّه إذا أقرّ علی نفسه ثمّ جحد، لم یرجم» همان مدرک، الحدیث ۳.

این حدیث هم ربطی به مسئله ما ندارد، چون بحث در جایی است که أقرّ عند الحاکم و تاب.

الثانی: قول الشیخ فی النهایه، قال: «فإن کان أقرّ علی نفسه ثمّ تاب بعد الإقرار جاز للإمام العفو عنه، دو إقامه الحدّ علیه حسب ما یراه أردع فی الحال» النهایه:۷۱۸.

ص: ۸۷۲

حاکم ببیند که کدام در تربیت این آدم موثر است.

استدل لهذا القول بمرسله جمیل عن بعض أصحابنا عن أحدهما علیهما السلام فی حدیث قال: «و لا یقطع السارق حتّی یقرّ بالسرقه مرّتین، فإن رجع ضمن السرقه و لم یقطع إذا لم یکن شهود» الجامع للشرائع: ۸۶۱.

این حدیث نیز دلالت بر مانحن فیه ندارد مگر اینکه ادعای اولویت کنیم و بگوییم درد جایی که طرف انکار کند،حضرت می فرماید قطع نمی شود، پس اگر توبه کند به طریق اولی قطع نمی شود. «و لا یقطع السارق حتّی یقرّ بالسرقه مرّتین، فإن رجع-جحد- ضمن السرقه و لم یقطع إذا لم یکن شهود»

اگر از اقرارش بر گردد، بریده نمی شود، می گوییم مورد بحث در جایی است که از اقرارش بر می گردد، بحث ما در کجاست؟ در جایی است که توبه کند، مگر اینکه بگویید اولویت، جایی که انکار می کند قابل بخشش و عفو است، پس اگر توبه کند به طریق اولی قابل عفو و بخشش است.

روایت اشعث بهترین دلیل است که حضرت صریحاً فرمود:

«إذا قامت البینته فلیس للإمام أن یعفو، و إذا أقرّ الرجل علی نفسه فذاک إلی الإمام إن شاء عفا، و إن شاء قطع».

بهتر این بود که با این روایت استدلال کنیم: «و الأولی أن یستدل علی القول الثانی بقول الإمام أمیر المؤمنین للأشعث کما مرّ».

پس بهتر است که برای قول دوم با روایت اشعث استدلال کنیم.

بعضی با خبر طلحه بن زید در بر مسئله استدلال کرده اند.

روایت طلحه بن زید

خبر طلحه بن زید عن جعفر علیه السلام قال:«حدّثنی بعض أهلی أنّ شابّاً أتی أمیر المؤمنین علیه السلام فأقرّ عنده بالسرقه، قال فقال له علیّ علیه السلام: إنّی أراک شابّاً لا بأس بهیئتک، فهل تقرأ شیئاً من القرآن؟ قال: نعم، سوره البقره، قال: وهبت یدک لسوره البقره، قال: و إنّما منعه أن یطقعه لأنّه لم یقم علیه بیّنه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳ من أبواب حد السرقه، الحدیث ۵.

این در جایی است که توبه نکرده، مگر اینکه بگویید وقتی بدون توبه قابل بخشش است، پس مع التوبه به طریق اولی قابل عفو و بخشش می باشد.

حکم جایی که حداد از روی علم و آگاهی به جای دست راست، دست چپ سارق را قطع کند کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم جایی که حداد از روی علم و آگاهی به جای دست راست، دست چپ سارق را قطع کند

همان گونه که می دانید جناب قاضی خودش مستقیماً دست دزد و سارق را نمی برد، حتماً حداد و جلاد دارد، اگر حداد به جای اینکه دست سارق را ببرد، دست چپ او را قطع کند، تکلیف چیست؟

از این طرف باید دست راست سارق بریده شود، اما بریده نشد، بلکه به جای او دست چپش بریده شد و یک جنایتی بر او وارد شد؟ آقایان می فرمایند در اینجا دو صورت است، الف: گاهی حداد عمداً به جای اینکه دست راست سارق را ببرد، دست چپ او را بریده، در اینجا حتما باید نسبت به حداد حد جاری شود،K العین بالعین و الید بالید»، مسلماً در اینجا جنایت عمدی است و باید نسبت به حداد عین همین کار انجام بگیرد و دست چپ حداد را به عنوان قصاص ببرند، در این جهت جای بحث نیست، حالا تکلیف جناب سارق چیه؟

ص: ۸۷۴

قول اول

عجیب این است که آقایان در اینجا تقریباً اکثر شان می گویند: آن یک جنایتی کرده بر دست چپ سارق، سارق هم از او قصاص می کند، اما حد سر جای خودش باقی است و باید دست راست این سارق بریده بشود «فأصبح السارق بلا ید»، یعنی نه یسار دارد، چون به عنوان جنایت قطع شده و نه یمین دارد، چون به عنوان حد از بین رفته است.

این در صورت عمد است، البته ما در این مسئله نظر داریم که بعداً عرض خواهیم کرد.

ب: اما در صورتی که حداد بد جنسی نکند، بلکه از روی اشتباه به جای دست راست سارق، دست چپ او را ببرد ، مثلاً به سارق گفته که دست خود را دراز کن تا دستت را به عنوان حد قطع کنم، او به جای دست راست، دست چپ خود را دراز کرد و حداد هم خیال کرد که دست راستش است.

در اینحا مسلماً جناب حداد باید دیه بدهد، چون عمداً کاری نکرده، اشتباه بوده و حتماً باید دیه بدهد، در اینجا هم می گویند

باید دست راست سارق هم بریده شود، این هم به عنوان حد.

قول دوم

در صورت اول چیزی نمی گویند، بلکه می گویند حتماً باید دست راست سارق بریده شود، ولی در صورت دوم کمی انعطاف نشان می دهند و می گویند جناب سارق در مسیر اجرای حد دست چپش را از دست داده،پس دست راست او را بریدن معنا ندارد.

بله! اگر دست چپش در حال قصاص از دست داده باشد،حق با شماست، دزدی را آوردند، دست چپش را به عنوان قصاص بریده بودند، یعنی خودش دست چپ کسی را بریده، دست چپ او را بریدند، اما در اینجا دست چپ این سارق را به عنوان قصاص نبریدند، بلکه به عنوان حد بریدند، این در مسیر اجرای حد دست چپ خود را از دست داده، این دیگه جانشین دست راست هم می شود، انعطاف را در اینجا نشان می دهند.

ص: ۸۷۵

ما می گوییم اگر این انعطاف در اینجا هست، این انعطاف را در صورت اول هم نشان بدهید، بالأخره این آدم دست چپ خود را در مسیر اجرای حد دست چپش را ازدست داد، فرقی که هست در اولی بد جنسی حداد است، ولی در دومی بدجنسی حداد نیست بلکه اشتباه حداد است، استدلال شیخ طوسی را علامه رد می کند، شیخ طوسی به طور قطع می گوید قبل از آنکه دست این آدم بریده شود، حکم الهی قطعی بوده، ما باید دست این آدم را ببریم، به ما چه ربط دارد که حداد دست چپ او را عمداً ببرد یا اشتباهاً؟ قیاس می کند به صورت قصاص، اگر دست چپ این سارق قصاصاً بریده شده بود، چطور مانع نبود از بریدن دست راست، حالا که دست چپش اشتباهاً یا عمداً بریده شده، این مانع از اجرای حد نیست، بلکه باید دست راست این آدم بریده شود.

انتقاد علامه بر کلام شیخ طوسی

علامه می گوید همان گونه که در صوردت دوم انعطاف نشان می دهی و می گویی در مجرای اجرای حدد دست چپش را از دست داد، این سبب می شود که به همین اکتفا کنیم، این را در صورت اول هم بگویید، علاوه براین، یک روایت هم داریم.

محمد بن قیس عن أبی جعفر علیه السلام قال:« قضی أمیر المؤمنین فی رجل أمر به أن تطقع یمینه فقدمت شماله، فقطعوها و حسبوها یمینه، و قالوا:إنّما قطعنا شماله، أتقطع یمینه؟ قال: فقال: لا، لا تقطع یمینه قد قطعت شمال» دست چبش را از دست داد، پس چرا دست راستش را ببریم؟!

بنابراین، روایت دوم فقط صورت دوم را می گیرد که اشتباه حداد است، ما می گوییم صورت اولی نیز همین است، اشتباه حداد نیست، ولی این بیچاره سارق چه فرق می کند، او مقصر نیست، بلکه مقصر دستگاه قضائی است، زیرا یا حدادش آدم ناجوری است یا آدم مسامحه کار است. اگر به این روایت در صورت دوم عمل کردیم، در صورت اولی هم عمل خواهیم کرد.

ص: ۸۷۶

«أضف علی ذلک» اشکال شیخ را باید جواب داد، شیخ گفت اگر این آدم دست چپش را در قصاص از دست داده بود، آیا این مانع از قطع یمین بود؟ نه، می گوییم فرق است بین اینکه دست خودش را در راه قصاص از دست بدهد، اینجا دستگاه قضائی دخیل نبوده، اما در مانحن فیه دستگاه قضائی دخیل است، زیرا یا حداد قاضی آدم بد جنس است یا مسامحه کار است، فرق است بین قصاص و بین اینجا،درقصاص دستگاه قضائی آدمی است بریئ، وقتی بریء باشد، دست راست این آدم بریده می شود، اما در اینجا به یک معنا جناب قاضی مقصر است ، چون آدمی را انتخاب کرده که یا لجوج است یا مسامحه کار، ولذا ما حدیث دوم را حتی در صورت دوم که اشتباه نیست بلکه عمد حداد است سرایت می دهیم، «أضف إلی ذلک» حدیث امیر المؤمنین که از حضرت پرسیدند که اول دست راست را می برید، چرا بعداً پای چپ را می برید نه دست چپ را؟ فرمود اگر هردو دستش را ببرند، این آدم چگونه وضو بگیرد و چگونه استنجا کند و چگونه رفع حوائج کند، حضرت آن جریان را گفت، آن هم موید این مسئله است که اگر دست چپ این آدم بریده شد، شما بخواهید دست راستش را هم ببرید و بگویید این حکم فعلی بود، به ما چه ربط دارد که حداد اشتباه کرده یا از روی عمد انجام داده، اگر ببرید، آن حکمت سر جایش هست، چون این یک آدم فلج می شود که اصلاً نمی تواند زندگی کند.

پس اگر حداد عمداً یا اشتباهاً به جای دست راست، دست چپ سارق را ببرد،آقایان در صورت دوم قائل به انعطاف هستند طبق روایت محمد بن قیس، ولی ما هردو صورت را به همدیگر عطف می کنیم و می گوییم این آدم در مسیر اجرای حد، دست خودش را از دست داده است، بالأخره هر چه که هست، دستگاه قضائی در اینجا مسئولیت دارد، با همین وضع همان گونه که در صورت دوم قائل به انعطاف هستید، در دومی هم قائل به انعطاف بشوید.

ص: ۸۷۷

اما اگر سارق دست چپ خود را از باب قصاص از دست بدهد،آن ربط به دستگاه قضائی ندارد، در این صورت حتماً دست راست او بریده می شود، ولی در اینجا قصاص نیست بلکه هردو در مسیر اجرای حد است (العلم عند الله)

مسئله دوم

مسئله دیگر این است که بعد از آنکه دست سارق را بریدیم، آیا بعد از بریدن مسئولیت از گردن قاضی ساقط است و هیچ گونه وظیفه ای نسبت به سارق ندارد، چون بعد از قطع انگشتان خون از رگ ها جریان پیدا می کند و خون ریزی صورت می گیرد و چه بسا که این خون ریزی به مرگ سارق تمام بشود، در زمان سابق جراحی به گونه ای که در زمان وجود دارد و ترقی کرده نبود، فلذا دست سارق را بعد از آنکه قطع می کردند، در یک روغن زیتون داغ وارد می کردند که فوراً رگها بسته بشود و جلو خون ریزی گرفته بشود که این خودش یکنوع عذاب برای او حساب می شد، منتها خودش باعث این کار شده، ولی در زمان ما به صورت دیگر جلو خون ریزی را می گیرند.

«إنّما الکلام »آیا این کار بر دستگاه قضائی واجب است، یعنی واجب است که حتماً باید سر رگها را ببندد و جلو خون ریزی را بگیرد، یا بر دستگاه قضائی واجب نیست، او تکلیف قطع دست سارق بود که آن را انجام داد، و بیش از آن وظفیه ندارد؟

خود سارق باید این کار را انجام بدهد، یعنی خودش باید مراقب جانش باشد؟

استاد سبحانی

به نظر می رسد که بر دستگاه قضائی واجب است که جلو خون ریزی را بگیرد تا منجر به مرگش نشود، درست است که قاضی باید احکام خدا را جاری کند،در عین حال باید در فکر جنایت کار هم باشد، زیرا جان او هم محترم است، بیت المال در همین راستا مصرف بشود، فلذا باید جلو خون ریزی را بگیرد نه اینکه طرف را رها کند و به امید خدا بسپارد.

ص: ۸۷۸

بنابراین، فتوای این آقایان که می گویند بر قاضی واجب نیست جلو خون ریزی را بگیرد، یکنوع حضاضت و قساوت نشان می دهد و با روح رأفت اسلامی سازگاری ندارد، از نظر ما حتماً باید قبلًا دکتر و پزشکی باشد که اگر قطع شد، به گونه ای نباشد که در اثر خون ریزی منجر به مرگ او بشود.

به بیان دیگر ما باید بین حکمین جمع کنیم یعنی هم حکم خدا را اجرا کنیم و هم حفظ جان سارق را بکنیم، چون جان سارق فعلًا محترم است و مهدور الدم نیست.

امیر المؤمنان وقتی دست دزد را برید، او رها نکرد، بلکه برای او میهمانی ترتیب داد و چند روزی در خانه میهمانی داده، غذا داد، بعد از آنکه دست دزد بهبودی پیدا کرد، آنگاه او را رها نمود، ما باید اینها را بگوییم نه اینکه شدت عمل ابن قدامه را بگوییم:

روی الحارث بن حصیره، قال: «مررت بحبشی و هو یستقی بالمدینه فإذا هو أقطع، فقلت له: من قطعک:قال: قطعنی خیر الناس، إنّا أخذنا فی سرقه و نحن ثمانیه نفر فذهب بنا إلی علیّ بن أبی طالب علیه السلام فأقررنا بالسرقه، فقال لنا: تعرفون أنّها حرام؟ فقلنا: نعم، فأمر بنا فقطت أصابعنا من الراحه و خلّیت الإبهام، ثمّ أمر بنا فحبسنا فی بیت یطعمنا فیه السمن و العسل حتّی برئت أیدینا، ثمّ أمر بنا فأخرجنا و کسانا فأحسن کسوتنا، ثمّ قال لنا: إن تتوبوا و تصلحوا فهو خیر لکم یلحقکم الله بأیدیک فی الجنّه، و إلّا تفعلوا یلحقکم الله بأیدیکم فی النّآر» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳۰ من أبواب السرقهف الحدیث ۲، ۳ و ۴.

ما تا کنون دو مسئله را بررسی کردیم،:

الف: اگر حداد عمداً یا اشتباهاً به جای دست راست، دست چپ سارق را برید، حکمش چیست؟

آقایان در عمد می گویند که یقطع، در اشتباه می گویند: لا یقطع، ما هردو را به همدیگر عطف کردیم، از روایت امام استفاده کردیم.

ب : معتقدیم که بعد از بریدن، پاسمان و تمام کار طبابت به عهده قوه قضائی است، یعنی دستگاه قضائی وظیفه دارد که جلو خون ریزی دست او را بگیرد تا منجر به مرگش نشود.

ج: بعد از آنکه دست بریده شد،نباید سارق را رها کرد، بلکه باید با عواطف او کار کرد و لعل اثر حسنی بگذارد به گونه ای که از دستگاه قضائی که خارج می شود با کینه خارج نشود.

الخامس فی اللواحق

بعد از آنکه دست را سارق را بریدیم، تکلیف عین مسروقه چیست؟

باید عین مسروقه را به صاحبانش بر گرداند، چون مال مردم است و سرقت هم ملکیت نمی آورد.

دیدگاه ابو حنیفه و مالك

ولی از مالك و ابوحنیفه تعجب است که می گویند احد الأمرین برای مجازات سارق کافی است، یا دست سارق را ببرید و مال را از او نگیرید، یا مال را اگر گرفتید، دستش را قطع نکنید.

این فتوایی است که هیچ مبنای کتابی و سنتی ندارد.

استاد سبحانی

ما معتقدیم که در عین حالی که دستش بریده می شود، باید مال مسروقه را هم بر گرداند و به صاحبانش بپردازد.

دو کار است: اولاً باید امنیت مالی به وجود بیاید و باید مال مردم به خود شان برگردانده شود.

ثانیاً حدود الهی هم جاری بشود و بین دو حکم باید جمع کنیم، نه اینکه اگر دستش را بریدیم، دیگر مال مسروقه بشود مال سارق.

البته جناب مالک تفصیل قائل شده و گفته اگر سارق آدم آس و پاس است، یعنی در هفت آسمان حتی یک ستاره هم ندارد، مال مسروقه را به او بدهید، اما گر آدم پول دار است، باید مال مسروقه را از او بگیرند.

یک چنین فتوا از کسی که محضر امام صادق و امام کاظم علیهما السلام را درک کرده بسیار بعید است.

تفصیل دیگر ابو حنیفه

ابو حنفیه یک تفصیل دیگری هم دارد، ایشان می گوید اگر آهن را دزدیده و آن را کوزه یا آفتابه درست کرده، در اینجا مال مسروقه را بر نمی گردانند، چون روی آن کار شده و ماهیت آن عوض شده، یا اگر پشم را دزید و آن را با رنگ سیاه و اسود، رنگ آمیزی کرد، باز بر نمی گردانند، چون روی آن کار شده و ماهیت خودش را از دست داده، اما گر به رنگ قرمز، رنگ آمیزی شده باشد، بر می گردانند.

والظاهر أن الروایات- روایاتی که می گویند باید عین مسروقه را به صاحبانش بر گردانید- ناظره لردّ ما ورد عن أبی حنفیه و مالک فی المقام، حیث قال الأول: لا أجمع بین الغرم و القطع، فإذا طالب المسروق منه بالسرقه و رفعه إلی السلطان، فإن غرم له ما سرق سقط القطع، و ان سکت حتّی قطعه الإمام سقط الغرم عنه، و کأنّه صبره و سکوته حتّی قطعه رضاً منه بالقط عن الغرم، و قال مالک: یغرم إن کان موسراً، و ان کان فقیراً لا یغرم، و لأبی حنیفه تفصیل آخر، قال: إذا سرق حدیداً، فجعله کوزاً، فقطع، لم یرد الکوز، لأنّ الکوز کالعین الأخری، فلو کانت السرقه ثوباً فصبغه أسود، فقطع لم یردّ الثوب، لأنّ السواد جعله کالمستهلک، و إن صبغه أحمر کان علیه ردّه، لأنّ الحمره لا تجعله کالمستهلک» الخلاف: ۵/۴۴۶-۴۴۷، المسأله ۴۶.

ص: ۸۸۱

استاد سبحانی

ما معتقدیم که همه این فتاوا، فتاوای باطل است، ائمه ما که این همه اصرار دارند در مقابل این گونه فتاواست.

روایات

۱: «إذا سرق السارق قطع یده و غرم ما أخذ» این رد ابوحنیفه است.

۲ : و موثق محمد بن مسلم قال:«السارق یتبع بسرقته و ان قطعت یده، و لا یترک ان یذهب بمال امرأ مسلم» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۰ من أبواب حد السرقه، الحدیث ۱ و ۴،

کلام آیه الله بروجردی

مرحوم آیه الله بروجردی می فرمود که روایات ما ناظر بر فتاوای اهل سنت است و لذا ایشان در هر مسئله مقید بود که اول فتاوای اهل سنت را نقل کند و سپس سراغ تجزیه و تحلیل مسئله برود.

حال اگر سارق به گونه ای در مال مسروقه تصرف کرد که قیمت او را پایین آورد، آیا ضامن است یا نه؟ ضامن ارش است.

و من هنا یعلم أنّه إذا نقصت العین فعلی السارق الأرش نظیر الغاصب کما أنّه لو زادت، فالزیاده للمالک من غیر فرق بین الزیاده المتصله کسمن الغنم أو المنفصله کالنتاج.

حال اگر گوسفندی را که سرقت کرده بود، به او رسیدگی کرد، به او آب و علف داد و پشمش بالا رفت، یا بچه دار شد، همه ی اینها مال مالک است، چون نتیجه تابع عین است، «عین» مال هر کسی باشد، نتائج نیز مال او خواهد بود.

بر خلاف ابوحنیفه که می گوید تمام این درآمدها مال غاصب و سارق است، چرا؟ «الخراج بالضمان»، چون سارق ضامن است، پس درآمد و سودش هم مال او می باشد، امام علیه السلام می فرماید: بمثل هذه الفتایا تمنع السماء مائها و تحبس الأرض برکاتها.

ص: ۸۸۲

هرگاه دو نفر با کمک همدیگر به اندازه نصاب سرقت کنند، حکمش چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: هرگاه دو نفر با کمک همدیگر به اندازه نصاب سرقت کنند، حکمش چیست؟

اگر دو نفر سارق با کمک همدیگر نصابی را دزدیدند، حکمش چیست، عنوان مسئله این است:

إذا سرق إثنان نصاباً

البته می شود برای این عنوان صور مختلفی را ذکر کرد:

الف: اولین صورت این است که هر کدام از این دو نفر هم در شکستن حرز شریک باشند و هم در اخراج یک نصاب، یعنی در اخراج ربع دینار، در حقیقت هردو هجوم می آورند و درب را می شکنند و سپس وارد منزل می شوند، چیزی را که قیمت آن ربع دینار است، دو نفری بر می دارند و بیرون می آورند.

ب: صورت دوم این است که هر دو حرز را می شکنند و هر کدام علیحده نصاب مستقلی را بر می دارند، یعنی هم زید به اندازه ربع دینار بر می دارد و هم عمرو به اندازه ربع دینار بر می دارد، در صورت اول هر کدام شان نصف نصاب را می آورند، یعنی هردو نفر در حقیقت نصف نصاب را می آورند.

پس صورت اول این است که هر دو نفر شان وارد حرز می شوند، هر کدام یک قالیچه ای را بر می دارند که قیمت هر قالیچه ربع دینار نیست بلکه ثمن دینار است، یک هشتم دینار است.

صورت دوم این است که هر کدام مستقلاً یک قالیچه را بر می دارند و هر قالیچه قیمتش ربع دینار است، ظاهراً این دوتا حکمش روشن است، مهم صورت سوم است.

ص: ۸۸۳

ج: صورت سوم این است که هردو نفر وارد می شوند، درب را هم با کمک همدیگر می شکنند و با هم دست قالیچه ای را بر می دارند که قیمت آن ربع دینار است، پس در اولی هر کدام مستقلاً به اندازه ثمن دینار بر می دارند، در دومی هم هر کدام به اندازه ربع دینار را مستقلاً می آورند، در سومی دوتای شان ربع را می آورند، که در واقع با صورت اول جوهراً فرق ندارد، چون در هردو به اندازه ثمن است، ولی آنجا مستقلاً هر کدام چیزی را بر می دارند، اما اینجا با کمک همدیگر چیزی را بر می دارند که قیمت آن به اندازه ربع دینار است.

حکم صورت اول و دوم

اما صورت اولی خیلی روشن است، هردو نفر حرز را شکستند و کار خلاف کردند، اما آنچه را که دزدیده اند، به حد نصاب

نیست، چون حد سرقت ربع دینار است و حال آنکه هر کدام به اندازه ثمن دینار سرقت کرده اند، ما نمی توانیم حساب هردوتا را مخلوط کنیم و بگوییم هردو نفر ربع دینار دزدیده اند، بلکه لکل حساب و لکلّ کتاب، اولی روشن است، دومی هم روشن تر است، هر کدام قالیچه ای را بیرون آوردند که قیمت هر یک آنها ربع دینار است، این صورت مشمول دلیل است.

حکم صورت سوم

آنچه را که مجتهد باید رویش کار کند، صورت سوم است و آن اینکه دو نفری با همدیگر یک قالیچه را با هم بیرون آوردند که قیمت آن ربع دینار است، در حقیقت اقلش ربع دینار است،آیا در اینجا دست هردو بریده می شود یا بریده نمی شود؟

ص: ۸۸۴

اقوال

در اینجا دو قول وجود دارد:

قول اول

مرحوم شیخ می فرماید دست هردو بریده می شود، قول شیخ و شاگردان شیخ چنین است، شیخ اتباعی دارد، مثلاً ابن برّاج تابع شیخ در کتاب« المهذب» تابع شیخ است، یعنی سایه به سایه شیخ پیش می رود، ابن حمزه در وسیله تابع شیخ است، ابن زهره در غنیه تابع شیخ است حتی کیدوری هم در« اصباح الشیعه لمصباح الشیعه» تابع شیخ است، اینها اتباع شیخ هستند، یعنی هر گز نمی توانستند با شیخ و استاد خود مخالفت کنند. «اصباح الشیعه لمصباح الشریعه» مال کیدوری است، کیدور در حقیقت یک قریه و یک نقطه ای است در بیهق، که الآن به آن می گویند کیذور.

قول دوم

قول دوم این است که بریده نمی شود، این هم قول شیخ است در کتاب خلاف و در کتاب مبسوط، مرحوم شیخ کتاب «النهایه» را در دوران جوانی نوشته است، ایشان در «النهایه» می گوید:« یجب قطع یدهما»، یعنی دستت هردو نفر بریده می شود.

ولی در کتاب خلاف و در کتاب مبسوط - که در دوران پیری آنها را نوشته، که در حقیقت فقاهتش کامل شده- می گوید چون حصه ی هر کدام به اندازه نصاب نیست، فلذا دست هیچکدام قطع نمی شود.

پس در اینجا قول است

الأول: وجوب القطع، قال الشیخ فی النهایه: و إذا سرق نفسان و فصاعداً ما قیمته ربع دینار، وجب علیهما القطع،تبعه القاضی فی المهذب، ابن حمزه فی الوسیله و الکیدوری فی إصباح الشیعه لمصباح الشریعه.

الثانی: عدم القطع و هو أیضاً خیره الشیخ فی کتابیه الخلاف و المبسوط، و قال فی الثانی(مبسوط) إذا اشترکوا فی إخراجه مثل أن حملوه فأخرجوه فبلغ حصّه کلّ نصاباً قطعناه، و إن کانت أقل من النصاب فلا قطع، سواء کانت السرقه من الأشیاء الثقیله کالخشب و الحدید أو الخفیفه کالحبل» یا از اشیاء خفیفه باشد مانند طناب و نخ. المبسوط:۸/۳۲.

ص: ۸۸۵

ما از میان این دو قول کدام را انتخاب کنیم؟ قول اول به یک روایتی استدلال کرده اند که دلالت ندارد، قول دوم روایت ندارد، اما مطابق قاعده است، قول اول که می گوید قطع می شود، با این روایت استدلال کرده اند، باید ببینیم که آیا این روایت دلیل بر گفتار آنها است یا نه؟

صحیحه محمد بن قیس

کراراً عرض کردم که محمد بن قیس اقضیه امیر المؤمنان را در یک کتابی جمع کرده و این کتاب بعداً متفرق شد، ما دیدیم چه بهتر که این اقضیه جمع بشود، یکی از دوستان قدیمی ما بنام آقای شیخ بشیر محمدی مازندرانی، اینها را جمع کرده و در یک کتابی چاپ کرده، اقضیه امیر المؤمنان که راویش محمد بن قیس است، قول اول با این روایت استدلال کرده، باید ببینم آیا این روایت دلالت دارد یا نه؟

محمد بن عن أبی جعفر علیه السلام قال: «قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی نفر نحروا بعیراً فأكلوه فامتحنوا أیهم نحروا فشهدوا علی أنفسهم أنّهم نحروا جمیعاً لم یخصّوا دون أحد، فقضی علیه السلام أن تقطع أیمانهم» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳۴ من أبواب حد السرقه، الحدیث ۱.

البته اینکه شتری را نحر کرده اند، یعنی بعد از آنکه آن را سرقت نموده اند و سپس آن را نحر کرده اند.

همگی یک شتری را سرقت کرده اند و سپس آن را نحر کرده اند، حضرت فرمود که کدام یکی از شما آن را سرقت کرده تا دست او را ببریم؟ هیچکدام شان نگفت من این کار را کردم، بلکه همگی گفتند که به صورت جمعی این کار را کردیم،حضرت دست همه را قطع نمودند، آیا این حدیث بر قول اول دلالت دارد که اگر دو نفر چیزی را بدزدند که قیمتش ربع دینار است، یا دلالت بر قول اول ندارد؟

ص: ۸۸۶

معلوم می شود که قیمت این «بعیر» یک دینار بوده نه ربع دینار، اصلاً بعیر به شتر بزرگ می گویند، بعید است که قیمت آن ربع دینار بوده باشد، بلکه یک دینار بوده و اینها هم چهار نفر بودند و هر کدام شان به اندازه ربع دینار را سرقت کرده اند.

بنابراین، قول اول که روایت دارد، روایت بر قول آنها دلالت ندارد، نوبت می رسد به قواعد، قاعده این است که اگر سارقی ربع دینار را دزدید، دستش قطع می شود، در اینجا که هر دو نفر با کمک همدیگر به اندازه ربع دینار را دزدیده اند، یعنی از هر کدام شان که سوال کنیم که آیا تو به اندازه ربع دینار سرقت کردی؟

در جواب خواهد گفت که: نه، بلکه دوتای ما به اندازه ربع دینار سرقت کردیم، پس علی القاعده قطع ندارند، البته تعزیر دارد، هر کجا که قطع نباشد، تعزیر است.

المسأله الثالثه: لو سرق و لم یقدر علیه ثم سرق ثانیه

اگر انسانی دزدی کرد، اما نیروی انتظامی موفق به دستگیری او نشد، باز در جای دیگر رفت و دزدی کرد و گرفتار شد، مسلماً دست این آدم بریده می شود و جای شک نیست، یعنی بعد از آنکه محکمه این آدم را شناخت و دید که تمام شرائط سرقت در او جمع است، باید دستش بریده بشود.

آیا دستش را که می برند برای سرقت اولی می برند یا برای دومی؟

ممکن است کسی بگوید چه فرق می کند که برای سرقت اول بریده شود یا برای سرقت دوم؟

البته فرق دارد و دارای ثمره است، چون اگر بگوییم این بریدن برای سرقت اول است، منتها در سرقت اول دستگیر نشد، بار دوم که سرقت کرد، دستگیر شد، قاضی که حکم را صادر کرد، این بخاطر همان سرقت اول است، اگر این را بگوییم، حالا اگر صاحب مال قبل از آنکه حکم صادر بشود، بگوید من این آدم را عفو کردم، دیگر نباید دست این آدم بریده بشود، ولو سرقت دوم به قوت خودش باقی بماند، و لو صاحب سرقت دوم بگوید من عفو نمی کنم و باید دستش را ببریم، اگر بگوییم بخاطر سرقت اول است، البته قبل از آنکه حکم صادر بشود، یعنی حکم صادر نشد، صاحب مال گفت من او را عفو کردم،دیگر دست این آدم برای سرقت دوم بریده نمی شود.

اما اگر گفتیم برای سرقت دوم است، اگر صاحب مال اول هزار بار هم بگوید من بخشیدم، بخشش و عفو او فایده ندارد، چون «قطع» بخاطر سرقت دوم است، وقتی برای سرقت دوم شد، اگر اولی صد مرتبه هم بگوید من بخشیدم، فایده ندارد، چون این قطع بخاطر سرقت دوم است نه برای سرقت اول تا بخشش و عفو صاحب مال اول اثر داشته باشد، فلذا حتماً دست این آدم بریده می شود.

توضیحه: إنّ للمسأله صوراً:

۱: إنّه إذا تکررت السرقه و لم یرافع بینهما فعلیه قطع واحد، لأنّه حدّ فتتداخل أسبابه لو اجتمعت کغیره من الحدود» المسالک: ۱۴/ ۵۲۹.

هذا ممّا لا خلاف فیه، إنّما الکلام فی أنّ القطع بالأولی أو بالأخیره؟ قولان: جزم المحقق بأنّه بالثانیه، و قال العلامه بأنّه بالأولی.

قال فی القواعد: و إذا سرق و لم یقدّر علیه ثمّ سرق ثانیاً و قدّر علیه، قطع بالأولی لا بالأخیره، و أغرم المالین» القواعد:۳/۵۶۷.

مسلماً باید به هردو غرامت را بدهد.

ثمره در کجا ظاهر می شود؟

همان گونه که قبلاً- هم بیان شد، ثمره اش در مسئله عفو ظاهر می شود، اگر بگوییم:« یقطع للأولی»، صاحب اولی قبل از صدور حکم عفو کند، دیگر موضوع برای دومی باقی نمی ماند.

اما اگر گفتیم قطع برای سرقت دوم است چنانچه مرحوم محقق می گوید، اولی ده بار هم اگر بگوید من عفو کردم، فایده ندارد، چون اولی موضوع اثر نیست، موضوع اثر سرقت دوم است.

یک روایت در اینجا هست، باید ببینیم که این روایت قول اول را تایید می کند یا قول دوم را؟

ص: ۸۸۸

روایت عبد الرحمن الحجاج عن أبی جعفر علیه السلام «فی رجل سرق فلم یقدر علیه، ثمّ سرق مرّه أخری فلم یقدّر علیه و سرق مرّه أخری فأخذ، فجائت البیّنه فشهدوا علیه بالسرقه الأولی و السرقه الأخیره،فقال: تقطع یده بالسرقه الأولی و لا تقطع رجله بالسرقه الأخیره، فقیل له: و کیف ذلک؟ قال: لأنّ الشهود شهدوا جمیعاً فی مقام واحد بالسرقه الأولی و الأخیره قبل أن یقطع بالسرقه الأولی» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۹ من أبواب حدّ السرقه، الحدیث ۱.

چون با هم شهادت دادند، قهراً نمی توانیم دومی را بگوییم.

ولی این روایت کافی در اثبات اولی نیست، مگر اینکه بگوییم تلفظاً قبلًا شهادت دادند بر سرقت اولی، تلفظاً شهادت دادند در مرحله دوم به سرقت دوم، با هم اگر شهادت دادند، این دلیل نمی شود که برای اولی ببرند، با هم است، چرا برای دومی نباشد، مگر اینکه بگوییم در مقام ترتیب « شهدوا بالأولی قبل الشهاده بالثانیه».

احتمال هم دارد که حضرت بخواهد یک نکته ی دیگر بفرماید و آن اینکه شهادت دوم در صورتی شهادت حساب می شود که قطع بشود، اگر قطع نشد، اصلاً این شهادت دوم بلا اثر است، تا روایت را چه گونه معنا کنند.

روایت می گوید مال اولی است نه مال دومی، چرا؟ روایت می خواهد روی این تکیه کند که چون قطع نشده، فلذا سرقت دوم، وجودش کالعدم است.

بله! اگر حد اجرا شده بود، سرقت دوم اثر داشت، ولی چون حد اجرا نشده، سرقت دوم بلا اثر است، فلذا قطع بخاطر سرقت اولی است نه دومی.

۲: صورت دوم این است که دوتا بیّنه است، بیّنه اول ساعت صبح آمدند و گفتند: جناب قاضی! این آدم دیشب ساعت ۸ از فلان خانه سرقت کرده، شهادت را دادند و رفتند، قبل از آنکه دست او را ببرند، بیّنه دوم ساعت ۹ صبح وارد اتاق قاضی شدند و گفتند: جناب قاضی! این آدم امشب سرقت کرده، به گونه ای که شهادت در آن واحد نبوده، بلکه در دو زمان مختلف بوده، آیا اثر ظاهر می شود یا نه، آیا با صورت اول فرق می کند یا نه؟ چون در صورت اول هردو بیّنه با هم شهادت دادند بر سرقت اولی و دومی، یا فرض کنید بیّنه واحد است، هردو را باهم گفت، یا دو بیّنه هماهنگ گفتند، ولی در دومی، دو بیّنه است، منتها اولی ساعت ۸ است و دومی ساعت ۹، ظاهراً با صورت اول فرق نمی کند، چون هنوز حد اجرا نشده است.

«إنّما الكلام» در صورت سوم است، بيّنه اول آمدند و شهادت دادند، بيّنه های ديگر سکوت کردند، يعنی صبر کردند تا اينکه دست او بريده شد، آنگاه آمدند که اين آقا امشب سرقت کرده است، آيا اين شهادت موثر است يا نه؟

به يک معنا موثر نيست، چون سرقت قبل القطع است، اما به يک معنا موثر است، چون شهادت بعد القطع بوده است، روايتی که آوردند، شاهد فرمايش اينها نيست، چون ظاهر روايت اين است که سرقت هم بعد القطع بوده است، و حال آنکه بحث ما در جايی است که سرقت قبل القطع بوده و شهادت بعد القطع.

۲: و لو شهدت البيّنه عليه بواحده ثم أمسکت، ثمّ أو غيرها عليه بسرقه أخری قبل القطع، فهل تتداخل الأسباب فتقطع يده اليمنی فقط، أو لا؟ الظاهر التداخل، لأنّ دليل قطع الرجل وارد فيما إذا سرق بعد القطع اليد اليمنی، و المفروض أنّه قامت البيّنه بالسرقه الثانيه قبل قطع يد اليمنی.

بنابراين، بيّنه دوم موثر نيست، چون بيّنه دوم اگر بخواهد اثر بگذارد، بايد پای چپش را ببريم و حال آنکه هنوز دست راستش نبريديم.

صورت سوم اين است که دوتا بيّنه هستند و در هردو دزدی و سرقت قبل القطع است، يکی پری شب، ديگر ديشب، اولی شهادت داد و قاضی هم بريد، بعد اينها آمدند و گفتند امشب هم اين آدم دزدی کرده است، به يک معنا سرقت قبل القطع است، اما به يک معنا شهادت بعد القطع است، روايت شاهد حرف اينها نيست.

۳: لو أمسکت عن الثانيه حتّی قطع بالأولی ثمّ شهدت، ففی ثبوت قطع رجله بالثانيه قولان:

الأول: يقطع كما مرّ فی ذيل روايت عبد الرحمن بن الحجاج حيث قال: «و لو أنّ الشهود شهدوا عليه بالسرقه الأولی ثم أمسكوا حتّی يقطع، ثمّ شهدوا عليه بالسرقه الأخيره قطعت رجله اليسری»...

حضرت فرمود: «قطعت رجله اليسری» من عرض می كنم كه شيخ نيز همين فتوا را داده، منتها در مبسوط توقف كرده است، چرا؟ لعل اين روايت كه شهادت دوم است، سرقت هم شهادت بعد القطع بوده و هم سرقت بعد القطع بوده، باز روايت را می خوانيم تا ببينيم از روايت چه در می آيد. «و لو أنّ الشهود شهدوا عليه بالسرقه الأولی ثم أمسكوا حتّی يقطع، ثمّ شهدوا عليه بالسرقه الأخيره قطعت رجله اليسری»

كلمه ی «أمسكوا» دليل بر اين است كه اشكال ما وارد نيست.

قال الشيخ فی النهايه: فإن شهدوا عليه بالسرقه الأولی و أمسكوا حتّی يقطع، ثمّ شهدوا عليه بالسرقه الأخيره وجب عليه قطع رجله اليسری بالسرقه الأخيره علی ما بيّناه» عبارت نهايه، عين روايت است.

الثانی:التوقف، و هو خيره الشيخ فی المبسوط و لعلّ وجه التوقف إختصاص دليل قطع الرجل بما لو سرق بعد قطع اليد اليمنی، و المفروض أنّه سرق قبل قطعها غير أنّ البيّنه أمسكت عن الإشهاد حتّی قطعت يده اليمنی و مع ذلك فلمّا صارت المسأله ذات شبهه فالتوقف أولی، و إن كان الدليل دالّاً علی وجوب القطع.

بله! اگر كسی روايت را حجت بداند، قطع مسلم است، ولی من از كلمه ی «أمسكوا» غفلت داشتم، فكر می كردم كه روايت مجمل است، لعل سرقت بعد القطع بوده، و كلمه ی «أمسكوا» حاكی از اين است كه اگر كسی آن روايت را حجت بداند، قطع مسلم است.

آیا قاضی می تواند قبل از مرافعه دست سارق را قطع کند؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:آیا قاضی می تواند قبل از مرافعه دست سارق را قطع کند؟

یکی از مسائل مهم این است که آیا حکم ید سارق مطلق است، یا مطلق نیست؟ یعنی هنگامی پیش قاضی بیّنه قائم شد که این آدم سرقت کرده(سرق)، یا خودش اقرار به سرقت نمود، قاضی باید دست این آدم را ببرد هر چند صاحب مال حاضر نیست یا اصلاً شکایتی را مطرح نکرده است یا قاضی یک چنین حقی را ندارد؟

دیدگاه مشهور و محقق اول

مرحوم محقق و مشهور فقهای شیعه معتقدند که سرقت حق انسانی و حق بشری و حق آدمی است، فلذا مادامی که صاحب مال مسئله را نزد قاضی طرح نکند، قاضی حق ندارد ندارد که مرافعه را ایجاد کند و حکم را صادر نماید، این فتوای مرحوم محقق و مشهور فقهای شیعه است، یعنی تا مادامی که مسئله در دادگاه طرح نشده و مطالبه و مرافعه نشده، قاضی حق ندارد که در این مورد نظر بدهد و حکمی صادر نماید.

منظور از مرافعه این است که صاحب مال نزد قاضی برود و بگوید: آقای « زید» فلان مقدار از مالم را سرقت کرده، مادامی که از طرف صاحب مال طرح دعوا نشده خواه سرقت با بیّنه ثابت بشود یا با اقرار، قاضی حق اجرای حکم را ندارد.

دیدگاه شیخ طوسی و آیه الله خوئی

در مقابل مشهور ما دو مخالف داریم، یکی مرحوم شیخ طوسی است و دیگری حضرت آیه الله خوئی ، اول باید ببینیم که این دو بزرگوا چه می فرمایند و سپس نگاه کنیم که ادله کدام را تایید می کند.

ص: ۸۹۲

تفصیل شیخ طوسی

مرحوم شیخ طوسی «فرّق ببین ثبوت السرقه بالبیّنه و ثبوت السرقه بالإقرار»، ایشان فرموده اگر بالبیّنه ثابت شد، جناب قاضی حق ندارد اجرای حد کند، بلکه باید صاحب مال مرافعه و طرح دعوا کند،چرا؟ چون ممکن است در واقع به او تملیک، یا هبه کرده باشد، چون احتمال هبه کردن و تملیک در کار است، هنگامی که بیّنه قائم بر سرقت شد، دست این آدم بریده نمی شود،چرا؟ احتمال دارد که صاحب مال به او هبه کرده باشد یا تملیک کرده (وهبه أو ملّکه).

اما اگر خود سارق نزد قاضی بیاید و بگوید:جناب قاضی! من دزدی کرده ام، در اینجا احتمال هبه و تملیک از ناحیه صاحب مال نمی رود، چون خودش اقرار می کند که من دزدی کرده ام، اینجا دست سارق را قطع می کنند هر چند صاحب مال مرافعه و طرح دعوا نکند.

مرحوم شیخ طوسی تفصیل قائل است بین مسئله بیّنه و بین مسئله اقرار، «أعنی فی البیّنه لا تقطع و فی الإقرار تقطع»، چرا «فی البیّنه لا تقطع»؟ چون صاحب مال حاضر نیست و طرح دعوا نکرده، از این رو احتمال تملیک و هبه است، منتها بیّنه خبر ندارد،یعنی بیّنه خیال می کند که مال دیگری است فلذا می گوید این آدم سرقت کرده، ولی ممکن است در واقع هبه کرده باشد و صاحب مال هم در محکمه نیست که بگوید من هبه کرده ام یا نه، ولذا قطع ممنوع است، اما اگر خود سارق با پای خودش بیاید و بگوید من دزدی کرده ام، دیگر این احتمالات در آنجا نیست که صاحب مال هبه کرده باشد یانه، در اینجا دست سارق قطع می شود(یقطع) هر چند از طرف صاحب مال مرافعه صورت نگرفته باشد.

ص: ۸۹۳

یکسان دانستن شیخ طوسی زنا را با سرقت

نکته ی دیگری که در کلام شیخ طوسی می باشد این است که زنا را با سرقت یکسان گرفته است حتی در زنا هم به همین معتقد است و می گوید اگر زنا با بیّنه ثابت شده باشد، نباید بر زانی حد زنا جاری کنیم، چرا؟ چون احتمال دارد کنیزی را که با او نزدیکی کرده، به عقد موقتش در آورده باشد (متّعه)، اذن و اجازه استمتاع داده باشد، البته بنابر اینکه استمتاع با کنیز مانع ندارد.

اما گر خودش بگوید من زنا کرده ام، هیچ،حد زنا بر او جاری می شود، ایشان زنا را با سرقت در یک مقام قرار داده است.

تا اینجا به دو قول اشاره کردیم، قول اول قول مشهور است، مادامی که از طرف «مسروق منه» طرح دعوا نشود، حاکم حق اجرای حد را ندارد، خواه با بیّنه ثابت شده باشد یا با اقرار.

قول دوم، قول شیخ طوسی است که فرق می گذارد بین ثبوته بالبیّنه، در اینجا توقف کرده، چرا؟ چون صاحب مال حاضر نیست، لعلّ صاحب مال وهبه، منتها بینه خبر ندارد، اما خودش به پای خودش بیاید و اقرار کند، این احتمالات نیست.

باید درکلام شیخ طوسی به دو مطلب توجه شود

در کلام مرحوم شیخ طوسی باید دو مطلب دیده بشود:

اولاً: ایشان فرق نهاده بین بینه و اقرار

ثانیاً: زنا را عطف بر سرقت کرده است.

قول سوم

قول سوم، قول آیه الله خوئی است، ایشان می فرماید خواه بالبیّنه ثابت بشود و خواه بالإقرار، قاضی حق اجرای حد را دارد، منتها صاحب مال می تواند ایجاد مانع کند و بگوید من بخشیدم، و الا اگر نگوید من بخشیدم، جناب قاضی دارای چنین اختیار است و می تواند اجرای حد کند، در حقیقت مقتضی موجود است، صاحب مال می تواند ایجاد مانع کند و بگوید من این شخص را عفو کردم و راضی به قطع دست او نیستم، البته آن هم قبل از ثبوت حکم است، غرض اینکه قاضی در این مسئله مختار است و دستش باز می باشد، غایه ما فی الباب فقط در سرقت جناب صاحب مال ممکن است بگوید من از این آدم گذشتم.

ص: ۸۹۴

پس سه قول پیدا کردیم، مرحوم شیخ طوسی روایتی ندارد، فقط فتوا می دهد که فرق بگذاریم بین بیّنه و بین اقرار، آنهم استدلال عقلی می کند و می گوید اگر بیّنه باشد، صاحب مال غائب است، لعل (وهبه و ملّکه)، اما اگر اقرار باشد، دیگر این اشکال نیست، عمده این است که باید به کلام مرحوم خوئی برسیم، ایشان با یک روایتی استدلال می کند.

دلیل مشهور

قبل از آنکه استدلال مرحوم را برسیم، باید ببینیم که دلیل مشهور چیست؟

دلیل مشهور این است مادامی که در حقوق الناس طرح دعوا نشده است، هیچ نوع اجرای حد برای قاضی جایز نیست، دلیلش روایت حسین بن خالد است.

و یدلّ علی قول المشهور خبر الحسین بن خالد عن أبی عبد الله علیه السلام قال: سمعته یقول:«الواجب علی الإمام إذا نظر إلی رجل یزنی أو یشرب أن یقیم علیه الحدّ، و لا یحتاج إلی بیّنه مع نظره، لأنّه أمین الله فی خلقه- این دلیل بر این است که قاضی می تواند در حقوق الله به علم خودش عمل کند- و إذا نظر إلی رجل یسرق أن یزبره و ینهاه- باید او را نصیحت کند- و یمضی و یدعه، قلت: و کیف ذلک؟ قال: لأنّ الحق إذا کان لله فالواجب علی الإمام إقامته، و إذا کان للناس فهو للناس» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳۲ من أبواب مقدمات الحدود، الحدیث ۳.

این کبرایی که در روایت حسن بن خالد آمده، همین کبرا در روایت فضیل هم آمده است، روایت فضیل مدرک آیه الله خوئی است، مدرک مشهور روایت حسین بن خالد است، هردو کبرای یکی است.

ص: ۸۹۵

دلیل مشهور همین روایت است و طبق این روایت سرقت از حقوق الناس است، مادامی که طرح دعوا نشده است، طرف را رها می کنیم.

روایت حسین بن خالد از دو جهت کلام شیخ طوسی را رد می کند

این روایت کلام شیخ طوسی را از دو نظر رد می کند:

اولاً: مرحوم شیخ فرق نهاده بین بیّنه و اقرار، و حال آنکه این روایت اطلاق دارد و می گوید در سرقت مادامی که طرف طرح دعوا نکند، قاضی حق اجرای حد را ندارد من غیر فرق بین البیّنه و الإقرار.

ثانیاً: مرحوم شیخ طوسی زنا را به سرقت عطف کرده و حال آنکه حضرت در این روایت جدا کرده، یعنی زنا را حق الله دانسته، سرقت را حق الناس.

پس معلوم شد که مشهور به این روایت عمل کرد ه اند، در سرقت قاضی به علم خود عمل نمی کند اولاً،و ثانیاً مادامی که طرح دعوا نشود حق اجرای حد را ندارد «و لو ثبت عنده بالبیّنه أو ثبت عنده بالإقرار»، این روایت رد شیخ طوسی است من جهتین، چون شیخ فرق نهاده بین اقرار و بیّنه، ثانیاً الشیخ عطف الزناء علی السرقه و حال آنکه روایت فرق نهاده است، این دلیل مشهور است.

روایت صفوان، دلیل مشهور را تایید می کند

البته تنها این روایت نیست، بلکه علاوه بر این روایت، روایت صفوان بن أمیه نیز هست، پدر صفوان (که أمیه باشد) در بدر کشته شد، صفوان بعداً به ظاهر اسلام آورد، صفوان در مسجد خوابیده بود و عبایش را نیز زیر سرش نهاد بود، سارق پنهانی عبا را از زیر سرش برداشت و با خودش برد، ایشان هم خدمت پیامبرآمد و داستان را به عرض حضرت رساند، حضرت فرمود: پس باید دست این آدم قطع شود، چرا؟ چون این هم یکنوع حرز است، «لکلّ شیء حرز»، این هم یکنوع حرز است، زیر سرش نهاده و رویش هم خوابیده، سارق هم یواشکی آمده و عبار از زیر سرش برده، آنگاه به رسول الله گفت آیا بخاطر عبای من دست او را قطع می کنی؟ فرمود: بله! گفت من عفو می کنم، پیامبر فرمود عفو و بخشش تو در اینجا اثر ندارد، چون این عفو تو بعد از طرح دعواست.

ص: ۸۹۶

بله! اگر قبل از طرح دعوا عفو می کردی، این عفو تو اثر داشت، اما بعد از طرح دعوا دیگر عفو اثر و فائده ندارد.

متن روایت صفوان

و عن علیّ بن إبراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن حمّـاد، عن الحلبی، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: سألته عن الرّجل یأخذ اللصّ یرفعه، أو یترکه؟ فقال:« إنّ صفوان بن أمیّه کان مضطجعاً فی المسجد الحرام، فوضع ردائه و خرج یهریق الماء، فوجد رداءه قد سرق حین رجع إلیه، فقالر: من ذهب بردائی؟

فذهب یطلبه، فأخذ صاحبه فرفعه إلی النبیّ صلّی الله علیه و آله، فقال صلّی الله علیه و آله:« اقطعوا یده، فقال الرّجل: تقطع یده من أجل ردائی یا رسول الله؟ قال: نعم، قال: ،أنا أهبه له، فقال رسول الله صلّی الله علیه و آله: فهلّا کان هذا قبل أن ترفعه إلیّ، قلت: فالإمام بمنزلته إذ رفع إلیه؟ قال: نعم، قال: و سألته عن العفو قیل أن ینتهی إلی الإمام؟ فقال: حسن، و عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد بن عیسی، عن علیّ بن الحکم، عن الحسین بن أبی العلا قال: سأت أبا عبد الله علیه السلام و ذکره نحوه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۷ من أبواب مقدّمات الحدود و أحکامها، الحدیث ۲.

این دو روایت نظر مشهور را تامین کرده است، ذیل روایت را اگر ملاحظه کنید، در ذیل دو اشکال بر شیخ طوسی انجام گرفته، اولاً ـ ایشان فرق نهاده بین بیّنه و اقرار، و حال آنکه در این دو روایت تفریقی نیست، ثانیاً، ایشان زنا را عطف بر سرقت نموده، و حال آنکه این دو با همدیگر فرق دارند، زیرا زنا از حقوق الله است و سرقت از حقوق الناس، فلذا اگر زانی و زانیه بگویند ما راضی بودیم، می گوییم رضایت شما ملاک نیست، بر خلاف سرقت که رضایت صاحب مال اثر دارد.

نظریه مرحوم آیه الله خوئی

ایشان هم مشهور را رد کرده و هم قول شیخ طوسی را، اولاً فرموده طرح دعوا لازم نیست، با این گفتارش مشهور را رد کرده، ثانیاً فرمود لا فرق بین ثبوته بالبیّنه و بین ثبوته بالإقرار، بلکه همین مقداری که قاضی به نحوی از انحا برایش ثابت شد که خواه بـا علم یا غیر علم، بیّنه یا اقرار، مقتضـی موجود است و مانع مفقود، مگر اینکه مالک و صاحب مال بگویـد من عفو کردم، اگر صـاحب مـال عفو کنـد، جلو حکم را می گیرد. امـا اگر صـاحب مـال اصـلاً خبر دار نشـد، یعنی یا در مسافرت، یا خواب بود، قاضـی هم حکم را اجرا کرد، بعداً فهمید که سارق مالش را گرفته اند، بیّنه هم قائم شده و خود سارق هم اقرار کرده و دستش هم بریده شده، حالا از خواب بیدار شده، این اثر ندارد.

خلاصه ایشان هیچ نوع نقشی برای طرح دعوا و مسروق منه قائل نشده، مگر اینکه بیدار شود و بگوید من عفو کردم، اگر عفو کرد، که چه بهتر، و اگر عفو نکرد، حکم جاری می شود.

دلیل آیه الله خوئی

دلیل ایشان صحیحه فضـیل بن یسار است، این روایت هم می گویـد چیزی که از حقوق مسـلمین است، قاضـی حق نـدارد که مداخله کند، کبرا را به ذهن ما وارد می کند، بعد اشکال در صغراست.

متن روایت فضیل بن یسار

۱: محمّد بن الحسن (شـیخ طوسـی) بإسـناده عن الحسن بن محبوب(حسن بن محبوب در سال ۱۵۰ متولـده شده، یعنی دو سال بعد از شـهادت حضـرت صادق علیه السلام، و در سال ۲۲۴ وفـات یافته، یعنی در زمان امام جواد علیه السـلام، ایشان یک فقیه عالی مقام اسـتت و کتابی دارد بنام «المشیخه»، رجالی است که در آن زمان نوشته شده است، شیعه در نگارش رجال متقدم بر همگان است) عن أبی أیّوب الخزاّز(ثقه است) عن الفضـیل بن یسار (ثقه است) قال سمعت أبا عبد الله (علیه السلام) یقول:« من أقرّ علی نفسه عنـد الإمام بحقّ من حـدود الله مرّه واحـده حرّاً کان أو عبـداً أو حرّه کانت أو أمه، فعلی الإمام أن یقیم الحـدّ علیه للّـذی أقرّ به علی نفسه کائناً من کان إلّا الزانی المحصن، فإنّه لا یرجمه حتّی یشـهد علیه أربعه شـهداء، فإذا شـهدوا ضـربه الحدّ مـائه جلـده، ثمّ یرجمه، قـال: و قال أبو عبـد الله علیه السـلام: و من أقرّ علی نفسه عنـد الإمام بحقّ حـدّ من حـدود الله فی حقوق المسـلمین فلیس علی الإمام أن یقیم علیه الحدّ الّذی أقرّ به عنده حتّی یحضـر صاحب الحقّ أو ولیّه فیطالبه بحقّه- ابن کبرا، عین همان کبرایی است که در روایت حسین بن خالد بود، روایت حسـین بن خالد را نگاه کنید- قال: فقال له بعض أصحابنا، یا أبا عبد الله فما هذه الحدود الّتی إذا أقرّ بها عند الإمام مرّه واحده علی نفسه أقیم علیه الحدّ فیها؟

فقال:إذا أقرّ علی نفسه عند الإمام بسرقه قطعه، فهذا من حقوق الله، و إذا أقرّ علی نفسه أنّه شرب خمراً حدّه، فهذا من حقوق الله، و إذا أقرّ علی نفسه بالزنا و هو غیر محصن فهذا من حقوق الله، قال: و أمّا حقوق المسلمین فاذا أقرّ علی نفسه عند الإمام بفریه لم یحدّه حتّی یحضر صاحب الفریه أو ولیّه، و إذا أقرّ علی نفسه بقتل رجل لم یقتله حتّی یحضر أولیاء المقتول، فیطالبوا بدم صاحبهم» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳۲ من أبواب مقدّمات الحدود و أحکامها العامه، الحدیث ۱.

این روایت، مؤید همان اولی است، پس چطور مرحوم آیه الله خوئی از این روایت به گونه ی دیگر استفاده کرده است؟

چون ایشان می خواهد این گونه استفاده کند که فرق نمی کند در سرقت باید قاضی حکم را اجرا کند، خواه با بیّنه ثابت شده باشد یا با اقرار، مگر اینکه صاحب مال ایجاد مانع کند، مادامی که ایجاد مانع نکرده، او باید اجرا کند، صدر این روایت، موافق با صدر روایت حسن بن خالد است، ولی ذیل را که نگاه می کنیم، می بینیم که این دو روایت در صغرا با همدیگر اختلاف دارند، در صغرا، این روایت می گوید حقوق الله و حقوق الناس، حقوق الناس دوتاست، فریه است، دروغ ببندد، یکی دروغ را می گوید، دیگری هم قطع است، می گوید حقوق الناس همین دوتاست، یکی تهمت بزند که همان مسئله فریه است، دیگری هم قتل است، قاضی در این گونه موارد حق ندارد که اجرای حد کند مگر اینکه متهم یا متهمه حاضر باشد یا ولی مقتول باشد، اما سرقت و زنا و شرب الخمر من حدود الله است.

پس جناب آیه الله خوئی در عین حالی که کبرای هردو روایت یکی است، اما در صغرا با همدیگر اختلاف دارند، این روایت می گوید سرقت حق خداست، چون حق خداست، پس باید دستش بریده شود، خواه صاحب مال حاضر باشد یا نباشد. اختلاف در صغراست.

«فقال له بعض أصحابنا، یا أبا عبد الله فما هذه الحدود الّتی إذا أقرّ بها عند الإمام مرّه واحده علی نفسه أقیم علیه الحدّ فیها؟

فقال:إذا أقرّ علی نفسه عند الإمام بسرقه قطعه، فهذا من حقوق الله، و إذا أقرّ علی نفسه أنّه شرب خمراً حدّه، فهذا من حقوق الله، و إذا أقرّ علی نفسه بالزّنا و هو غیر محصن فهذا من حقوق الله، قال: و أمّا حقوق المسلمین فاذا أقرّ علی نفسه عند الإمام بفریه لم یحدّه حتّی یحضر صاحب الفریه أو ولیّه، و إذا أقرّ علی نفسه بقتل رجل لم یقتله حتّی یحضر أولیاء المقتول، فیطالبوا بدم صاحبهم».

اما حقوق مسلمین که طرف بیاید طرح دعوا کند، دوتاست، یکی مسئله اتهام است و تهمت، دیگری هم مسئله قتل است، فالروایتان متفقتان فی الکبری و مختلفتان فی الصغری.

اشکال استاد سبحانی بر صحیحه فضیل بن یسار

ما به این روایت از دو جهت نمی توانیم عمل کنیم:

الف: در این روایت کلمه ی «مرّه واحده» به کار رفته و این خلاف اجماع است، تا کنون در میان فقهای ما کسی نبوده که به «مرّه واحده» اکتفا کند، بلکه باید اقرارین باشد که جانشین دو شاهد است، لعل کلّ إقرار جای یک شاهد را بگیرد، این روایت در دو جا کلمه ی «مرّه واحده» دارد.

ب: این روایت چگونه می فرماید که سرقت حق الناس نیست، بلکه حق الله است، آیا حق الناس بالا-تر از این می شود که طرف قالیچه دیگری را برداشته و با خودش برده، چگونه ما می توانیم این حق الناس نیست بلکه حق الله است. فلذا بر این روایت، این دو اشکال وارد است.

بله! اگر امام علیه السلام بفرماید، «علی رأسنا و عیننا» یعنی ما فرمایش امام علیه السلام را بالای سر خود می گذاریم و بدان عمل می کنیم، ولی روایت است، ما نمی دانیم در این روایت چگونه دخل و تصرف شده است، شرب الخمر را ممکن است بگوییم که حق الله است، هکذا زنا هم به یک معنا حق الله است هر چند طرفین هم راضی باشند، اما سرقت را حق الله شمردن نه حق الناس، قابل قبول نیست. پس از دو نظر این روایت مخدوش است، یکی بخاطر کلمه ی «مرّه واحده»، دیگر بخاطر اینکه سرقت را از حقوق الله شمرده است، نه از حقوق الناس.

نظریه استاد سبحانی

ولذا ما قول شرئع را انتخاب کردیم.

و بما ذکرنا ظهر وجه قول صاحب الشرائع: لو وهبه المسروق قبل الرفع إلی الإمام سقط الحدّ، لأنّ معنی الهبه غضّ النظر عن السرقه، و قد عرفت أنّه لا یقام الحدّ بلا رفع الأمر إلی الحاکم، مضافاً إلی ما ورد من الروایات، منها: موثقه سماعه بن مهران عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «من أخذ سارقاً فعفا عنه فلذلک له، فإذا رفع إلی الإمام قطعه، فإن قال الّذی سرق له:أنا أهبه له لم یدعه الإمام حتّی یقطعه إذا رفعه إلیه، و إنّما الهبه قبل أن یرفع إلی الإمام، و ذلک قول الله عزّ و جلّ:«و الحافظون لحدود الله» التوبه:۱۱۲. فإذا انتهی الحدّ إلی الإمام، فلیس لأحد أن یترک.

و بما ذکرنا یظهر حکم ما لو سرق مالاً فملکه قبل المرافعه فسقط الحق، لأنّ التملک آیه غضّ المالک النظر عن المرافعه، نعم لو ملکه بعد المرافعه لم یسقط.

آیا سارق بعد از پشیمان شدن و برگرداندن مال مسروقه به حرزش، باز هم مسئولیت دارد یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:آیا سارق بعد از پشیمان شدن و برگرداندن مال مسروقه به حرزش، باز هم مسئولیت دارد یا نه؟

بحث در این است که اگر دزد و سارق بعد از آنکه مال را از حرز بیرون کرد و در کوچه آورد، ناگهان کسی آیه ای از قرآن در گوش او خواند، یعنی آیه ای که انسان را به یاد آخرت می اندازد - کما اینکه این قضیه در باره بعضی از سارقان اتفاق افتاده است- و با شنیدن آن پشیمان شد و مال را دو باره در حرزش بر گرداند،آیا دو مرتبه این آدم مسئول است یا مسئول نیست، به این معنا که آیا دستش قطع می شود یا قطع نمی شود؟

دیدگاه مرحوم محقق

مرحوم محقق در باره مسئولیت و ضمان بحث نمی کند، بلکه می فرماید دست این آدم قطع نمی شود، چرا؟ زیرا قطع فرع این است که صاحب مال حق مطالبه داشته باشد، وقتی من مال را در جای خودش گذاشتم، دیگر صاحب مال حق مطالبه ندارد.

عبارت محقق در شرائع الإسلام

قال المحقق: لو أخرج المال و أعاده إلی الحرز، لم یسقط الحدّ، لحصول السبب التام، و فیه تردد من حیث إنّ القطع موقوف علی المرافعه، فإذا دفعه إلی صاحبه، لم تبق له المطالبه شرائع الإسلام: ۴/۱۷۹.

ص: ۹۰۲

مرحوم محقق ابتدا می فرماید در اینجا حد جاری می شود، چرا؟ چون سبب تام اخراج از حرز است، ولی بعداً مردد می شود، زیرا قطع فرع مرافعه است، مرافعه حق مطالبه می خواهد، وقتی من مال را بر گرداندم و سر جای خودش گذاشتم، دیگر حق مطالبه ندارد، قهراً مرافعه هم نمی شود، پس در نتیجه قطع هم نیست.

اعتراض شهید ثانی بر کلام محقق مرحوم شهید ثانی در کتاب مسالک - که شرح بر «شرائع الإسلام» است - بر محقق اعتراض گرفته و فرموده درست است که حق مطالبه ندارد، اما حق ضمان هست، چون جنس را از محل بیرون برده فلذا ضامن شده، مادامی که به دست صاحب مال نرسد، این آدم ضامن است، مادامی که در خانه اش بوده که هیچی، حالا که از خانه بیرون برده و دوباره بر گردانده، دست خود صاحب مال نرسیده، یا در خانه است یا در صندوق ، ولی آن کافی نیست بلکه باید به دست مالک برسد،مادامی که به دست مالک نرسیده، این آدم ضامن است، پس صاحب مال حق مطالبه دارد بنام ضمان، آنگاه می فرماید اگر در صندوق یا در خانه نهاد، مالک هم آمد و دید، یعنی به دستش رسید، در اینجا قطع ساقط است.

حاشیه استاد سبحانی بر اشکال شهید ثانی

ما نسبت به اشکال شهید ثانی یک حاشیه کوچکی داریم و آن این است که آیا قطع، موضوعش استیلاء بر مال غیر است یا قطع موضوعش ضمان است؟

ظاهراً قطع موضوعش استیلاء بر مال غیر است، من که فعلاً بر مال او استیلاء ندارم، «بل کنت مستولیاً»، یعنی من قبلاً مستولی بودم، ولی الآن مستولی نیستم چون مال را در همان جای قبلی خودش گذاشتم، موضوع قطع الإستیلاء علی مال الغیر، آن هم به صورت سرّی، البته غاصب هم مستولی است و در عین حال دستش بریده نمی شود، چون استیلای او یک استیلای آشکار است، استیلاء خفائی میزان است، آدم مستلب دستش قطع نمی شود، چرا؟ چون آشکارا سر راه مردم را می گیرد و غارت می کند و می برد، فلذا او تحت عنوان «مفسد فی الأرض» داخل است، اما سارق «استولی علی مال الغیر خفیه». من دو مرتبه آمدم و مال را در جای خودش گذاشتم، استیلاء که از بین رفت، دیگر در اینجا حق مطالبه نیست، در عین حال ظاهراً فتوای مرحوم محقق اولی است که بگوییم: «فیه تردّد»، منتها او می فرمود حق مطالبه ندارد، ما می گوییم موضوع ندارد، «الموضوع هو الإستیلاء علی مال الغیر خفیه»، این استیلاء را از بین برده.

لو هتک الحرز جماعه و اختلفوا فی الإخراج

همـان گونه معلوم است، دزدی هـا فرق می کنـد، یکنوع از دزدی هـا، دزدی هـای سـاده است که حتی یک نفر هم می تواند انجام بدهد، اما یکنوع دزدی ها داریم که مشـکل و فنی است، به گونه ای که یک نفر به تنهائی از عهده آن بر نمی آید بلکه چنـد نفر می خواهـد، یعنی کـاری یـک نفر نیست، بلکه بایـد یکی پشت بام برود، دیگری داخل برود، سومی هم بایـد حرز را بشـکند، چهارمی هم بیرون بیاورد، خلاصه گروهی جمع می شونـد و یک سـرقت را انجام می دهنـد، یعنی هر کدام کاری را انجـام می دهنـد، دزدی هـا و سـرقت هـای فنی کـار یـک نفر و دو نفر نیست، بلکه جمعی و گروهی باشـند، حـال اگر جمعی تصمیم سرقت گرفتتند و هر کدام کاری را بر عهده گرفت و دزدی کردند، چه کنیم؟

مرحوم محقق سه شق ذکر می کند:

الـف: اگر همگی حرز را شکسـتند، یکی هـل داد، دیگری کلیـد انـداخت، سـومی کـار دیگری را انجـام داد، درب را بـا هم شکسـتند و بـا هم جنس را اخراج نمودنـد، خلاـصه همه کـار ها را مشترکاً انجام دادنـد، بنابراین، اینکه سـهم هر کـدام به حد نصاب برسد.

ب: یکی جنس را تـا دم درب آورد، یعنی از داخـل تـا دم درب آورد، دیگری از خـانه بیرون آورد، «قرّبـه أحـدهم و أخرجه الأخر»،

ج: سومی کمی مشـکل است، یعنی دیوار را سـراخ کردنـد، قالی و ظرف را تا وسط دیوار گذاشـتند، بقیه را بیرونی برد، داخل برای خود یـک نقشـی دارد، جنس را تا وسط دیوار می آورد که نقب زدنـد، دیوار های قـدیم مثل دیوار هالی فعلی نبوده که عرضش ۲۰ سانت باشـد، بلکه دیوار های قدیم عرضـش به اندازه یک متر بوده، دیوار را نقب زدند و تا وسط نقب آورد، بقیه را دیگری خـارج کرد، یعنی کسـی که در داخـل بـود، جنس را تـا وسـط نقب آورد، دیگری که در خـارج خـانه بود، از نقب بیرون برد.

حکم صورت اول

صورت اول، حکمش روشن است، همگی همه کار را کردند، فلذا دست همه شان قطع می شود، زیرا همگی مشمول دلیل هستند، هم «شارکوا» در شکستن حرز، و هم «شارکوا» در اخراج.

پس صورت اولی این است که:« هتک الحرز جماعه و أخرج المال أحد»، عده ای جنس را تا دم درب آورد، یک نفر هم آن را بیرون برد، این صورت حکمش معلوم است، آنکه مخرج است باید دستش بریده بشود، چون «قطع» مال کسی است که مال را از حرز بیرون ببرد.

بنابراین، هر چند اولی ها کار های انجام دادند، اما علت اخیره، یعنی جزء اخیر از علت تامه آن کسی است که از خانه بیرون برده.

حکم صورت دوم

دومی این است که : «قرّبه أحدهم و أخرجه الآخر»، یکی تا دم درب آورد، دیگری هم بیرون برد،مسلماً بریدن مال مخرج است،هم در صورت اولی و هم در صورت دوم، صورت اولی گروهی هتک حرز می کنند، ولی اخراج مال یک نفر است، خلاصه حکم مال مخرج است، پس اولی و دومی حکمش روشن است.

حکم صورت سوم

«إنّما الکلام» در سومی است، فردی در داخل خانه است و فرد دیگر در بیرون خانه، آنکه در داخل خانه است، مال را تا وسط نقب می آورد، دیواری است که پهنایش به اندازه یک متر است، جنس را تا وسط نقب آورد، طلا را تا وسط نقب آورد، اینجا دست کدام شان بریده می شود؟

احتمالات سه گانه

در اینجا چند احتمال است.

ص: ۹۰۵

۱- احتمال اول این است که:« الحدّ علی المخرج»، من جعبه ی طلاـ را تا وسط نقب آوردم، آن دیگری جعبه را بیرون برد، مسلماً مخرج اوست.

۲- احتمال دیگر این است که هیچکدام شان بریده نمی شود، زیرا اخراج کامل نه مال اولی است ونه مال دومی، چون تا وسط دیوار من آوردم، بقیه را او برده، اخراج کامل مال هیچکدام نیست.

۳- احتمال سوم این است که علیهما القطع، هردو نفر دست شان بریده می شود، چرا؟ زیرا هردو نفر شان به منزله یک نفر است، یعنی در واقع مجموعاً یک نفر حساب می شوند که مال را از حرز بیرون بردند، مثال می زند و می گوید فرض کنید دو نفر باشند نقب کنند و هردو داخل بشوند و هردو خارج کنند، در اینجا چه کار می کنید؟ دست هردو را قطع می کنید، چون هردو نقبا، هردو دخلا، هردو أخرجا، قطع مال همه است.

پس در اینجا سه قول است، قول اول اینکه قطع مال مخرج است، قول دوم قطع مال هیچکدام نیست، یعنی دست هیچکدام بریده نمی شود، چرا؟ چون اخراج کامل نیست، قول سوم این است که دست هردو نفر شان بریده می شود، نظیر کسانی است که هردو نقبا، هردو دخلا، هردو أخرجا.

کلام حضرت امام در تحریر الوسیله

جضرت امام در تحریر الوسیله این مسئله را دارد و می فرماید یک قول شاذ است که کسی نگفت، و فرموده علی الداخل، یعنی دست داخل باید بریده بشود، باید ببینیم که طرز فکر ایشان در این مسئله چگونه بوده است که می فرماید: علی الداخل؟

چون اگر بگوییم علی المخرج، این یک وجهی دارد، از نیمه دیوار به آن طرف برده، بگوییم هیچکدام، باز هم یک وجهی دارد، چطور؟ چون هیچکدام مخرج کامل نیست، اگر بگوییم دست هردو قطع می شود، یعنی مانند کسانی هستند که در تمام مقدمات شرکت کنند، اما بگوییم تنها در داخل و نه خارج، این هم یک وجهی می خواهد، وجهش چیست؟

عبارت امام در تحریر الوسیله

و لو وضعه الداخل فی وسط النقب.

ولو وضعه الداخل فی وسط النقب و أخرجه الآخر الخارج فالظاهر أنّ القطع علی الداخل، و لکن لو وضعه بین الباب الذی هو حرز للبیت بحیث لم یکن الموضوع داخلًا و لا خارجاً عرفاً، فالظاهر عدم القطع علی واحد منهما.

چه فرق است بین اینکه در وسط دیوار بگذارد، می گوید مال داخل است، اما اگر در باب بگذارد، بابی که لا داخل و لا خارج؟

علی الظاهر فرض دوم در جایی است که خانه ای است و دربی دارد، خانه هم برای خودش درب دیگری دارد، یا ممکن است خانه درب نداشته باشد، جنس را از خانه بیرون آورد و جلو درب گذاشت، دری که در حقیقت به خیابان باز می شود ، در اینجا دست هیچکدام بریده نمی شود با اینکه درب خودش حرز است، این آدم،« لو وضعه بین الباب الذی هو حرز للبیت» این در واقع نه خارج حساب می شود و نه داخل.

آیا در اینجا منهای فتوای امام(قدّس سرّه) ما کدام را بپذیریم، آیا حکم مال خارج است یا مال داخل؟ یا بگوییم مال هیچکدام نیست؟ یا بگوییم مال هردوتا هست؟

از این اقوال ثلاثه کدام را انتخاب کنیم؟

آیا می شود بگوییم که فروض مختلف است، فرض ها مختلف است؟ یک مرتبه مغازه را نقب زده و از مغازه جنس را برداشته و در وسط نقب و دیورا گذاشته، آنگاه نفر دوم آن را بیرون برده، در اینجا نمی شود ما داخل را نادیده بگیریم، اصلاً اخراج بیشترش با نفر داخل قائم است، یعنی نود و نه در صد را او کار کرده، یک در صد را نفر بیرون کار کرده، آن وقت بگوییم مخرج نفر بیرونی است نه نفر داخل، چندان با واقعیت تطبیق نمی کند، اخراج به معنای جزء اخیر از علت تامه مال نفر بیرونی است، اما اخراج قائم مقدماتی که نفر داخل انجام می دهد، اگر این گونه باشد، نه خیر، اما اگر خانه ای است که درب دارد، اتاق هم درب دارد،من درب اتاق را شکستم و تا حیاط منزل هم جنس را آوردم، از حیاط هردوتای ما بیرون آوردیم، به گونه ای که باب خانه خودش حرز است و هردوی ما از باب خانه بیرون آوردیم، در اینجا آن قول سوم محقق است که دست هردوتای اینها بریده می شود.

ص: ۹۰۷

حاصل اینکه فرق بگذاریم بین اینکه حرز فقط دیوار است، اگر حرز فقط دیوار باشد، ظاهراً القطع للداخل لا للخارج، چون نقشش با او قائم است، اخراج یک فوتی نیست که از دیوار بیفتد، اخراج این است که جمع کند، گاهی ابزار و ادوات بیاورد، تا وسط دیوار، اینجا عقلا داخل را بیشتر مقصر می دانند.

اما اگر بابی است که خودش یکنوع حرز است برای داخل، از باب داخل آمدیم، من رفتم جمع کردم و گذاشتم جلو باب حیاط، اینجا دوتای ما هل دادیم و بیرون آوردیم، در اینجا قول سوم محقق است، فرق بگذاریم بین اینکه فقط نقب دیوار باشد و من در داخل باشم، مسلماً نفر داخل هم مقصر است، اما اگر خانه ای است و هردو نفر ما درب را شکستم و من در داخل رفتم و اموال را جمع کردم و آوردم جلو درب، اینجا علی الظاهر دست هردو نفر شان قطع می شود، ما با فتوای امام در شق اول موافقیم،اما در شق دوم که می فرماید دست هیچکدام اینها قطع نمی شود، مخالفیم، چرا قطع نشود، حکم تعاون را دارند، هر چند در جمع کردن و اتاق را باز کردن و آوردن من موثر هستم، اما اخراج از باب بیت، خودش حرز این خانه است.

در فرع اول «أخرج المال أحدهم»، همه کار ها یک نفر کرده، در دومی یکی جلو آورد و دیگری بیرون کرد، در سومی مسئله نقب است، در مسئله نقب، اگر نقب تنها باشد، ظاهراً مال کسی است در داخل کار ها را کرده و تا وسط دیوار آورده، دومی فقط یک نخی بسته، بگوییم آنکه یک نخی بسته و بیرون آورده، بگوییم او مجرم است، اما این مجرم نیست، باید تعزیر بشود، علی الظاهر مال مخرج است، مگر اینکه مسئله را به گونه ی دیگر باشد، باب در حقیقت یک نوع،باب البیت خودش یکنوع حرز باشد، من بیاورم تا دم حرز، درحقیقت او درب را باز کند و ببرد، آن یک مسئله ی دیگری است، در آنجا مال هردو هست، چون هم این کار کرده و هم او.

ص: ۹۰۸

در هر صورت مسئله نیاز به تامل دارد.

به نظر من اگر در جایی باشد و نقب باشد و تمام فعالیت ها با او باشد، تا وسط دیوار بیاورد، نمی توانیم بگوییم داخل کنار برود، فقط خارج را بگیریم، بلکه اینجا داخل بیشتر مقصر است، اما در جایی که باب حرز باشد، من بروم و تا نزدیک باب بیاورم، از باب به آن طرف را او ببرد، او درب را باز کند و ببرد، آنجا خارج است، من فرق می گذارم در اولی للداخل و فی الثانی للخارج، اگر از من سوال کنند، می گویم اولی للداخل، در دومی بر خلاف فتوای امام، می گوییم للخارج، چون من تا دم درب آوردم، این آدم آمد و درب را شکست و از درب بیرون برد.

آیا خروج تدریجی مقدار نصاب، حکم خروج دفعی را دارد؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا خروج تدریجی مقدار نصاب، حکم خروج دفعی را دارد؟

مسئله ششم این است که اگر سارق مقدار نصاب را به تدریج از حرز بیرون بیاورد، نه یکجا و دفعه واحده، این چه حکمی دارد؟

فرض کنید آقای سارق از مسئله دان است و می خواهد مقدار نصاب را تک تک بیرون بیاورد، یعنی اول ربع نصاب را بیرون می آورد، در مرحله دوم ربع دیگر نصاب را، در مرحله سوم نیز ربع سوم را، در مرحله چهارم نصاب کامل می شود.

خلاصه همه ی نصاب را (که ربع دینار است) یکدفعه بیرون نمی آورد، فرض کنید مواد غذائی است یا جوراب است که می شود آنها را تفرقه کرد، به تدریج بیرون می آورد، آیا این آدم مشمول قطع است یا مشمول قطع نیست؟

ص: ۹۰۹

اقوال مسئله

در اینجا دو قول است:

۱: یک قول این است که دستش قطع نمی شود چون نصاب را یکجا بیرون نکشیده، ولی این قول خیلی ضعیف است، زیرا در هیچ جا نداریم که همه ی نصاب را یکمرتبه بیرون بیاورد، بلکه میزان این است که هتک حرز کند و به مقدار نصاب را بیرون ببرد، خواه همه نصاب را در یکمرتبه بیرون ببرد یا به تدریج، ملاک این است که نصاب را بیرون ببرد هر چند در ضمن چهار مرحله.

علاوه براین، اگر ما این باب را به روی سارقین باز کنیم، در حقیقت همه آنان یک حیله و راه شرعی برای شان باز می شود فلذا مال مردم را به تدریج از حرز بیرون می برند، البته تعزیر دارند، اما حد ندارند.

ظاهراً قول اول صحیح نیست.

۲: قول دوم این است که دستش قطع می شود و ظاهراً این قول صحیح است چون در روایات نداریم که مره اولی بیرون بیاورند، بلکه همین مقدار که به اندازه ربع دینار بیرون بیاورند کافی است، خواه یکدفعه بیرون بیاورند یا به تدریج و در طی چهار مرحله.

اما مره واحده برایش شرط نیست، تازه اگر شک هم کنیم، می گوییم اصل عدم شرطیت است.

المسأله السابعه:

مسئله هفتم این است که اگر انسانی ربع دینار را بیرون بیاورد، اما یک بلای بر سر آن بیاورد که از قیمتش بکاهد، فرض کنید که در همان حرز قبل از آنکه آن را بیرون بیاورد، یک کاری کند که قیمتش پایین بیاید، مثلاً گوشه ثوب را پاره کند، یا گوسفند را در همان حرز ذبح کند و گوشتش را بیرون بیاورد، این آدم چگونه است؟

آقایان می فرمایند: دستش قطع نمی شود(لاقطع)، چرا؟ لأنّه لم یخرج حد النصاب.

فرض دوم این است که صحیح و سالم بیرون آورد، ذبح کرد، اما قبل از آنکه پیش قاضی ترک دعوا بشود، در اینجا آقایان می گویند:

« ثبت القطع»، البته دومی روشن است و جای شک نیست که دومی روشن است، یعنی بیرون بیاورد و بعداً کاری کند که قیمتش پایین بیاید کما اینکه گوسفند را ذبح کند، اما شق اول در خود حرز گوسفند را ذبح کند یا پارچه را پاره کند، این قیمتش پایین بیاید، در اینجا اگر بگوییم:« لا قطع»، آیا این یکنوع بد آموزی برای سرقه نیست، سرقه همین کار ها را می کنند؟

المسأله الثامنه:

اگر سارق و دزدی وارد حرز بشود و در همان جا مال را ببلعد، مثلاً برلیانی در آنجا بود و آن را در همان جا بلعید، این چه حکمی دارد؟

این مسئله دارای صوری است:

صورت اول

البته آقایان دو صورت را می گویند، ولی ما یک صورت دیگر را هم به آن اضافه کردیم، آن را که ما اضافه کردیم این است که اگر بلعید و جزء بدنش شد، فرض کنید یکی از غذا های گران قیمتی (مانند خاویار) در آنجا بود، آن را خورد و سپس از حرز بیرون آمد، که در واقع حکم تلف را پیدا کرد.

پس صورت اول این است که ببلعد و جزء بدنش بشود.

آقایان می گویند دستش قطع نمی شود (لا قطع)، چرا؟ تابع همان قانون ظاهری هستند، می گویند این آدم «لم یخرج النصاب بل أتلف المال»، مثل این می مانند که وارد حرز بشود و اموالی که در آنجاست آتش بزنند. این را من اضافه کردم.

صورت دوم

صورت دوم این است که برلیان را فرو برد، می فرماید این دو حالت دارد،گاهی قابل اخراج نیست- من نتوانستم تصور کنم، که قابل اخراج نباشد، عرض کردم که داروی های خاصی می دهند و می آید بیرون، هستند کسانی که قاچاقچی هستند، قبل از مرز فرو می برند و بیرون مرز بیرون می آورند-

البته اگر قابل اخراج نباشد، حکم سرقت را ندارد.

گاهی چیزی را که بلعیده قابل اخراج است، مثلاً دارو می خورد و آن را بیرون می آورد، اگر بیرون آورد، قهراً حکم سرقت را دارد و دستش قطع می شود.

پس بلعیدن بر سه قسم است، گاهی حکم تلف را دارد مثل اینکه غذا را بخورد و جزء بدنش بشود، گاهی می خورد و می بلعد، اما قابل اخراج نیست، یعنی در بدن گیر می کند و بیرون نمی آید- که من گفتم این مصداق ندارد، اگر هم باشد ما متوجه نشدیم.-

صورت سوم

سوم این است که می خورد و بوسیله دارو همه اش دوباره بیرون می آید، اینها صوری است که در اینجا گفته اند و ما هم متذکر شدیم.

صورت چهارم

صورت چهارم این است که بیرون آورد، منتها به گونه ای است که قبل از آنکه مرافعه بشود، فاسد شد (فسد قبل طرح الدعوی)، در اینجا بعضی می گویند قطع نمی شود، چون اخراج علی وجه الکمال نیست، ولی من متوجه این سخن نمی شوم که چرا اخراج علی وجه الکمال نیست؟ میوه لطیفی را بعد از بلعیدن بیرون آورد، قبل از آنکه طرح دعوا بشود، یخچال هم نبود فاسد شد، دستش بریده می شود، چه کسی گفته است که حتماً هنگام طرح دعوا، این فاسد نشود تا دستش قطع بشود.قطعاً در اینجا قطع هست.

فی حدّ المحارب

ما هنگامی باب حدود را شروع کردیم، جغرافیای مسئله را بیان کردیم و مواردی که برای آنها حد در نظر گرفته بود را شمردیم، اکنون می خواهیم حد محارب را بررسی کنیم

در محارب یک دانه آیه داریم که در سوره مبارک مائده است:« إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّـهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» المائده: ۳۳.

در این آیه سه قید آورده شده است:

الف: محاربه ی با خدا.

ب: محاربه با رسول خدا.

ج: در روی زمین ایجاد فساد کند.

جزای اینها چیست؟

أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ».

چهار نوع جزاء برای آنها در نظر گرفته شده است، پس موضوع سه قید دارد:

محاربه با خدا، محاربه با رسول خدا، اشاعه فساد، پس حکمش چهار تاست، منتها به صورت تخییر، یعنی یا کشتن، یا به دار آویختن، یا دست و پا را به عکس بریدن و یا تبعید، این بستگی به نظر حاکم دارد که کدام یکی از این چهار تا مناسب با این مورد است، آنگاه می فرماید:

«ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ»

این یکنوع رسوایی در دنیاست، اما باید بدانند که این عذابی بود که در دنیا برای آنها در نظر گرفته شده، به دنبال آن گرفتار عذاب دردناک آخرت نیز خواهند شد «وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ».در ادامه می فرماید:

«إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّـهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ»المائده: ۳۴.

مگر کسانی که قبل از دستگیری توبه کنند « فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّـهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ»

اقوال در تفسیر آیه محاربه

این آیه در میان مفسرین چهار نوع تفسیر دارد که معروف سه تفسیر است، و چهارم را ما می گوییم.

تفسیر اول

۱: مراد از محارب، قطاع الطریق و راهزن ها است، کسانی که راهزننـد و جلو کاروان ها را می گیرنـد، در زمان سابق از هوا پیما، ماشین و قطار خبری نبود، بلکه مردم به وسیله اسب، شتر و الاغ و کجاوه مسافرت می کردنـد، تا این کجاوه به مقصد برسد، دهها خطر آنان را تهدید می کرد، کسانی در کمین بودند و با اسلحه به جان کاروان می ریختند، اموال کاروان را می گرفتنـد، گـاهی می کشتند و گـاهی رها می کردنـد، به آنها می گفتنـد قطاع الطریق، ابن عباس و جماعتی همین را تفسیر را گفته اند.

۲: اهل الـذّمه، این مربوط است به نصارا و یهود، اگر پیمان شکنی کنند و بروند در دار الحرب، از کشور اسلامی فرار کنند و بروند در دار الحرب.

۳: مرتد است، در باره گروهی وارد شده است که آنها از اسلام دوری جسته اند و مرتد شده اند.

این سه تفسیر بود، تفسیر چهارم را ما خواهیم گفت، غالب مفسرین قول اول را انتخاب کرده اند و می گویند مراد قطاع الطریق هستند، «مفسد فی الأرض» یعنی قطاع الطریق، چرا؟ آیه دوم را دلیل می آورند، آیه دوم این است:

«إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّـهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ»

این در باره سارق است، سارق قبل از آنکه دستگیر شود، اگر توبه کند، حاکم شرع او را می بخشد، غالباً تفسیر و معنای اول را گفته اند، از تفسیر اول که بگذریم، تفسیر دوم طرفداران بیشتری را نسبت به تفسیر سوم دارد، بیشترین تفاسیر، آیه ی «مفسد فی الأرض» را بر قطاع الطریق تفسیر کرده اند.

دیدگاه استاد سبحانی

در اینجا اگر اجماعی است که معنای آیه این است، گردن ما از مو نازکتر است و ما نیز آن را می پذیریم، یعنی ما در مقابل اجماع فقها و مفسرین نمی ایستیم.

اما اگر بنا باشد که خود آیه را بررسی کنیم، هر گز این آیه قابل انطباق بر قطاع الطریق نیست، چرا؟ شما آیه را مطالعه کنید، آیه سه قید دارد:

الف: یحاربون الله، باید دید که محاربه با خدا معنایش چیست؟ خدایی که در همه جهان هست و قادر بر همه چیز می باشد، ما چطور می توانیم با او محاربه کنیم؟

معلوم می شود که مراد از محاربه با خدا، محاربه با معارف الهی و احکام الهی است، در حقیقت اینها تبلیغ لائیک باشند، تبلیغ عقائد ضد دینی باشند، چون محاربه با خدا معنا ندارد، خدایی که بر همه چیز قادر است، انسان چطور می تواند با او محاربه کند؟!

البته کلمه ی محاربه از باب «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّـهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ » است، خداند که با ما محاربه نمی کند، ما ضعیف تر و پست تر از آن هستیم که خدا با ما محاربه کند، این از باب مشاکله است.

مشاکله این است که کسی می گوید که من می خواهم برای شما یک غذایی بپزم، من در جوابش می گویم برای یک عبا بپز، و حال آنکه عبا دوختنی است نه پختنی، ولی چون کلمه ی پختن را به کار برده، من هم از باب مشاکله کلمه ی پختن را به کار می برم. «يُخَادِعُونَ اللَّـهَ» از باب مشاکله است، زیرا خدا بالاتر از آن است که خدعه کند، ولی چون حیله ما را خنثی می کند، گفتیم: «يُخَادِعُونَ اللَّـهَ»

اولاً: در «یحاربون الله»،یعنی یحاربون معارفی که خدا آورده، احکامی که خدا آورده، بی دینی و لا مذهبی را تبلیغ کند.

ثانیاً: «و رسوله» نظامی که رسول خدا آورده، با این نظام رسول خدا مبارزه کند، عرض کردم اگر حرف مفسرین ثابت شد که این آیه در باره قطاع الطریق است، ما نیز حرفی نداریم.

اما اگر بنا باشد ما خود آیه را مورد تجزیه و تحلیل قرار بدهیم، هرگز قابل تطبیق بر قطاع الطریق نیست،«یحاربون الله» یعنی یحاربون فی معاریفه و أحکامه و رسوله، یعنی با پیغمبر می جنگند و پیغمبر را ترور می کنند، با نظام پیغمبر اکرم می جنگند، بعید است که قطاع الطریق را بگویند «یحاربون الله و رسوله»، یعنی با نظام رسول خدا محاربه می کند و قصد ترور رسول خدا دارند «و یسعون فی الأرض فساداً»، زنان، دختران و جوانان را فاسد می کنند، رابطه درست می کنند،این آیه یک جمعی را می گوید که نه قابل تطبیق با قطاع الطریق است و نه با ذمی است که:« إذا ألقی وجه الذمّه و لحق بدار الحرب»، و نه سومی را می گوید که مرتد باشد، بلکه یک آدم های را می گوید که این خصائص در آنها جمع شده است، یعنی به تمام معنا لائیک و لا مذهب هستند، هم با خدا محاربه دارند و هم با رسول خدا و هم در روی زمین فساد می کنند، «مفسد فی الأرض» را می گوید، اما نه هر مفسد فی الأرض را، بلکه آن مفسد فی الأرض را که این خصائص در آنها جمع بشود، در میان فقها مرحوم صاحب جواهر را دیدم که در یکی از مجلدات جواهر، مفسد فی الأرض را معنا می کند، البته کلمه ی«مفسد فی الأرض» در این نظام ما زیاد گفته شد، ولی ریشه اش را من در جواهر دیدم.

«يُحَارِبُونَ اللَّـهَ وَرَسُولَهُ» یعنی تبلیغاتی که علیه اعتقادات مسلمین انجام می دهند، و رسوله، یعنی نظام اسلامی را بهم بزنند، یعنی با پیغمبر و نظام بجنگند، سوم هم این است که در زمین فساد کنند، عقائد مردم را فاسد کنند، عفت را از بین ببرند، ناموس را از بین ببرند، اینها را می خواهند ببرند، البته اینها را که ما می گوییم مفسرین نگفته اند، مفسرین همان سه قول را گفته اند، یعنی یا مراد قطاع الطریق است، یا مراد ذمی و اهل جزیه هستند که «خالف الجزیه و لحقوا بدار الحرب»، سومی هم مرتد است.

ولی من از دو راه وارد شدم:

اولاً: موضوع سه قید دارد و این سه قید در قطاع الطریق قابل تطبیق نیست مگر یکی از آنها.

ثانیاً: عظمت جزا، باید متناسب با آن عمل باشد، عمل باید خیلی گنده باشد، تا یک چنین حکمی غلیظ و شدید بر آن جاری بشود.

معنای محارب در قرآن و احادیث کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای محارب در قرآن و احادیث

بعد از استفاده از کلام آقایان به این نتیجه رسیدیم که این آیه مبارکه، یک معنای وسیعی دارد و منحصر به قطاع الطریق نیست، اختلاف ما با فقها و دیگران این است که آنها این آیه را منحصر در قطاع الطریق دانسته اند، ولی مضمون آیه را که مطالعه کنیم، یک معنای وسیعی دارد که قیودی در اولش است، محاربه با خدا و رسول خدا و غیره، قطاع الطریق هم یکی از مصادیقش است، اما نه هر قطاع الطریق، بلکه قطاع الطریقی که یک جمعیتی را تشکیل بدهند که عرب های امروز می گویند: الإرهاب»، یک جمعیتی را تشکیل داده اند و افرادی را تشکیل بدهند و دیده بان و نگهبانی دارند، خبر گزاری دارند، که امنیت عمومی را بهم بزنند، آن هم مصداق این آیه است که: «يُحَارِبُونَ اللَّـهَ وَرَسُولَهُ» ، چون این هم یک نوع محاربه با خدا و رسول خداست، چون نظام را بهم زدن و امنیت را بهم زدن، سبب می شود که بقیه احکام الهی هم تعطیل بشود، پس آنچه که از تذکرات آقایان و از تدبر خود استفاده کردیم، آیه یک معنای وسیعی دارد، بنابراین،منحصر به این نیست، به گواه آیه دیگر که می فرماید:

ص: ۹۱۷

«مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ »المائده: ۳۲.

خود فساد فی الأرض یکی از موضوعات اسلام است، این آیه هم به توسط همان آیه معنای وسیعی پیدا می کند:

«وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» خودش يكنوع موضوعيت دارد، كما اينكه در آن آيه است :«مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ»

بايد ببينم كه فقها در اين زمينه چه مى گويند:

عبارت شيخ طوسى در كتاب خلاف

قال الشيخ فى الخلاف: المحارب الّذى ذكره الله تعالى فى آيه المحاربه، هم قطاع الطريق الّذى يشهرون السلاح و يخيفون السبيل و به قال ابن عباس و جماعه و من الفقهاء.

عبارت ابن إدريس

و قال ابن إدريس: المحارب كلّ من شهر السلاح لإخافه الناس فى برّ كان أو فى بحر، فى العمران و الأمصار أو البرارى و الصحارى، السرائر: ۳/۵۰۵.

ما هم در ضوء فرمايش آقايان بحث مى كنيم،عرض كرديم كه آيه داراى معناى وسيعى است و اين هم يكى از مصاديقش است.

فروع

ما در اينجا فروعى را مطرح مى كنيم:

۱: اولين فرعى كه مطرح مى كنيم اين است آيا آدمى كه شمشير به دست گرفته و اخافه ى ناس مى كند، همت اين كار را داشته باشد، يا اينكه اگر يك تشرى هم بزنيم، فوراً شمشيرش را غلاف مى كند، آيا بايد اهل الريبه و التهمه باشند، قدرت اين كار را داشته باشند يا اعم است، بلكه همين مقدارى كه شمشير را كشيده و راه مى رود و مردم را مى ترساند، اين مشمول اين است هرچند قدرت اين كار در او ضعيف باشد؟

ص: ۹۱۸

روایت ضریس چه می گوید؟

صحیح ضریس می گوید که هر آدمی که شمشیر به دست گرفته و اخافه ی ناس می کند، این محارب نیست بلکه باید اهل الریبه و المظنّه باشد، یعنی قدرت این کار را داشته باشد.

۱ محمّد بن الحسن باسناده عن محمّد بن یحی، عن العبّاس بن معروف عن الحسن بن محبوب، عن علیّ بن رئاب، عن ضریس، عن أبی جعفر علیه السلام قال:« من حمل السلاح باللّیل فهو محارب إلّا أن یکون رجلًا لیس من أهل الرّبیه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲ من أبواب حدّ المحارب.

کلمه ی «ریبه» در این حدیث به معنای مظنّه است، البته کسانی هستند که می خواهند پوز بدهند، شمشیر از غلاف کشیده برای پوز دادن بدون اینکه قدرت زدن با آن را داشته باشد، حضرت می فرماید:« إلّا أن یکون رجلًا لیس من أهل الرّبیه».

در عین اینکه روایت این را می گوید، ممکن است بگوییم این محمول بر فرد غالب است، غالباً کسانی که شمشیر می کشند، چند بار تا حال آدم کشته اند که یک چنین قدرتی را از خود نشان می دهند، حمل بر فرد غالب، و الا هر کسی که واقعا می خواهد در عالم ثبوت اهل ریبه و مظنه باشد یا نباشد، همین مقداری که نا امنی را ایجاد کند و لو در موقع عمل رفوزه است و نمی تواند کار کند، باز مشمول این آیه مبارکه است، بستگی به نظر شما دارد، آیا صحیح ضریس را بگیریم و بگوییم حتما باید کننده این کار باشد، آدم نترسی باشد و کننده این کار؟

یا خیر، هر چند کننده این کار هم نباشد، همین مقداری که اخافه کرد، مردم که خبر ندارند، مردم از عالم ثبوت که خبر ندارند، هر کس که این مقام را برای خودش اختصاص دهد، این اهل محارب است، بله! آدمی که همه مردم می دانند که یک آدم ترسو است، خیال می کنند که دارند بمباران می کنند، یک آدمی که همه می دانند که این چیزی نیست، بچه ها از او می ترسند، او مشمول این آیه نیست، اما کسانی که اهل مظنّه باشند یا نه؟ یک آدمی است که ظاهرش این است که کننده است هر چند در واقع کننده نیست، این هم مشمول این است، الأمر دائر بین اینکه حدیث ضریس را بگیریم و بگوییم فقط اهل ریبه را می گیرد، یا این را حمل بر فرد غالب کنیم و بگوییم فرق نمی کند که اهل ریبه باشد یا نباشد، بله! «فقد خرج» کسانی که نمایشی است، یعنی هستند کسانی که این کار ها را نمایشی انجام می دهند، ولی در مقام عمل هیچ کاری از آنها ساخته نیست، چنین کسانی مسلماً مشمول این آیه نیست.

دیدگاه محقق

مرحوم محقق قول دوم را انتخاب کرده است و می گوید هردو را می گیرد، می خواهد اهل ریبه باشد یا نه، فقط آدم های ضعیف و ناتوانی را که فقط نمایشی انجام می دهد، مثل انسانی که در لباس شیر باشد، آن را بیرون کرده است، اما بقیه را می گوید شامل است.

در هر حال مجرد حمل سلاح را نمی گیرد، حمل سلاحی که برای اخافه و ترساندن مردم باشد. دو فرع اول تمام شد، الآن فرع سوم را می خوانیم.

۳: فرع سوم این است که آیا زن و مرد در این جهت یکسان هستند؟

مرحوم محقق می فرماید:

«و یستوی فی هذا الحکم الذکر و الأنثی إن اتفق»

معلوم می شود که زنان آن زمان دارای عفت خاصی بوده اند، یعنی دارای روح سرکشی و این کار ها نبوده اند و لذا می فرماید: «إن اتفق»، اما الآن گروههای محارب از زنان بیشتر استفاده می کنند برای مقاصد مفاسد خود شان، فرق نمی کند می خواهد ذکر باشد یا انثی، اگر محقق می گوید:« إن اتفق»،این ناظر به عصر خودش است، خودش در ۶۰۲ متولد شده و در ۶۷۶ فوت کرده است.

۴: هل یثبت هذا الحکم للطلیع، و هو المراقب للمارّه لیخبر قطاع الطریق، أو الردء، أعنی المعین لقطاع الطریق فی ضبط الأموال، و نحوها؟ المشهور، عن الأصحاب عدم الشمول، قال المحقق: فلا یثبت هذا لحکم للطبع و لا للردء.

گروه محارب دوتا بازو دارد که یکی از آنها عبارت است از: الطلیع، یعنی مراقب، طلیع به کسی می گوید که در یک نقطه ای می ایستد، کاروانی که می خواهد بیاید، فوراً به آن مرکز خبر می دهد که کاروان می آید، آماده بشوید، خودش کاره ای نیست، نقش او فقط این اندازه است که در یک نقطه ی بلندی می ایستد با دوربین یا بدون دوربین می بیند که کاروان می آید و با بی سیم هم خبر می دهد به مرکز، آیا آیه شامل طلیع هم است یا نه؟

ص: ۹۲۰

آقایان می گویند شامل طلیع نیست، چون در گرفتن شریک است و نه در پس دادن، او فقط در بیرون کار است،کسانی که در درون کـار هسـتند، در مقابـل یـک فردی داریم که نـامش را می گوینـد: کمـک کـار، یعنی معاون و معین، گاهی می گویند معاون و معین هم جزء محارب نیست، کمک می کنـد، مثلاً چاقو می آورد، ظرف می آورد، کمک می کنـد، اما در گرفتن و بریدن شـریک نیست، طلیع را می شود استثنا کرد؟ البته ابو حنیفه همه را یک کاسه کرد و گفته فرق نمی کند طلیع باشد، رده باشـد، اینها یک جمیعتی هسـتند که اگر یکی نباشـد، کار دیگری خنثی می شود، ولی فقهای ما طلیع را جـدا کرده اند، اما در «رده» دو قول است، طلیع را می شود گفت که این دور است، یک پولی را می گیرد و گزارش می دهد، فقط گزارشگر و خبر نگار است، اما رده هم دو جور است، یک ردئی داریم که آب و غـذا می آورد، یعنی برای این محارب آب و غـذا می آورد، اما یک ردئی داریم که اسب را می آورد، کیسه را می آورد، کمک می کند، چه فرق می کند؟ همه کس که نمی تواند همه کار ها را انجام بدهد، کار ها تقسیم می شود از بالا به پایین.

بنابراین، من در «رده» دو قول و دو نظر دارم، ردئی است که متن کار با او نیست، فقط غـذا و آب می دهـد و آشپزی می کند، ممکن است که بگوییم این محارب نیست.

اما آدمی که در متن کار است و کیسه می آورد و کیسه پر می کنـد، لباس می آورد و لباس می برد، انواع کمک ها می کند، اینها مسـلماً همه شان مشـمول محارب هسـتند، در کربلا همه ی آنها که شمشیر به روی امام حسین علیه السلام نکشیدند، عده ای بودند که کار شان کمک کردن، اسب زین نمودن و اسب تهیه کردن بوده است.

ص: ۹۲۱

آیه دیگر «مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ »المائده: ۳۲.

آیا این آیه، با آن آیه یکی است، یعنی محارب داخل است تحت فساد فی الأرض؟

فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا. می توانیم بگوییم آن آیه که می گوید:« وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ». با این آیه یکی است؟ «مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ »، آدم کش، أو فساد فی الأرض، قطاع الطریق است و امنیت را بهم می زند و غارتگری می کند، فساد فی الأرض؟

البته ممکن است بگوییم فساد فی الأرض در این آیه همان آیه محارب است، و می توانیم دائره فساد فی الأرض را وسیع تر بگیریم، کما اینکه بعید نیست که وسیع تر بگیریم، الآن کسانی که مواد مخدر بین پسر ها و دختر ها پخش می کنند،جوانانی که مانند دسته گل هستند، آنها را به صورت کاه در می آورند، آیا این فساد فی الأرض نیست؟ آیا این أدم جرمش بیشتر است یا آدمی که یک فردی را بکشد، این جمعی را کشته، جامعه را از بین برده؟

بعید نیست که فساد فی الأرض اعم باشد و قضات بتوانند از این فساد فی الأرض بیشتر استفاده کنند، البته با مطالعه، با آرامش و فکر،که بتوانند معنای وسیعی را بفهمند، تا نگویند دستگاه قضائی اسلام ناقص است و ناظر به اوضاع امروز نیست.

بحث دیگر این است که از کجا بدانیم که این آدم محارب است؟ این مثل بقیه موضوعات است، بقیه موضوعات را از کجا می فهمیدیم؟ إما بالبیّنه أو بالإقرار، یا بیّنه است، یعنی دوتا شاهد، یا خودش اقرار کند، البته اقرارش باید متعدد باشد، «لیقوم کلّ إقرار مقام الشهاده» هر اقراری جای یک شهادت باشد، آن موقع بحث در اینجاست که مرحوم جواهر آورده ولی جایش اینجا نیست؟ آیا شهادت بچه هم قبول می شود یا نه؟

پس بحث در این است که بچه ای در دوران نابالغی مشاهده کرده، گاهی وقتی بالغ می شود شهادت می دهد، این هم حجت است، بابی در اینجا داریم که اگر بچه در دوران عدم بلوغ موضوعی را ببیند، ولی بعداً شهادت بدهد،یعنی « إذا بلغ» قبول است.

۱: محمد بن یعقوب کلینی(متوفای ۳۲۹) عن أبی علیّ الأشعری این شخص أحمد بن أدریس است، هر موقع بگویند أبو علیّ الأشعری، مراد أحمد بن أدریس است (متوفای ۳۰۶،) عن محمّد بن عبد الجبّار - استاد اینهاست- عن صفوان بن یحیی -، علی العلا بن رزین، عن محمّد بن مسلم، عن أحدهما علیهما السلام، «قال فی الصّبی یشهد علی الشهاده فقال: إن عقله حین یدرک أنّه حقّ جازت شهادته» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۱ من أبواب الشهادات، الحدیث ۱.

مراد از «یدرک» یعنی موقعی که به حد بلوغ رسید و عقلش رسید که آنچه را در دوران کودکی دیده، درست دیده، اشکال ندارد.

۲: و عن علیّ بن إبراهیم، عن أبیه إبراهیم بن هاشم عن النوفلی، عن السکونی، عن أبی عبد الله، قال: قال أمیر المؤمنین علیه السلام :«إنّ شهاده الصّبیان إذا أشهدوهم و هم صغار جازت إذا کبروا ما لم ینسوها» همان مدرک، الحدیث ۲.

معلوم می شود که اگر در دوران کودکی چیزی دید، بعد از بلوغ شهادت داد، حجت است، چرا؟ به جهت اینکه میزان بلوغش است، بالغ است و چیزی را هم دیده و شک هم ندارد.

«نّما الکلام»ر عکسش است، بچه است در دوران بچگی دیده، الآن هم که هنوز بالغ نشده، شهادت می دهد، شهادت این قبول است یا نه؟

فقط در قتل قبول است، آنهم در سخن اولش سخن دومش قبول نیست، سخن دوم اینکه گمراهش کنند، دروغ بگوید، سخن اول را طبیعتاً راست می گوید، بابی هم در این زمینه در وسائل است بنام:«اب ما تقبل فیه شهاده الصبیان قبل البلوغ»

۱: محمّد بن یعقوب، عن علیّ بن إبراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر- محمّد بن زیاد، متوفای ۲۱۷ عن جمیل قال:«لت لأبی عبد الله علیه السلام تجوز شهاده الصبیان؟ قال: نعم فی القتل یؤخذ بأوّل کلامه، و لا یؤخذ بالثّانی منه»

چون دروغ بر خلاف فطرت است و بشر طبیعتاً راستگو است، محال است که دروغ بگوید، مگر اینکه دروغ را به او یاد بدهند

البته مجرد اینکه بچه گفت این آدم کشته، ترتیب اثر داده نمی شود، بلکه باید بیّنه تکمیل بشود و شرائط دیگر هم تکمیل بشود، این فقط می تواند یک سر نخی برای قاضی باشد، و الا تنها شهادت یک پسر و یک دختر کافی نیست، بلکه این یک سر نخی است برای او (قاضی) که بتواند از جمع قرائن و شواهد به نتیجه برسد.

دیدگاه مشهور

مشهور این است که شهادت زنان قبول نیست، شهادت زنان فقط در زنا و اموال قبول است ، البته این هم مال کتاب شهادت است و ما در اینجا گذری عرض می کنیم.

ص: ۹۲۴

تمّ الکلام حول تحدید المحارب، محارب کیست؟ ما به یک معنای وسیعی رسیدیم که قطاع الطریق به این شکل از اقسام محارب است و الا محارب یک معنای وسیعی دارد، در یکی از مجلدات جواهر این بحث آمده است.

الثانی فی حدّه

حال که محارب را شناختیم، یا قطاع الطریق، یا دایره مفصّل، جزایش چیست؟

قرآن کریم برای محارب چهار کیفر معین کرده است:

الف: أن یقتّلوا،

ب: أن یصلّبوا،

ج: أو تقطع أیدیهم و أرجلهم من خلاف،

د: أو ینفوا من الأرض،

آیا این چهار تا درعرض هم هستند؟ دل خواه قاضی است، می خواهد بکشد، می خواهد به دار آویزان کند، یا دست و پای ایشان را قطع کند، یا به مکانی تبعید کند، یا این ترتیب دارد، یعنی بستگی به جرم طرف دارد؟ بسیاری از بزرگان گفته اند تخییر است مانند مفید در مقنعه، سلار در مراسل، ابن ادریس در سرائر و محقق در شرائع می گویند تخییر است.

اما روشنفکرانی گفته اند، علی الترتیب است، اول باید دلیل قائلان به تخییر را بخوانیم، بعداً دلیل قائلان ترتیب را، قائلان تخییر، دلیل شان خیلی روشن است و آن کلمه ی «أو» است، کلمه ی «أو» برای تخییر است، اما أدله کسانی که می گویند برای ترتیب است را در جلسه آینده بررسی می کنیم.

جزا و کیفر محارب کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جزا و کیفر محارب

سخن در اجرای جزای محارب است. قرار شد که محارب یا معنای وسیحی پیدا کند و یا اینکه به معنای قطاع الطریق باشد، اکنون بحث در این است که بالاخره جزا و کیفرش چیست؟

ص: ۹۲۵

جزا و کیفرش در قرآن با کلمه ی «أو» آمده است «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّـهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ»

در آیه ی مبارکه جزا به صورت «أو» آمـده است. «أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَـلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ‌»

منتها بحث در این است که آیا کلمه ی «أو» در اینجا برای تخییر است و یا برای ترتیب؟

گروهی از علما که مرحوم امام هم جزء آنهاست قائل بر تخییر هسـتند. چرا؟ چون در لسان العرب آمده است که « أو» در لغت عرب برای تخییر است. یعنی در حقیقت جانشین کلمه ی «یا» در زبان فارسی است.

در عین حالی که لسان العرب نقل می کنـد که «أو » للتخیر، ولی در الفیه ی إبن مالک برای «أو» چنـد معنا ذکر می کند، یعنی گـاهی کلمـه ی «أو» برای تقسـیم اسـت، گـاهی برای تخییر و گـاهی برای ابـاحه، غرض اینکه کـار بردش منحصـر برای تخییر نیست.

ولی ایشـان از لسـان العرب نقـل می کننـد که «أو» برای تخییر است. مثلاـ «الکلمه إمّـا إسم أو فعـل أو حرف»اینجا برای تقسـیم است. در هر حال می گویند اصل «أو» برای تخییر است.

دلیل دومی که می آورنـد می آینـد و در حقیقت دو تا آیه را مفسـر این آیه قرار می دهنـد. دو تا آیه داریم که یکی در مورد قسم و دیگری در مورد کفـاره ی حـج است. هم در مورد کفـاره ی قسم کلمه ی «أو» آمـده و هم در مورد کفاره «أو» آمـده، یعنی در هردو «أو» آمده و در همه «أو» برای تخییر است. اما کفاره ی قسم که در سوره ی مبارکه ی بقره است

«لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»

همه فقها گفته اند که «أو» برای تخییر است، هم می توانـد برای کفاره ی قسم ده فقیر را غذا بدهد، می تواند لباس دهد و می تواند تحریر رقبه کند. عین همین مسئله در کفاره ی حج است. یعنی اگر انسانی صید بکند، البته صید در حج از گناهان کبیره است. اگر آمدیم و در حج حیوانی را صـید کرد یکی از سه کار رابکند: یا حیوانی که شبیه آن حیوانی است که صید کرده را بگیرد و ذبـح کنـد. مثلا گوسـفند شبیه یک حیوانی است و ... هر حیوانی را که شکار کرده شبیه آن را در حلال پیـدا کنـد و ذبـح کنـد. یا مساکین را اطعام کنـد، یا شصت روز هم روزه بگیرد. کلمه ی « أو» در اینجا برای تخییر است. پس چون «أو در کفاره ی قسم و در کفاره ی حج برای تخییر است دلیل می گیریم «أو» هم در مورد ما نحن فیه که مسئله ی محاربه با خداست برای تخییر است. این هم دلیل دومش بود.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ » در همه ی اینها تخییر است و هیچ وقت ترتیب را نگفته اند.

ص: ۹۲۷

آقایانی که قائل به تخییر هستند با یک اشکالی مواجه هستند. اشکال همان معادله ای است که عرض کردم، یعنی کیفر باید به مقدار جرم باشد. در عین حالی که قطاع الطریق جرمشان یکی نیست. گاهی یکی فقط قداره بند است و هل من مبارز می گوید، و گاهی علاوه بر این، مال هم می دزدد، گاهی از اوقات آدم هم می کشد، گاهی هر دو را جمع می کند. این مناسب نیست که همه ی اینها جزای شان یکی باشد. اختلاف کیفر، اختلاف جرم لازمه اش اختلاف کیفر است، چطور می توانیم این آیات را حمل بر تخییر کنیم و بگوییم در همه ی اینها مخیر است و حال اینکه جرمها سبک و سنگین است و جزا سبک و سنگین نیست. حتی حاکم می تواند قداره بند را که می گوید «هل من مبارز» به بدترین کیفر جزا دهد، چه کند؟ أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ۚ»

امام (ره) این اشکال را متوجه شده که اگر «أو» را برای برای تخییر بگیریم مشکل پیش می آید که جزا یکسان است و حال اینکه جرم یکسان نیست. می فرماید حاکم باید جنایت را ملاحظه کند و متناسب جنایت کیفر را معین کند. یعنی آمده و علم خارجی را ضمیمه ی آیه کرده است. می فرماید «و لا يبعد أن يكون الأولى له(حاكم) أن يلاحظ الجنايه و يختار ما يناسبها فلو قتل اختار القتل أو الصلب، و لو اخذ المال اختار القطع، و لو شهر السيف و أخاف فقد اختار النفى» اشکال را رفع کرده اما با یک علم خارجی. یعنی در حقیقت یک علم خارجی داریم که در اسلام عدالت و تساوی معتبر است. این را از اسلام درک کردیم، این علم مان را ضمیمه ی آیه می کنیم و می گوییم آیه مخیر است. درست است ولی حاکم باید به تناسب جرم کیفر را معین کند. علم خارجی را ضمیمه ی آیه کردیم می گوییم مخیر است، یعنی در واقع این علمی را که حضرت امام ضمیمه کرده، تخییر را ترتیبی کرده، یعنی دیگر تخییر به آن معنا نیست بلکه تخییر ترتیبی است. والا اگر این علم را برداریم که تخییر نیست، ولی چون با روح اسلام سازگار نیست ناچاریم این علم خارجی را ضمیمه کنیم و تخییر را ترتیبی کنیم.

القول الثانی

قول دوم این است که «أو» برای تخییر نیست بلکه برای ترتیب است. برای اولین بار می شنویم که «أو» برای ترتیب است. دو تا دلیل آورده است:

دلیل اول

در دلیل اول خودش می فرماید که قیاس آیه ی محاربه به آیه ی کفاره ی قسم، یا به آیه ی کفاره ی صید قیاس مع الفارق است، چرا؟ می فرماید قیاس آیه ی محاربه به این دو آیه ای که یکی آیه ی کفاره ی قسم و دیگری هم آیه ی کفاره ی صید، قیاس مع الفارق است. در آن دو تا سبب یکی است و آن این است که قسم را شکسته است، صید کرده است. چون سبب یکی است قهراً ناچاریم «أو» را برای تخییر بگیریم، چون سبب یکی است و اگر سبب یکی باشد ترتیب دیگر معنا ندارد، چون سبب یکی است، مسبب هم یکی است، «لا بعینه» یا این یا دیگری. اما به خلاف آیه ی محاربه؛ در آیه ی محاربه سبب مختلف است. گاهی «هل من مبارز می گوید، گاهی در کنارش یک زخمی هم می زند، گاهی غارت هم می کند، گاهی آدم می کشد. گاهی جمع می کند، یعنی اسباب مختلف است.

بنابراین جایی که اسباب مختلف شد، نمی توانیم قیاس به آیه ی شکستن قسم یا آیه ی صید کنیم در حالی که سبب یکی است. در آنجا سبب یکی است و ناچاریم که «أو» را برای تخییر بگیریم و ترتیب ندارد. اما در جایی که اسباب مختلف است. بگوییم ترتیب اسباب است. هر چه گناه کمتر باشد کیفر کمتر است، هر چه گناه متوسط تر، کیفر هم متوسط تر و هر چه گناه بالاتر کیفر هم بالاتر می شود.

ص: ۹۲۹

دلیل دوم

دلیل دومی که می آورد: «و أما إذا کان السبب مختلفا بالذات کما فی المقام فتاره یأخذ المال فقط، و أخری یقتل و ثالثه یجمع بین أخذ المال و القتل، و رابعه یمارس مجرد التخویف فقط، فلا تحمل لفظ أو فی مثله علی التخییر و ذلک لأنّ الاختلاف فی السبب یقتضی الاختلاف فی المسبب العقاب–، فیحمل قوله : «أن یقتلوا أو یصلّبوا» علی ما اذا قتلوا و أخذوا المال. و یحمل «أو تقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف» علی ما إذا أخذوا المال فیقطع.»

اما نفی بلد در جایی است که «اخاف الطریق و لم یقتل نفسا و لم یأخذ مالا» .

دلیل دومی که می آورد، باید دید که این استقراء کامل استت یا نه؟

می فرماید در جایی که أو برای تخییر باشد، از أخف شروع می کنند و می روند به اشدّ؛ در اولی می گوید ده نفر را را غذا بدهد، دومی می گوید ده نفر را لباس بدهد، لباس گرانتر است. بالاتر «تحریر رقبه». در جایی که «أو» برای تخییر است، همیشه از أخفّ به اشد می رود.

آیه ی دوم، اول می گوید حیوانی را پیدا کند که دو نفر عادل بگویند این حیوان نظیر آن حیوانی است که صید کرده. بعدا می رود سراغ شصت مسکین را طعام دادن که سنگین تر است، بعد بالاتر از آن می گوید که شصت روز روزه بگیرد. از اخف با اشدّ می رود. همیشه میزان در أو این است که اگر برای تخییر باشد، از اخف می رود به أشد، به خلاف جایی که أو برای ترتیب باشد، در ترتیب عکس است، یعنی از اخف به اشد می رسد مانند آیه ی مظاهره:

ص: ۹۳۰

«وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّـهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ»

همه ی فقهـا «أجمعو علی أن الکفاره فی الظهار کفاره ترتیبیه» بنابراین در قرآن دیـدیم آنجا که «أو» برای تخییر است، از اخف شروع می کنـد و به اشـد. آنجا که برای ترتیب است مثل آیه ی ظهار أو برای ترتیب است عکس است، یعنی از شدیـد شـروع می کند و به اخف، ما نحن فیه از کدام است؟ از قبیل دومی است. از اشد شروع کرده و به اقل ، «أَن یُقَتَّلُوا أَوْ یُصَلَّبُوا»

یا زنده بماند، اما دست و پاهای شان بریده شود، یا اینها را تبعید کنیم. اخف است.

پس ما یک نوع استقراء در قرآن کردیم و دیدیم جایی که أو برای تخییر است، از اخف به اشد می رود. آنجا که برای ترتیب است، از اخف به اشد می رود. در ما نحن فیه از أشد به اخف است.

تـا اینجـا آیـه را بحث کردیم و قـول دوم که ترتیب باشـد ادله اش قـوی تر است. حالاـ اگر از آیه چیزی نفهمیـدیم، چه کنیم؟ رجوع به روایات می کنیم. روایاتی که صحیح است ترتیب را می رساند.

دو روایت صـحیح داریم، البته روایات دیگر هم هسـتند اما سـندشان مثل این دو صـحیح نیست. یکی روایت محمد بن مسلم و دیگری روایت برید بن معاویه است.

صحیح محمد بن مسلم عن أبی جعفر «ع» قال:

«من شـهر السلاح فی مصر من الأمصار فعقر (أی جرح) اقتص منه و نفی من تلک البلد. و من شهر السلاح فی مصر من الامصار و ضـرب و عقر و أخـذ المـال و لم یقتـل فهو محـارب، فجزاؤه جزاء المحارب و أمره إلی الامام إن شاء قتله و صـلبه ، و إن شاء قطع یده و رجله» همینکه چاقو کشـید جرمش نفی است، معلوم می شود آنجا که «قتله» جایی است که آدم کشته، اما جایی که گفته «قطع یده» آدم نکشته است. معلوم می شود که بستگی به این دارد که چقدر مال گرفته باشد یا چقدر کشته باشد.

ص: ۹۳۱

«قـال : و إن ضـرب و قتل و أخـذ المال فعلی الامام أن يقطع يـده اليمنی بالسـرقه ثم يـدفعه الی اولياء المقتول فيتبعونه بالمال ثم يقتلونه» فقـط مشـكلی كه داريم نكشـته بود ولی حضـرت گفت حق كشـتن دارد. اين را به اين توجيه می كنيم كه تـا گناهش چقدر باشد.

۲. معتبر علی بن حسـان عن أبی جعفر «ع» قـال:« من حـارب الله و أخـذ المـال و قتل كان عليه أن يقتل أو يصـلب. و من حارب فقتـل و لم يأخـذ المال كان عليه أن يقتل و لا يصـلب. و من حارب و أخـذ المال و لم يقتل كان عليه أن تقطع يـده و رجله من خلاف. و من حارب و لم يأخذ المال و لم يقتل كان عليه أن ينفی».

بايد كيفرش به مقدار جنايت باشد. همه ی رواياتی كه خوانديم يک نوع ترتيب را برای ما می رساند.

روايت جميل بن دراج خلاف آن روايات صحيح است و مسلما در مقابل صحيحه اين روايت بی ارزش است.

۳. قـال سـألت أباعبـدالله عن قول الله عزوجـل: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (المائده: ۳۳)» أی شـیء عليه من هـذه الحـدود التی سم الله عزوجـل، قـال الی الامـام، إن شـاء قطع و إن شاء نفی و إن شاء أن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا» أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا صـلب و إن شاء قطع. البته اين را نمی شود عمل كرد مگر اينكه علمی را ضـميمه كنيم و بگوييم انشاء مشيتش مشيت متناسب باشد.

ظاهر این روایت را نمی شود گرفت مگر اینکه روایت را تعبیر کنیم.

از اینجا فهمیده می شود که کلام محقق که می فرماید تخییر است، درست نیست، بلکه ترتیب است و تخییر نیست.

ایـن سه روایت روایـات خـوبی بـود. اینکه مرحـوم محقـق بگویـد روایـات ترتیب ضـعیف است اینگـونه نیست. این سه روایت ضعیف نیست، یکی روایت ابن مسـلم، دیگری روایت برید بن معاویه. بله! یک مشت روایاتی داریم که ترتیب را می گوید اما پایش به جایی بند نیست.

محارب و انگیزه هایش کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: محارب و انگیزه هایش

فروع

۱: شخصی، محارب است و دیگری را برای گرفتن مال می کشد.

۲: انسانی است محارب، دیگری را می کشد، منتها نه برای مال (لا لطلب المال)

۳: گاهی «محارب» عضوی از اعضای دیگری را قطع می کنـد بـدون اینکه قصـد طلب مال و غیر مال داشـته باشد، یعنی انگیزه اش طلب مال و غیر مال نیست.

۴: گاهی «محارب» عضو کسی را قطع نمی کند، بلکه بر آن جرحی وارد می کند.

سومی و چهارمی را مقید به طلب مال می کند، در حالی که قتل را دو صورت می کند، یعنی «قتل لطلب المال أو قتل لا لطلب المـال»، بلکه بـاطرف عـداوت داشـته ، سوم و چهـارم مقیـد به طلب مال است، یعنی «جرح، قطع یـده لطلب المال، جرح لطلب المـال»، نکته اش این است که جرح و قطع،غالبـاً بخاطر اخاذی است، «قیـد» قیـد غالب است، ضـمناً ملاحظه بفرماییـد که مورد بحث مـا محـارب است، این عمـل را هم انجـام می دهـد، یعنی « قتـل انسانـاً لطلب المـال، قتـل إنساناً لا لطلب المال، بل إخافه للناس. قطع عضواً لطلب المال، جرح العضو لطلب المال»، اولی دو قسم کرده انـد، سومی و چهارمی را یک قسم، نوعاً وارد در مورد غالب است

ص: ۹۳۳

بررسی فرع اول

صورت اول این است که محارب، انسانی را می کشد، چرا؟ « لطلب المال»، این خودش سه صورد دارد:

الف: قتل إنساناً، اتفاقاً مقتول با قاتل هم کفو هستند، یعنی هردو مسلم هستند یا هردو ذمی هستند، یعنی پدر پسر نیستند، بلکه کفو هستند. «قتل المحارب إنساناً و کان المقتول کفواً للقاتل و لم یعف ولی الدم»، یعنی ولی دم هم عفو نکرد.

ب: «تلک الصوره» یعنی قتل المحارب إنساناً لطلب المال، کفو هم هستند، اما ولی دم عفو کرد.

ج: قتل المحارب إنساناً لطلب المال، اما قاتل و مقتول کفو نیستند، بلکه پدر و پسر هستند یا مسلم و ذمی هستند، یعنی «قاتل» مسلم است مقتول ذمی، یا «قاتل» پدر است و مقتول پسر، دیگر اینجا فرق نخواهد کرد چه ولی الدم عفو کند یا عفو نکند، عفو در صورت اولی مؤثر است، یعنی در جایی که طرفین کفو هستند.

فصارت الصور در فرع اول ثلاثه.

۱: قتل المحارب إنساناً لطلب المال و کانا کفوین، ولی دم هم عفو نکرد.

۲: قتل المحارب إنساناً، لطلب المال، کفو هم بودند، اما ولی دم عفو کرد.

۳: قتل المحارب إنساناً، اما کفو نبودند.

در این فرع سوم ، عفو ولی الدم و غیر عفوش موثر نیست.

بررسی صورت اول

نخست اولی را بحث می کنیم، یعنی قتل المحارب إنساناً لطلب المال و هردو (قاتل و مقتول) کفو هستند، یعنی یا هردو مسلمان هستند یا هردو ذمی هستند، یعنی پدر و پسر هم نیستند.

ص: ۹۳۴

«اجتمع ههنا سببان»، اولاً ـ قصاص می شود، چون انسانی را کشته، ثانیاً عنوان محارب است، آنهم حد دارد، هر وقت گفتیم قوداً، یعنی قصاصاً، هر موقع گفتیم «یقتل حداًّ»، یعنی به عنوان حد شرعی، حال اگر در این صورت محارب را گرفتند و تحویل محکمه دادند، به قول حضرت امام می فرماید ما سبق راجع به جایی بود که کسی از محارب شکایت نداشت، این بحث ما در جایی است که محارب را گرفته اند و آدم کشته و او را گرفتند و تحویل محکمه دادند، ولی الدم هم حاضر است، عفو هم نکرده، «أیقتل، قوداً أو یقتل حدّاً؟» یقتل قوداً، زیرا حق الناس مقدم بر حق الله است، دیگر به عنوان محارب نمی رسیم، چون طرف از بین رفته، دوباره زنده نمی شود تا حدّاً او را بکشیم، «یقتل قوداً»، چرا؟ لتقدم حق الناس.

بررسی صورت دوم

«محارب» انسانی را کشت، و هردو کفو هستند، اما جناب «ولی الدّم»، گفت من از قصاص گذشتم، مصالحه به دیه کردند و دیه را هم گرفت، حاکم شرع چه می کند؟

« یقتله حدّاً» اینجاست که باید اشاره ای به کلام محقق بکنیم، اگر ما قائل به تخییر بشویم این حد درست است، «یقتله حدّاً»، اما اگر قائل به ترتیب بشویم، باید ببینیم که آیا در اینجا ترتیب همان قتل است یا نیست؟

خلاصه در قول به تخییر آزاد است، اما قائل به ترتیب باید دقت کند و ببیند نوبت قتل در اینجا هست یا نیست؟

اینجا می گوید:« یقتل حدّاً» اگر قائل به تخییر شدیم،«یقتل» حدش خوب است و می گوید من همین را انتخاب کردم، اما اگر قائل به ترتیب شدیم، باید کیفر را با جرم ملاحظه کند.

بررسی صورت سوم

«قتل المحارب إنساناً»، اما اینها مکافئ نیستند، یعنی هم کفو نیستند، بلکه یکی پدر و دیگری پسر است یا یکی مسلمان و دیگری ذمی است، در اینجا یک راه بسته شد (که قود باشد) یعنی قود در اینجا معنا ندارد، زیرا پدر و پسر نمی توانند همدیگر را به عنوان قصاص بکشند، قصاص نیست، فقط ولی در آنجا می تواند دیه بگیرد.

بنابراین، در اینجا عفو و عدم عفوش موثر نیست، قصاص در اینجا سقط، قهراً «ينتقل إلى الحدّ» یعنی به عنوان حد کشته می شود(يقتل حدّاً).

پس ما فرع اول را سه صورت کردیم، مرحوم جواهر در اینجا خوشحالی می کند و می گوید من اینجا را حل کردم و حال آنکه صاحب کتاب

«مسالک» اینجا را رد شده ، مرحوم اردبیلی نیز اینجا را رد شده، این مسائل را من حل کردم، خیلی در اینجا به خودش می بالد، و مع ذلک حضرت امام که تحریر را نوشته و خیلی هم اینجا را روشن نوشته، بر خورد به عبارت جواهر کرده و لذا اینجا را خیلی روشن نوشته است.

تم الكلام في الفرع الأول، قتل المحارب رجلاً طلباً للمال فيه صور ثلاثه، هم کفو هستند، ولی عفو نکردند، در اینجا یقتل قوداً، هم کفو و مکافئ هستند، منتها عفو کردند، در اینجا یقتل حدّاً لا قصاصاً، مکافئ نیستند، اینجا قود ساقط است خواه عفو بکند یا نکند، نوبت به حد می رسد.

الفرع الثاني

فرق فرع دوم با فرع اول این است که در فرع اول طرف را بخاطر به دست آوردن مال می کشد(يقتله طلباً للمال)، ولی در فرع دوم بخاطر رسیدن به مال (طلباً للمال) نمی کشد، بلکه بخاطر عداوت و خصومت شخصی او را کشته است.

ص: ۹۳۶

پس فرع دوم این است که :«قتله لا طلباً للمال» یا خواسته از خود شجاعت نشان بدهد یا با او عداوت و خصومت شخصی داشته و یا خدمت چیزی داشته، در اینجا ما چه کنیم؟

دیدگاه محقق

مرحوم محقق می گوید حکمش حکم قاتل عمد است، ربطی به دادگاه و قاضی ندارد، بلکه مربوط می شود به ولی الدّم، «إن طلب یقتصّ و إن لم یطلب» دیه می گیرد، « و ان عفی» طرف را رها می کند، یرجع الأمر إلی الولی الدّم، ولی دم هر کاری که کرد، همان را انجام می دهند.

ما در اینجا می گوییم این گونه نیست که مرحوم محقق فرموده، بلکه در اینجا دو عنوان وجود دارد:

۱: عنوان محارب، ۲: عنوان قاتل،

اگر ولی دم عفو کند، فقط قود ساقط می شود، اما حد ساقط نمی شود، یعنی وجهی برای سقوط حد نداریم.

گاهی می گویند چون این «آدم» طرف را «طلباً للمال» نکشته، پس محارب شمرده نمی شود.

ولی این سخن چندان درست به نظر نمی رسد، زیرا محارب کسی است که «شهر سیفه و أخاف الناس»، چه بسا کشتن این زهر چشمی از دیگران باشد تا بتواند از مردم باج بگیرد، در اینجا هم باید همان سه صورت بیاید.

به بیان دیگر بحث ما در محارب است، محارب گاهی طرف را «طلباً للمال» می کشد و گاهی «لا طلباً للمال»، بلکه به انگیزه دیگر دست به قتل می زند و در هردو صورت محارب است.

آقایان می گویند چون از محارب بیرون می آید، چون برای اخاذی نکشته، صحیح نیست،یعنی از محارب در نمی آید، بحث ما در محارب است و لذا حضرت امام در تحریر در اینجا نیز همان احکام را دارد، باید بگوییم این آدم که او را کشته، «ههنا اجتمع سببان، المحارب، القاتل» اگر اینها هم کفو هستند و عفو هم نکرده، یقتل قوداً، اگر عفو کرده، یقتل حدّاً، و اگر غیر مکافئ هستند، در غیر مکافئ عفو و عدم عفو صدق نمی کند، قود ساقط، و حد متعین است.

ص: ۹۳۷

به بیان دیگر: مجرد اینکه که این آدم مال اخذ نکرده، انگیزه اش از کشتن اخذ مال نبوده، سبب نمی شود که از محارب بودن در بیاید.

الفرع الثالث

لو قطع عضواً طلباً للمال، دست طرف را برید، اجتمع فیه السببان، الأول القصاص، الثانی عنوان المحارب، چون بحث ما در محارب است و به قول حضرت امام تا کنون بحث ما در محاربی بود که گرفتار نشده بود، ولی الآن محارب گرفتار شده و این جریمه هم در پرونده اش است.

اینجا چه کنیم، آیا آن صور را بگوییم یا نگوییم؟

آیا تکافؤ در اعضاء هم شرط است یا نه؟

ظاهراً شرط نیست، یعنی در قتل شرط است نه در اعضاء، در اینجا مسلماً قصاص مقدم بر عفو است، حال اگر آمدیم ولی القصاص عفو کرد، آقایان در اینجا بحثی نمی گویند که عنوان محارب کجا رفته، عنوان محارب کجار رفته؟ حتماً هم باید حدی در اینجا باشد، حدش کدام است؟ اگر قائل به تخییر بشویم، ممکن است حاکم بکشد، اما قائل به ترتیب نشدیم، یا قائل به تخییر شدیم به قیدی که امام زده که همیشه موازنه را در نظر بگیریم، یا اگر مثل ما قائل به تخییر شدیم، این آدم دست راستش قوداً قطع شد، حال اگر ما بخواهیم حکم محارب را هم اجرا کنیم، باید چه کنیم؟ آیا دست چپش را قطع کنیم؟ نه، چون امام فرمود اگر دست چپش را ببریم، چطور وضو بگیرد و چطور استنجا کند، قهراً نوبت می رسد به رجل یسری، هذا کلّه در قصاص در قطع.

الفرع الرابع

لا ـ قطع، بل جرح، در جرح ولی دم بخواهد دیه بگیرد یا دیه نگیرد، خیلی مهم نیست، جرح هم دو جور است، بعضی از جرح ها داریم که قصاص دارد، بعضی از جرح ها داریم که حتماً دیه باشد، اگر جائفه باشد، استخوان باشد، آنها جای قصاص نیست، جائفه باشد، جای قصاص است، جایی که جای قصاص است، بالأخره اگر ولی دم هر کاری کرد، عنوان محارب سر جایش است، آن چنان نیست که جناب ولی دم یا دیه گرفت یا عفو گرفت، کار تمام شد، این گونه نیست، بلکه در اینجا دو عنوان که با همدیگر جمع شده است (اجتمع فیه عنوانان)، البته قائل به تخییر ممکن است شدت عمل نشان بدهد، اما قائل به ترتیب نفی بلد را در نظر بگیرد که متناسب باشد.

خلاصه در اینجا چهار فرع داریم:

الف: قتل المحارب إنساناً، قائل و مقتول هم متکافئ هستند، عفو نکرد، اینجا یقتل قوداً، نوبت به حد نمی رسد.

ب: عفو کرد، هر چند قود ساقط بشود، اما حد ساقط نمی شود، اینها غیر متکافئ هستند، در غیر متکافئ عفو و غیر عفو موثر نیست، نوبت می رسد به حد، عین این را در صورت دوم جاری کنید، همچنین صورت سوم و چهارم، چندان لزومی به این صورت مختلف ندارد.

روایت أبو عبیده

فقال له أبو عبیده: أرأیت إن عفا عنه أولیاء المقتول؟ قال: فقال أبوجعفر علیه السلام:

«إن عفی عنه کان علی الإمام أن یقتله- یعنی عفو آنها سبب نمی شود که عنوان محارب از بین برود- «لأنّه قد حارب و قتل و سرق، قال: فقال أبو عبیده: أرأیت إن أراد أولیاء المقتول أن یأخذوا منه الدّیه و یدعونه آیا اگر اولیای مقتول بخواهند دیه بگیرند و طرف را رها کنند، کار تمام می شود و مجازات دیگر ندارد؟ حضرت در جواب می فرماید: با دیه عنوان قود ساقط می شود، اما حد محارب سر جای خودش باقی است و لذا او را می کشند- ألهم ذلک؟ قال: لا، علیه القتل» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱،من أبواب حدّ المحارب، الحدیث ۱.

این حدیث موید نظر ماست. این اساس این فرعی است که ما در اینجا گفتیم.

غرض اینکه در اینجا دو عنوان است، عنوان محارب و عنوان قصاص، اگر قصاص انجام گرفت، دیگر نوبت به حد نمی رسد، اما گر قصاص به گونه ای انجام نگرفت، حد ساقط نمی شود.

المسأله الثانیه

إذا تاب قبل القدره علیه، سقط الحدّ و لم یسقط ما یتعلق به من حقوق الناس، کالقتل و الجرح و المال، و لو تاب بعد الظفر به، لم یسقط عنه حدّ، و لا قصاص و لا غرم.

آیه مبارکه می گوید، بعد از آنکه مسئله محارب را مطرح کرد، گفت:« إِلَّا الَّذِینَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَیْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّـهَ غَفُورٌ رَّحِیمٌ» المائده: ۳۴.

استثنا کرد از محارب کسی را که توب کند قبل از دستگیری، «قدر، یقدر» به معنای ضیق است،« وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَیْهِ فَنَادَىٰ فِی الظُّلُمَاتِ أَن لَّا إِلَـٰهَ إِلَّا أَنتَ سُبْحَانَکَ إِنِّی کُنتُ مِنَ الظَّالِمِینَ »الأنبیاء: ۸۷، «فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَیْهِ» یعنی «أن لا- نضیق علیه» زیرا خدا بر همه چیز قادر است، کلمه ی «قدر» گاهی به معنای ضیق است، و «وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَیْهِ رِزْقَهُ فَیَقُولُ رَبِّی أَهَانَنِ» الفجر: ۱۶، کلمه ی« قدر» به معنای ضیق است.

علی أی حال این آیه می فرماید محارب اگر توبه کند، آن هم قبل از دستگیری،« إِلَّا الَّذِینَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَیْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّـهَ غَفُورٌ رَّحِیمٌ»

اما اگر بعد از دستگیری مسلمان شد، دعای کمیل می خواند، لبیک می گوید، آن به درد نمی خورد، از امام هادی سوال کردند، یکنفر ذمی مسلمانی را کشته، ولی همین که می خواستند او را بکشند، شهادتین را به زبان جاری کرد و گفت:« اشهد أن لا إله إلّا الله و أنّ محمدّاً رسول الله».

محارب اصطلاحی و قرآنی کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: محارب اصطلاحی و قرآنی

المسأله الثالثه

اللصّ محارب فإذا دخل داراً متغلّباً، کان علی لصاحبها محاربتها، فإن أدّی الدفع إلی قتله، کان دمه هدراً ضائعاً لا یضمنه الدافع، و لو جنی اللصّ علیه ضمن، و یجوز الکفّ عنه، أمّا لو أراد نفس المدخول علیه، فالواجب الدفع، و لا یجوز استسلام و الحال هذه، و لو عجز عن المقاومه و أمکن الحرب وجب.

در این مسئله که مرحوم شرائع عنوان کرده است، حدود شش فرع داریم.

فروع اول

فرع اول این است که مرحوم شرائع می گوید دزد اگر متغلب باشد و به زور، فشار و قدرت سلاح وارد بشود، این جزء محارب است و لذا صاحب خانه می تواند با این در افتد، این فرع اول است.

فرع دوم

فرع دوم این است که اگر صاحب خانه با دزد و سارق در افتاد و او را کشت، مسلماً صاحب خانه ضامن نیست، چرا؟ چون او وارد خانه او شده، دفاع از خود و مالش می کند.

اگر آمدیم لص جنایت کرد و صاحب خانه را زخمی کرد، گرفتار شد، ضامن دیه ی او خواهد بود.

مشکل ما در همان فرع اول است که مرحوم صاحب شرائع لصّ را جزء محارب شمرده است، معنای محارب این است که اگر فرض کنید، این دزد گرفتار شد هر چند صاحب خانه شکایتی را رفع نکند، حاکم شرع می تواند او را به عنوان محارب محاکمه نماید و یکی از احکام اربعه را بر او جاری کند، و حال آنکه ما تا کنون نشنیدیم که کسی لص را جزء محارب بشمارد و بگوید دزد جزء محارب است و لذا مرحوم مسالك أعلی الله مقامه (که شرحی بر شرائع نوشته) اینجا را توجیه می کند و می گوید: المحارب علی قسمین: محارب حقیقی و محارب حکمی، محارب حقیقی همان است که شهر سیفه و أخاف الناس، به این می گویند محارب واقعی. فرق نمی کند که فی العمران باشد أو فی البراری، یعنی می خواهد در شهر ها باشد که عمران است یا در بیابان باشد، یك محارب حکمی داریم، مرحوم مسالك می خواهد شرائع را توجیه کند و می گوید اگر جناب شرائع می فرماید:

«اللصّ محارب فإذا دخل داراً متغلّباً، كان على لصاحبها محاربتها، فإن أدّى الدفع إلى قتله، كان دمه هدراً ضائعاً لا يضمنه الدافع، و لو جنى اللصّ عليه ضمن، و يجوز الكفّ عنه، أمّا لو أراد نفس المدخول عليه، فالواجب الدفع، و لا يجوز استسلام و الحال هذه، و لو عجز عن المقاومه و أمكن الحرب وجب».

این محارب اصطلاحی و قرآنی نیست، محاربی قرآنی همان بود که خواندیم، یعنی «من شهر سیفه لإخافه الناس»، ولی آدمی که مسلح است و در خانه کسی وارد می شود، یا اگر مسلح نیست، بلکه با قدرت بازو درب را باز می کند و وارد خانه می شود، این محارب حکمی است، ولذا حکم آن محارب را ندارد.

«تظهر النتیجه» اگر حاکم این آدم را دستگیر کرد، حق ندارد که حکم محارب را جاری کند، بلکه حکم دزد را باید جاری کند، اگر مالی را از حرز بیرون برده، دستش را ببرد، تا اینجا ما دو نکته را عرض کردیم، مرحوم شرائع می گوید دزد محارب است، فإذا دخل داراً متغلباً کان لصاحبها محاربته.

شرّاح شرائع بر کلام شرائع اشکال کرده اند و گفته اند این چطور محارب است؟! محارب عبارت است از:« إنّما جزاء الّذین یحاربون الله و رسوله» دزد و سارقی که وارد خانه شده و می خواهد یک آفتابه و امثالش را بدزدد، یا قالیچه ای را بدزدد و ببرد، این محارب نیست هر چند با فشار و زور وارد خانه شده باشد.

مرحوم مسالک توجیه کرده و گفته مرادش از محارب، محارب حقیقی نیست، محارب حکمی است، این هم چون فشار دارد و قدرت دارد، وارد خانه شده.

ص: ۹۴۲

من فکر می کنم که جناب مسالک هر چند اظهار لطف کرده و اشکال را از صاحب شرائع رفع نموده است، ولی احتیاجی به این تفصیل نیست، خود دزد را می شود دو قسم کرد، یک دزدی داریم که قدرت بازو دارد و با فشار می آید، یک چاقو داشته باشد، وارد بشود و بخواهد مال را بدزدد و ببرد، این دزد محارب نیست و نظر محقق هم این نیست، یک دزدی داریم که جمعی هستند و تشکیلاتی دارند، مسلح هستند، یکی طلیع اینهاست، دیگری کلید می اندازد، سومی با فشار وارد می شود، اگر واقعاً این گونه باشد، این محارب است چون محارب که شاخ و دم ندارد،« و لقد أحسن الأستاذ» امام بیانی دارد که می خواهد لص را دو قسم کند، یعنی ایشان با همین تفصیلی که من عرض کردم موافق است و لذا می فرماید:

« لو حمل علی غیره من غیر سلاح لیأخذ ما له أو یقتله جاز، بل وجب الدفاع فی الثانی و لو انجرّ إلی قتله، لکنّ لا یثبت له حکم المحارب و لو أخاف الناس بالسوط و العصا و الحجر ففی ثبوت الحکم إشکال، بل عدمه أقرب فی الأولین».

علی أی حال ایشان واقعاً لص را دو جور تصویر کرده است، لصّی داریم که مسلح نیست و می خواهد با زیرکی و تاریکی شب استفاده کند و ممکن است یک کارهای عجیب و غریبی هم انجام بدهد، این محارب نیست، اگر محارب نیست و اگر حاکم این را بگیرد، باید با و معامله لص و دزد کند نه معامله ی محارب، اما یک لصی داریم که تشکیلاتی هستند و مسلحند، مقدمه دارند و مؤخره و روی برنامه کار را انجام می دهند، یکی ماشین را نگه می دارد، دیگری طلیع است، سومی حمال است و ...، این مسلماً محارب است، چون مسلح است و هم «أخاف الناس»

ص: ۹۴۳

بنابراین،« المحارب لا يختصّ بالبراری بل يعمّ العمران» حتی شهر ها را هم شامل است.

در هر حال عبارت محقق این است که:

اللصّ محارب فإذا دخل داراً متغلّباً، كان علی لصاحبها محاربتها.

بر این کلام محقق اشکال کرده اند و گفته اند دزد محارب نیست، دزد، دزد است، دزد داریم و محارب.

مرحوم صاحب مسالک دو قسمت کرده و گفته این محارب، محارب حقیقی نیست بلکه محارب حکمی است، گاهی از اوقات به عنوان مبالغه کسی را می گویند محارب و حال آنکه محارب حقیقی نیست، ما گفتیم لص می تواند دو جور باشد، لصی باشد که همان عناوین محارب بر او منطبق باشد، مسلح باشد، وارد خانه مردم بشود و آنان را بترساند و گاهی زخمی کند و گاهی ضرب کند و اموال را ببرد، این ممکن است محارب باشد.

اما اگر بدون سلاح و بدون این وسائل است، بلکه با یک طرفندی می خواهد مال را ببرد، این محارب نیست و عرض کردم که عبارت حضرت امام در تحریر الوسیله با عرض من مطابق است یا عرض من با فرمایش ایشان مطابق می باشد.

کلام حضرت امام در تحریر الوسیله

لو حمل علی غيره من غير سلاح ليأخذ ما له أو يقتله جاز، بل وجب الدفاع فی الثانی و لو انجرّ إلی قتله، لكنّ لا يثبت له حكم المحارب و لو أخاف الناس بالسوط و العصا و الحجر ففی ثبوت الحكم إشكال، بل عدمه أقرب فی الأولين.

مفهوم کلام امام این است که:

« لو حمل علی غيره مع السلاح فهو محارب».

علی أی حال ما می توانیم لص را دو جور تصویر کنیم و ظاهراً مرحوم محقق حقیقتاً می گوید:« جاز محاربته»، کلمه محاربه را که از باب مفاعله است به کار می برد، معلوم می شود که آن طرف محارب است. فاللص غیر المسلح سارق و دزد است، فاللص مسلح، این محارب است.

الفرع الثانی

حال اگر صاحب خانه قدر است و زد دزد را کشت، و لو انجرّت المحاربه إلی قتله، لا یضمنه الدافع، چرا؟ چون دفاع از خودش و مالش کرده، از نظر قواعد او بر من وارد شده، من از خودم دفاع کردم، علاوه براینکه مطابق قواعد است، روایات هم در این مورد داریم:

فاعلم أنّه یدلّ علی جواز محاربته روایات نقلها صاحب الوسائل فی الباب (۴۶) من أبواب جهاد العدو. ولی ما از هردو باب نقل می کنیم کما نقل شیئاً منها فی الباب (۷) من أبواب حدّ المحارب و نکتفی بالقلیل من الکثیر، فإنّ أسناد کثیر منها غیر نقیّه، البته اسناد شان ضعیف است، ولی روی هم که ملاحظه کنیم، اطمینان بخش است، کسانی که خیلی علاقه دارند روایات را تضعیف کنند، یک حرفی است ولی باید بدانیم که تضعیف روایات کثیره مضر نیست، وقتی کثیر باشد، روی هم هست، یکی هم فرق است بین ضعیف و بین مکذوب، یعنی گاهی یک روایت مجعول است و گاهی روایت ضعیف است، ضعیف ممکن است بخاطر کمی حافظه باشد یا ممکن است مخلط باشد، ممکن است بخاطر اختلاف در مذهب باشد، اینها سبب دروغ نیست ولذا کسانی بخواهند روایات ضعیف را از وسائل بیرون کنند، خدمت به وسائل نکرده اند، چه بسا این روایات ضعیف خودش قرینه می شود بر فهم روایات صحیح، علاوه براین، خود شان هم روی هم رفته برای ما دلیل است و این قاعده را همه علمای حدیث حتی سنی ها هم بر این قائل است، آلبانی حدیث شناس اهل سنت است، او در کتاب خودش می گوید اگر روایاتی ضعیف شد، نباید خیال کنیم که او مکذوب است، زیرا« یدعم بعضه بعضاً»

ص: ۹۴۵

روایات

۱: روی الکلینی بسند صحیح عن السکونی- سنی مذهب است- عن جعفر، عن أبیه (علیهما السلام) قال: «إنّ الله یمقت العبد یدخل علیه فی بتیه، فلا یقاتل» الوسائل: ج ۱۸، الباب، ۷ من أبواب حدّ المحارب، الحدیث۷.

البته به شرط اینکه قدرت دفاع داشته باشد، روایات در این زمینه زیاد است.

پس این هم درست است که در واقع انسان از خودش دفاع کند، منجر به قتل او بشود، اشکالی ندارد.

الفرع الثانی

تا کنون بحث ما در حکم تکلیفی بود، که می تواند بکشد، الآن بحث ما در حکم وضعی است، یعنی اگر طرف را کشت، آیا ضامن دیه است یا ضامن دیه نیست؟

الفرع الثانی: لو إنجرّت المحاربه إلی قتله، لا یضمنه الدافع، و ذلک لأنّ الإذن فی المحاربه إذن فی جمیع مراتبه و مراحله- زیرا اذن در شی، اذن در لوازمش هم است، یعنی وقتی گفتی از خودت دفاع کن، یعنی هر چند بلغ إلی ما بلغ، و یکی از مراتب این است که تا این آدم لجوج را نکشم، دست از سر من بر نمی دارد - و یدلّ علیه ما رواه وهب، عن جعفر، عن أبیه (علیهما السلام) قال:

«إذا دخل علیک رجل، یرید أهلک و مالک، فابداه بالضربه إن استطعت، فإنّ اللصّ محارب لله و لرسوله صلّی الله علیه و آله، فما تبعک منه، من شیء، فهو علیّ»

همان مدرک،الحدیث ۳. معنای «فما تبعک منه، من شیء، فهو علیّ» این است که هر چه پیامد پیدا کرد، من ضان آن هستم.

ص: ۹۴۶

۲: روی الشیخ الطوسی فی أمالیه، عن أیّوب، قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول: «من دخل علی مؤمن داره محارباً له فدمه مباح فی تلک الحال للمؤمن و هو فی عنقی» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۷ من أبواب حدّ المحارب، الحدیث ۳.

الفرع الثالث

فرع سوم این است که اگر جناب لصّ چاقو زد و دست صاحب خانه را برید، یا جرحی بر او وارد کرد و سپس گرفتار شد، ضامن دیه صاحب خانه است، علاوه براینکه خودش باید محاکمه بشود، یعنی یا به عنوان محارب محاکمه بشود یا به عنوان دزد ، علاوه بر آن ضامن پیامدهای کار صاحب خانه هم است، می فرماید:

وجه واضح، لإنّه ابتدأ بالجنایه، و ورود دار الغیر بغیر إذنه، فیکون ضامناً لما جنی.

مهم این سه فرع اول بود که خواندیم، در مسئله شش فرع بود که سه تای آنها را خواندیم که عبارت بودند از:

۱: اللّص المتغلب إذا دخل داراً کان لصاحب الدار محاربته.

۲: لو انجرّت المحاربه إلی قتله لا یضمنه الدافع.

۳: لو جنی اللّص علی صاحب الدارف ضمن.

این سه را مورد بررسی قرار دادیم، سه فرع دیگر باقی مانده که عبارتند از:

۴: لو کان غرض اللّص المال لم یجب دفعه بل جاز.

۵: لو کان غرضه النفس، وجب دفعه.

۶: لو عجز عن المقاومه و امکن الهرب وجب.

بررسی فرع چهارم

اگر لص و دزد، جان صاحب خانه را نمی خواهد، بلکه می خواهد مال او را ببرد، آیا دفاع در اینجا واجب است یا جایز؟ جایز است نه واجب. چرا؟ چون مال دنیاست، ارزش آن را ندارد که انسان جانش را به خطر بیندازد، فلذا مقاومت در اینجا واجب نیست، البته اگر مقاومت کند اشکالی ندارد.

حتی اگر کشته هم شود، این در راه مال خودش اشکال ندارد، اما دفاع واجب نیست.

روایات

۱: روی محمد بن مسلم عن أحدهما (علیهما السلام) قال: قال رسول الله صلّی الله علیه و آله: «من قتل دون ماله فهو شهید و قال لو کنت أنا، لترکت المال و لم اقاتل» الوسائل: ج ۱۱، الباب ۴ من أبواب الدفاع، الحدیث ۱.

چون ممکن است من زورم به او نرسد و مقاومتم سبب بشود که جانم را از دست بدهم.

البته جواز دو طرفی است، یعنی هم می توانم دفاع کنم و هم می توانم دفاع نکنم، اما امام می فرماید اگر من باشم، سکوت می کنم و عکس العملی از خود نشان نمی دهم، چون ممکن است مقاومت پیامدی بدی داشته باشد.

بررسی فرع پنجم

لو طلب عرضه، می خواهد به ناموس صاحب خانه تجاوز کند، در اینجا دفاع واجب است، منتها دفاع حد دارد، حدش تا جایی است که او کشته نشود، وجوبش مقید است نه جوازش.

و إن طلب العرض، وجب دفعه، مع عدم ظنّ العطب عطب =هلاکت- فی الدفاع عن العرض، لأنّ حفظ النفس مقدّم علی حفظ العرض.

و إن طلب النّفس، وجب دفعه مطلقاً، لوجوب حفظ النفس.

بررسی فرع ششم

فرع ششم این است که قصد جان طرف را دارد، نه قصد عرض و مال، بلکه می خواهد طرف را از بین ببرد، در اینجا حتماً دفاع واجب است و لو بلغ إلی ما بلغ.

ولی اگر حفظ جان متوقف بر فرار باشد، باید فرار را بر قرار انتخاب کند و إن طلب النّفس، وجب دفعه مطلقاً، لوجوب حفظ النفس.

ص: ۹۴۸

نعم، لو أمکن السلامه فی الحرب، وکان أحد أسباب حفظ النفس، وجب عیناً، إذا توقف علیه، أو تخییراً إذا أمکنت به و بغیره.

فرض کنید دو راه دارد، یک راهش دفاع است و یک راهش فرار.

شش فرع را در این مسئله خواندیم، عبارت مرحوم محقق کم بود، ولی ما عبارت مرحوم محقق را پنبه اش زدیم و در ضمن شش فرع آوردیم.

الرابعه: یصلب المحارب حیّاً علی القول بالتخییر، و مقتولاً علی القول الآخر،

توصیح مطلب

به دار آویختن عصر و زمان ما، غیر از دار آویختن زمان سابق است، به دار آویختن زمان ما، در واقع خفه کردن است، که طرف در ظرف دو دقیقه از بین می رود، اما در زمان سابق نحوه ی به دار آویختن این گونه بوده است که هر دو کتف و بازوی طرف را بر درخت محکم می بستند و طرف در ظرف سه روز در اثر گرسنگی و تشنگی و سرما و گرما از بین می رفت، آیا اینکه می توانیم محارب را به دار بزنیم،مخیریم؟ اگر مخیر باشیم، حیّاً هم می شود به دار زد، چرا؟ چون ما مخیریم: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّـهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ».

اگر قائل به تخییر شدیم، حیّاً می توانیم به دار بزنیم، سه روز می ماند از گرسنگی و تشنگی می میرد، یعنی دوتا شانه را با دو پایش محکم می بندند، قهراً طرف در اثر گرسنگی و تشنگی، باد، باران و هوا، گرما و سرما می میرد. این نحوه ی به دار آویختن زمان سابق بوده است، بخاطر همین است که می گویند اگر بعد از سه روز اگز دیدی، مستحب است که انسان غسل هم بکند.

اما اگر قائل به ترتیب شدیم، حق نداریم که زنده به دار بزنیم، چرا؟ چون اول می گوید: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّـهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ».

اگر به صلب عمل کنیم، ترتیب دارد، یعنی اول باید طرف را بکشند، بعداً جنازه اش را به دار بزنند، بنا بر ترتیب، علاوه براینکه کیفر باید مناسب با جرم باشد، ترتیب هم رعایت بشود أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا .پس قائل به تخییر می تواند زنده به دار بزند، اما قائل به ترتیب نمی تواند پیش از کشتن به دار بزند، بلکه باید اول طرف را بکشد، آنگاه او را به دار آویزان نماید.

کیفیت به دار آویختن کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کیفیت به دار آویختن

بحث در این است که اگر قرار باشد محارب را به دار بزنند، عرض کردم که دار زدن آن زمان غیر از دار زدن زمان ما بوده، چون در زمان ما، به دار آویختن همان خفه کردن است، اما دار زدن در سابق این بود که به چهار نقطه، پاها را به دو نقطه، دست ها را به دو نقطه می بستند، سه شبانه روز این آدم می ماند و در اثر گرسنگی و تشنگی و امثالش می مرد، حالا بنا شد که ما به دار بزنیم، بعد از سه روز که این آدم می میرد، دیگه قرار نیست که بالای دار باشد، حتماً باید بعد از سه او را پایین بیاورند و بر او نماز بخوانند و آنگاه کفن و دفن بکنند و شاید علت اینکه نباید بیش از سه روز بالای دار باشد، عفونت پیدا می کند، بخاطر عفونت پیدا نکردن یا بخاطر اینکه بیش از این مورد اهانت قرار نگیرد.

ص: ۹۵۰

علی ای حال بیش از سه روز نباید بالای دار باشد. روایت داریم که امیر المؤمنین علیه السلام« صلب رجلاً بالحیره – حیره همان کوفه است– ثلاثه أیام ثمّ أنزله فی الیوم الرابع فصلّی علیه و دفنه»

کسی را که امیر مؤمنان بر او نماز بخواند، حتماً بسیاری از گناهانش بخشیده می شود، حتی از رسول خدا هم نقل روایت شده که:

« لا تدعوا المصلوب بعد ثلاثه أیام حتیّ ینزل فیدفن»

در مرسله هم آمده است که:« المصلوب ینزل من الخشبه بعد ثلاثه أیام و یغسل و یدفن و لا یجوز صلبه أکثر من ثلاثه أیّام».

البته فعلاً این مسئله ما موضوع ندارد، اما فرع دیگر موضوع دارد، بالأخره این آدم که به دار آویخته شد، خواه به نحوی که در شرع است یا به نحوی که الآن است، تکلیف غسل او چیست؟

مرحوم محقق می فرماید اگر قبلاً غسل کند، همان کفایت می کند و بعد از دار آویختن غسل میت لازم نیست. اما اگر قبلاً

غسل نکند، قهراً باید بعد از دار آویختن او را غسل میت بدهند و دفن کنند.

به بیان بهتر (که در شرائع است) اگر می کشند و به دار می زنند، قبلاً باید غسل کند.

اما اگر نمی کشند و به دار می زنند، یعنی حیّاً او را به دار می زنند تا بوسیله دار بمیرد ، البته غسل آن بعداً هم ممکن است.

پس محقق فرق می گذارد بین من یقتل و یصلب، قبلاً باید غسل کند، چون وقتی او را کشتند و جراحت پیدا کرد، غسلش مشکل است.

ص: ۹۵۱

اما اگر مصلوب است، بعد هم می توانـد او را غسـل بدهنـد، ولی بهـتر این است که در هردو صـورت، خـواه مقتـول باشـد و مصـلوب، و خواه مصـلوب مجرد باشـد، در هردو صورت این آدم غسل میت بکنـد، بعـداً به دار بزننـد، دیگر بعداً تغسـیل لازم نیست، فقط صلات است و دفن و کفن.

غرض اینکه همه این شـدت عمـل برای این است که مسـئله ریشه کن بشـود، واقعـاً اگر اجرا بشود، ریشه کن می شود و اصـلاً چنین فردی پیدا نمی شود. عمده این است که اجرا نمی شود، افراد معتادند بر این جنایات.

الثالثه

یکی از احکام محارب این است که او را نفی بلـد می کننـد (ینفی من البلـد) یعنی تبعیـد، نفی بلد را هم در حیوان به کار می برنـد و هم در انسـان به کـار می برنـد، یعنی حیوان موطوئه را نفی بلـد می کننـد، در انسان هم کلمه ی نفی بلـد را به کار می برنـد، اگر انسانی محارب شـد، یکی از مجازات هایی که برای او در نظر گرفته شـده نفی بلـد است قرآن کریم می فرماید:«أو ینفی من الأرض، یعنی از آن شهری که مرتکب جنایت شده است، به شهر دیگر منتقل می شود.

اشکال

ممکن است اشکال کنید که مکروبی را از شهری بر داریم و به شهر دیگر بفرستیم، چه فایده ای دارد؟

جواب

جوابش این است که حاکم شرع به قاضـی آن شـهر نامه می نویسد، قاضـی هم بخش نامه می کند که کسـی حق ندارد با این آدم هم غذا بشود و یا معاشرت کند، تنها زندگی کند تا ادب بشود.

روایت

عن أبی الحسن الرّضا (علیه السلام) فی حدیث المحارب، قال: قلت:« کیف ینفی؟ قال: ینفی من المصر الّذی فعل فیه ما فعل إلی مصر غیره، و یکتب إلی أهل ذلک المصر أنّه منفیّ، فلا تجالسوه، و لا تبایعوه، و لا تناکحوه، و لا تواکلوه و لا تشاربوه، فیفعل ذلک به سنه، الخ» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۴ من أبواب حدّ المحارب، الحدیث۲.

ولی این روایت ضعیف است، اما در عین حال مفتابه است.

حال اگر آمدیم چنین جنایتی را مرتکب شده و می خواهد با هواپیما به کشور شرک پناه ببرد، اسلام مقید است که جلو او را بگیرند و نگذارند که در بلاد شرک برود، اگر بخواهد از بلاد اسلام جدا بشود و برود در بلاد شرک، اول باید جلوش را بگیرند، حتی اگر به محاربه و زدو خورد بکشد. این مسئله در روایت هم آمده است.

خبر مداین

«فإن خرج من ذلک المصر إلی غیره، کتب إلیهم بمثل ذلک حتّی تتمّ السنه، قلت فإن توجه إلی أرض الشرک لیدخلها؟ قال: إن توجّه إلی أرض الشرک لیدخلها قوتل أهلها» همان مدرک، این در خبر مداین است و خبر مداین ضعیف است ولی در عین حال مفتابه است.

اشکال صاحب مسالک بر فتوای محقق

مرحوم صاحب مسالک به این فتوای محقق که بر اساس مداینی است اشکال کرده و اشکالش هم وارد است، می گوید اینکه می گوید اگر آدم محارب بخواهد پناهنده کشور کفر بشود و باید با آنها جنگ کرد، آیا این کشور کفر محارب است یا محارب نیست؟ چون کشور های کفر دو جور هستند، گاهی محارب هستند و گاهی غیر محارب مانند هند، و گاهی ذمی هستند، اگر بفرمایید کشور، کشور محارب است، دیگر جنگ با محارب اختصاص به این زمان ندارد،همیشه باید با آنها جنگ کرد، این سبب جنگ نمی شود، چون ما همیشه با محارب در حال جنگیم، نه در این حالت.

ص: ۹۵۳

اما اگر بگویید آن کشوری که هست، بین ما و آنها قراردادی است، حالا یا غیر محارب هستند یا ذمی، اگر در قرارداد این را نوشته اید که اگر کسی از ما پناهنده شما شد، او را بر گردانید، اگر بر نگردانند، جنگ کنید، اما اگر این را ننوشته اید، این سبب نمی شود که پناهنده به این آدم شما احکام ذمه و هدنه را زیر پا بگذارید. این اشکال را مرحوم صاحب مسالک بر صاحب شرائع دارد، یعنی می گوید اینکه می گویید بجنگید،آیا آنها محارب هستند یا ذمی؟ اگر محارب هستند، جنگ با آنها اختصاص به این حالت ندارد، اگر بگویید ذمی هستند، در ذمی این شرط که نیست، اگر کسی از ما پناهنده شد بر گردانند، اللّهم اینکه در قرارداد یک چنین شرطی باشد.

و إن کانوا أهل هدنه أو ذمه، فلا یقدح ذلک بمجرده فی عهدهم، إلّا مع شرطه، المسائلک: ۱۵/۱۹،

هر چند این مسائل کم اتفاق می افتد، ولی در عین حال نشانه ی عظمت نظام سیاسی اسلام است، یعنی عظمت نظام سیاسی اسلام را نشان می دهد، حالا فعلاً کار برد ندارد و نمی توانیم به آن عمل کنیم، این سبب نمی شود که اینها را حذف کنیم، اینها نشانه ی گستردگی سیاست اسلام در موارد حدود و این مسائل است.

السابعه

قال المحقق: آیا اینکه دست محارب را می بریم،حتماً باید مالی را بدزدد، و بدزدد به مقدار نصاب، و از حرز خارج کند یا نه؟

شیخ طوسی دوتای اول را در خلاف می گوید، می گوید در آن موقع دست محارب بریده می شود، راست و پای چپ، جایی که بدزدد مال را و در حد نصاب هم باشد، یعنی ربع دینار، بلکه بالاتر، یعنی باید بگوییم که حرز را هم بشکند. ولی این مسئله که مرحوم شیخ می گوید: جناب شرائع ایراد می کند و می گوید این مبنی بر تفصیل است، یعنی بنا بر اینکه ما قائل بر ترتیب و تفصیل باشیم. مثلاً هم ترتیب و هم تفصیل، بگوییم بریدن دست ها موقعی است که مالی را بدزدد و به مقدار نصاب هم باشد و الا اگر قائل به ترتیب و تفصیل نباشیم، بلکه قائل به تخییر بشویم، در این صورت حاکم مخیر است که هر مجازاتی را که در حق این آدم مناسب دید اجرا کند، سواء أ سرق مالاً أم لم یسرق، سرق بمقدار النصاب أم لم یسرق، سرق من الحرز أم لم، پس اگر قائل به ترتیب و تفصیل باشیم، حتماً باید مالی را بدزدد و به حد نصاب هم باشد و حرز هم باشد،ولی مرحوم محقق و حتی حضرت امام نیز قائل به تفصیل و ترتیب نشده اند، ولو حضرت امام بعداً جبران کرد.

بنابراین،المسأله مبنیه أنّ المجازات تخییریّ أو ترتیبیّ و تفصیلیّ، علی التخییری،اینها مجازات است، لازم نیست که بریدن دست در گرو دزدیدن مال باشد.

به بیان روشن تر، قطع ید در محارب، این مجازات سرقت نیست، اگر مجازات سرقت بود، فقط دست راست را می برید. سرقت نیست، این مجازات محارب بما هو محارب است، خواه مالی را بدزدد یا ندزدد، به حد نصاب باشد یا نباشد، یا بالاتر، از حرز بدزدد یا ندزدد، مرحوم شیخ تصور کرده که قطع رجل من باب مجازات سرقت مال است، یعنی چون این آدم مال را سرقت کرده، پس دستش را ببریم و لذا می گوید:

«أن یأخذ المال أن تکون بقدر النصاب»

ولی شما که این را تفصیلی نمی دانید و ترتیبی نمی دانید بلکه تخییری می دانید، این یکنوع ابزاری است دست حاکم تا این آدم محارب را گوشمال بدهد، ولو این آدم مالی را ندزدیده، ولی آدمی را کشته، اما حاکم احساس می کند که فعلاً مجازات این آدم این باشد که دستش یا پایش بریده بشود، ولی ما که قائل به ترتیب و تفصیل شدیم حتی حضرت امام هم گفت، ما هم لازم نیست که این را بگوییم، چرا؟ ما ترتیب به مقدار، کیفر به مقدار جرم باشد، ولی نگفتیم که این کیفر، کیفر سرقت است، بنابراین، حتی قائل به تفصیل هم لازم نیست که این شرط را شرط بدانند، محقق و دیگران می گویند این شرط مال کسی است که قائل به تفصیل و ترتیب باشد،اما کسی که قائل به تخییر است، این شرط سالبه به انتفاء موضوع است.

ما عرض می کنیم که حتی قائل به تفصیل و ترتیب این مقدار گفته که کیفر به مقدار جنایت باشد، اما نگفته که حتماً باید مال هم بدزدد تا قطع ید بشود.

ص: ۹۵۵

بنابراین،حتی قائل به تفصیل و ترتیب هم لازم نیست شرط کند که حتماً مالی را بدزدد، بلکه قائل به تفصیل می گوید جرم را در نظر بگیرید و مطابق آن کیفر کنید، دیگر نگفته است که در کیفر قطع ید حتماً باید مالی را بدزدد.

الثانی: حالا که بنا شد ما دست را ببریم، از دست یمنی بریده می شود، یعنی دست راست از مچ، پای چپ هم از مفصل بریده می شود، یعنی اول دست راست را می برند، بعداً پای چپ را.

محقق می فرماید: اول دست راست را ببرید، ثمّ یحسم، یحسم، یعنی خونش را بند بیاورند، بعداً پای چپ ببرند و خونش را بند بیاورند، سپس می گوید حسم و بند آوردن ید لازم نیست، می برند و دیگر لازم نیست که خونش را بند بیاورند، خود طرف مایل و علاقه به حیات خودش دارد، عروق را می بندد.

ولی این حرف، حرف غریبی است، چون وقتی بریدند، اگر آن را فوراً نبندند، فواره وار، طرف را می کشد، ما همان گونه که اجرای حد می کنیم، باید جان آن آدم را هم حفظ کنیم، بنابراین، فتوای اول خوب است، هر موقع برید، باید در آنجا یک پزشک یار و آدم جراحی باشد که بتواند عروق را ببندد، بعد دومی را شروع کند، و الا اولی را ببرد بدون اینکه آن را ببندد، دومی را شروع کند، باز هم نبندد وخون فواره وار بیرون بیاید، به وسیله فقر الدم از بین می رود.

من معتقدم موقعی که حد اجرا می شود،باید افراد متخصصی هم در آنجا باشد، حداد قطع می کند، اما بستن این عروق یکنوع تخصص لازم دارد، حتماً باید تخصص هم باشد.

بقی الکلام فی العناوین الخمسه

۱:المحارب: و هو الذی یأخذ المال قهراً.

۲: السارق: هو الّذی یأخذ المال خفیه. می بیند که در خانه کسی نیست، از این فرصت استفاده می کند مال را بر می دارد و می برد یا اگر کسی هم هست، در خواب خر گوشی فرو رفته است و متوجه نمی شود، یعنی بیدار نمی شود، بر می دارد و می برد، به این می گویند: سارق.

۳: المستلب: هو الّذی ینهب المال و یهرب، دون محاربه، فهو إذن منتهب و مختطف لاـ محارب. «مستلب» به غارتگر می گویند، فرقش با محارب این است که محارب ابداً فرار نمی کند، بلکه بر همان قوه بازوی خود تکیه می کند، اما مستلب بعد از غارتگری فرار می کند و به همان اردوگاه خودش می رود.

۴: المختلس: هو الّذی یأخذ المال خفیه مع الإغفال.

وارد مغازه کسی می شود، دو نفر هستند، یکی صاحب مغازه را مشغول می کند، دیگری مال را خفیه بر می دارد و جیبش می گذارد و می رود، غالباً یک نفری انجام نمی گیرد.

۵: المحتال: هو الّذی یأخذ بالتزویر و الرسائل الکاذبه.

محتال به کسی می گویند که چک و امثالش را جعل می کند، یعنی حیله گر، البته سابقاً چک نبوده، بلکه نامه و امضاء مردم را جعل می کردند و از مردم پول می گرفتند، جعل امضاء و نامه می کردند، مثلاًـ از طرف یکی از تجار یک نامه ای می نوشت و می رفت به اصفهان که جناب فلانی گفته این مبلغ را به این آقا بده، او هم می دید که نامه واقعاً نامه ی او است(بی خبر از اینکه جعلی است) پول را می داد، بعد خبر دار می شد که نامه و امضا جعلی بوده، به این می گویند: المحتال.

۶:المبنُج. کسی که دیگری را به وسیله مواد مخصوص گیج می کند و بعداً مالش را می برد

۷: المرقد. طرف را به خواب می برد.مانند قرص خواب آور، همه ی اینها ضامن هستند، علاوه، براین، حد ندارد، فقط تعزیر دارد، محارب و سارق حد داشت، بقیه حد ندارند بلکه تعزیر دارند. تعزیر اینها ممکن است قطع باشد یا غیر قطع.

۸: طرّار، یعنی جیب بر، طرّ، به معنای شقّ است، مالی در جیب کسی است، یواشکی جیب طرف را می برّد و مال را می برد، سابقاً هم خواندیم که اگر مالش در جیب بیرون است، این سرقت نیست، اما اگر در جیب داخل است،این سرقت است، طرّار، به معنای طر،یعنی جیب بر.

ا

روایت

و یدلّ علی عدم القطع فی المستلب

ما رواه عبد الرحمن بن أبی عبد الله، عن أبی عبد الله علیه السلام: « لیس علی الّذی یستلب قطع، و لیس علی الّذی یطرأ الدراهم من ثوب الرّجل، قطع» الوسائل: ج ۱۲، الباب ۱۳ من أبواب حدّ السرقه، الحدیث۳.

طرار و جیب بر را قبلاً معنا کردیم و گفتیم اگر در جیب بیرون باشد، قطع ندارد، اما اگر در جیب داخل باشد و دارای زیب ، بعید نیست که سرقت باشد و قطع داشته باشد.

اما عدم القطع فی المختلس فیدلّ علیه روایات کثیره، نقلها الحرّ العاملی فی الباب (۱۲) من أبواب حدّ السرقه، نقتصر منها علی روایه واحده.

روی أبو بصیر، عن أحدهما علیهما السلام، قال: سمعته یقول: «قال أمیر المؤمنین علیه السلام لا أقطع فی الدغاره (أخذ الشیء اختلاساً، قاله فی الصحاح فی ماده دغره) المعلنه و هی الخلسه، و لکن أعزّره»

ص: ۹۵۸

این جزء سرقت نیست، چون المختلس یأخذ المال خفیه مع الإغفال، وارد مغازه می شوند، یکی صاحب مغازه را اغفال می کند، دیگری بر می دارد، خصوصاً کتاب فروش های قدیم، کتاب غالباً بی حد و حساب بود، کتابی از آنجا بر می دارد و در جیبش می گذارد، این سرقت نیست.

و أمّا المحتال: و هو الّذی یأخذ المال بالتزویر و الرسائل و الکاذبه، فلا یقطع لعدم اندراجه فیما ثبت فیه القطع، أعنی السارق و المحارب.

کسانی بودند که از طریق نامه ها و رسائل کاذبه، اموال مردم را به نام دیگری می کردند، عرض کردم گاهی از طرف نامه می گرفت برای اصفهان، پول می گرفت به خط طرف، بعداً معلوم می شد که اصلاً طرف یک چنین خطی را ننوشته، تمام اینها مشمول تعزیر است، یعنی غیر از سارق و محارب، همه ی این عناوین قطع ندارد، بلکه مشمول تعزیر هستند، اما اینکه کیفیت تعزیر چگونه است؟ آن را در آینده خواهیم گفت.

اما یک روایت داریم که حضرت محتال را مشمول قطع دانسته است، ولی این روایت مورد عمل اصحاب نیست.یعنی اصحاب ما به این روایت عمل نکرده اند، حتّی شیخ طوسی می فرماید این آدم که دستش را می برند، محتال است، این بخاطر سرقت نیست، بلکه بخاطر افسادش است، می خواهد داخل کند تحت:« إنّما جزاء الّذین یحاربون الله»

روایت

فقد روی عن أبی عبد الله علیه السلام أنّه قال فی رجل استأجر أجیراً و أقعده علی متاعه فسرقه، قال:« هو مؤتمن، و قال فی رجل أتی رجلاً، و قال: ارسلنی فلان إلیک لترسل إلیه بکذا و کذا فأعطاه و صدّقه، فلقی صاحبه فقال له: إنّ رسولک أتانی فبعثت إلیک معه بکذا و کذا، فقال: ما أرسلته إلیک و ما أتانی بشیء، فزعم الرسول أنّه قد أرسله و قد دفعه إلیه، فقال: إن و جد علیه بیّنه أنه لم یرسله قطع یده، و معنی ذلک أن یکون الرّسول قد أقرّ مره أنّه لم یرسله، و أن لم یجد بینه فیمینه بالله ما أرسلته و یستوفی الآخر من الرسول المال، قلت: أرأیت إن زعم أنه إنما حمله علی ذلک الحاجه، فقال: یقطع، لأنه سرق مال الرجل». الوسائل: ١٨، الباب ١۵ من أبواب حد السرقه، الحدیث ١.

«شخص» دیگری را اجیر کرد که پیش متاع او باشد تا کسی آن را ندزدد، بعد معلوم شد که خودش دزد بوده، دست این آدم بریده نمی شود،چون خیانت در امانت کرده و خیانت در امانت غیر از سرقت است.

بقی الکلام فی المبنّج و المرقد (أی من سغی غیر مرقد) فیعزّره، نعم، لو ارتک المبنّج و المرقد جنایه، ضمن السبب، دون المباشر، لقوّه الأول و ضعف الثانی،حتیّ لو حدث فی المبنّج نقص فی العقل أو فی الحسّ، أو العضو،، یضمنه.

این هم جزء سرقت نیست، بله! اگر این مبنج و مرقد از ناحیه ی اینها صدمه مغزی و غیر مغزی دید، مسلماً ضامن هستند.

تعریف مرتد و احکام آن کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعریف مرتد و احکام آن

مرتد را در کتاب های فقهی این گونه تعریف کرده اند:« المرتد هو الّذی یکفر بعد الإسلام» مرتد آن است که بعد از اسلام آوردن کافر بشود، یعنی بعد از آنکه اسلام آورد، کافر بشود.

ارتداد یا یکی از بزرگترین گناهان

ارتداد یکی از بدترین گناهان در اسلام شناخته شده است و لذا شرع مقدس کیفر خیلی شدید کرده، شدت کیفر حاکی از این است که گناه ارتداد از بزرگترین گناهان است، ولی در نظر بعضی ها خیلی ساده می نماید و می گویند من روزی اسلام آوردم و الآن آزادم و می خواهم از اسلام بیرون بروم، بدون اینکه از مفاسد اجتماعی آن آگاه باشد و لذا اسلام آن را بزرگترین گناه تلقی کرده است.

قرآن می فرماید:

« وَمَن یَرْتَدِدْ مِنکُمْ عَن دِینِهِ فَیَمُتْ وَهُوَ کَافِرٌ فَأُولَـئِکَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِی الدُّنْیَا وَالْآخِرَهِ وَأُولَـئِکَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِیهَا خَالِدُونَ»البقره: ۲۱۷.

ص: ۹۶۰

اعمال و کار های خوب مرتد از بین می رود و می سوزد، و بی نتیجه می شود. در آیه دیگر می فرماید:

« مَن یَبْتَغِ غَیْرَ الْإِسْلَامِ دِینًا فَلَن یُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِی الْآخِرَهِ مِنَ الْخَاسِرِینَ» آل عمران: ۸۵. البته دلالت این آیه مانند دلالت اولی واضح و گویا نیست، کلمه ی «اسلام» که در این آیه آمده، در مقابل شرک است

« مَن یَبْتَغِ غَیْرَ الْإِسْلَامِ دِینًا» ،یعنی غیر از تسلیم در مقابل خدا، این شرک است، یا

«إِنَّ الـدِّينَ عِنـدَ اللَّـهِ الْإِسْـلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّـهِ فَإِنَّ اللَّـهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» آل عمران: ١٩.

این صحیح است ولی اسلام در اینجا به معنای آئین فعلی ما نیست بلکه در مقابل شرک است.

در هر حال آیه ی اول، آیه روشنی است، آیه دوم کمی پیش من خفاء دارد، چون اسلام اشتباه شده،گاهی اسلام به معنای دین پیامبر خاتم است و گاهی اسلام که اطلاق می شود در مقابل کفر و شرک است

« مَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا».

«إذا أسلم» در مقابل غیر حق تعالی، یعنی در مقابل بت ها و غیر بت ها.

از آیات استفاده می شود که ارتداد یکی از ادوات و ابزار یهود بوده، یهود برای اینکه آئین اسلام و جامعه ی اسلامی را سست کند، به برخی از جوانان خود شان و گاهی به بعضی از وابسته های خود شان مبلغی می دادند و می گفتند پیش پیامبر اکرم بروید و بگویید ما به دین شما که اسلام است و به تو ایمان آوردیم و کلمه ی شهادتین را هم به زبان جاری کنید، چند روزی هم در نماز و سایر اعمال مسلمانان شرکت کنید، بعداً به سوی دین اولی خود بر گردید، این کار شما سبب می شود که دیگران هم متزلزل بشوند، این از برخی آیات استفاده می شود که اتداد یک ابزار و ادواتی بوده برای سست کردن ایمان مومنین:

«وَقَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِی أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» آل عمران: ۷۲ .

جمعی از یهود به یکدیگر گفتند بیائید به آنچه بر مسلمانان نازل شده در آغاز روز ایمان بیاوریم و در پایان روز از آن بر گردیم (بعید نیست که منظور از آغاز و پایان روز این باشد که فاصله ایمان و کفر شما کوتاه باشد خواه از آغاز روز شروع شود یا از وقت دیگر و این کوتاهی فاصله سبب خواهد شد که بگویند آنها اسلام را از دور چیزی خیال می کردند ولی از نزدیک چیز دیگری یافتند و لذا به سرعت از آن باز گشتند.

«وجه النار و آخره» کنایه است که چند روزی ایمان بیاورید و بعداً کفر ورزید، نه اینکه صبح ایمان بیاورید و غروب کافر بشوید.

پس یکی از ابزار یهود در عصر اسلام ارتداد بوده ، الآن هم قسمتی از این ارتداد ها سیاسی است، نه ارتداد واقعی، یا اول ایمانی نداشته اند یا اگر هم ایمانی داشته اند، بخاطر مبالغی که از این و آن می گیرند، تظاهر به ارتداد می کنند تا بتوانند در جامعه اسلام شک و تردید ایجاد کنند.

بنابراین، اگر اسلام در باره مرتد سخت گیری می کند چون ابزار یهود است و ضررش فردی نیست بلکه ضرر به ایمان و اخلاق جامعه می زند، دیگران هم کم کم متضرر می شوند و نظام به هم می خورد.

اقسام ارتداد

المرتد ينقسم على قسمين:

الأول: المرتدّ الفطریّ

الثانی: المرتدّ الملّی

یعنی مرتد به دو قسم است، مرتد فطری و مرتد ملی

ص: ۹۶۲

نخست مرتد فطری را بحث می کنیم و سپس سراغ مرتد ملی می رویم.

بررسی مرتد فطری

در مرتد فطری سه قول است.

۱: قول اول این است که: «من ولـد به صـیغه مجهول- علی الإسـلام» اگر مرتـد فطری را این گونه معنـا کردیم، لازم نیست که حین انعقاد النطفه پدر و مادرش مسلمان باشند، بلکه می توانند پدر و مادر حین انعقاد نطفه نصرانی یا یهودی باشند، منتها باید حین تولد مسـلمان باشـند، موقع تولد باید مسـلمان باشد، میزان این است که هنگام تولد مسـلمان باشـند «من ولد علی الفطره»، موقع ولادت محکوم به اسلام باشند.

بنابراین، اگر بعـداً هم خبر دار شـدیم که موقع انعقاد نطفه پـدر و مادرش کافر بوده انـد، این ضـرر نمی رساند، باید موقع تولد بگویند این بچه محکوم به اسلام است من باب تبعیت، یعنی چون پدر و مادر مسلمان است، بچه هم محکوم به اسلام است من باب تبعیت.

۲: قول دوم می گوید میزان تولد نیست، میزان «من انعقد نطفته حال اسـلام أحد أبویه» می گوید میزان تولد نیست، میزان موقع انعقاد نطفه است، یعنی موقعی که پدر و مادر به هم می رسـند و نطفه منعقد می شود، در آن حالت این نطفه محکوم به اسلام باشـد، اسـلام تبعی، چون پـدر و مـادر مسـلمان است یـا یکی مسـلمان است، چون «بچه» تـابع اشـرف أبوین است، حین انعقـاد محکوم به اسـلام باشـد هرچنـد اسـلام موقع تولـد پـدر و مادرش کلیسائی باشـند، همین مقداری که موقع انعقاد نطفه اسـلامی بودند، واقعاً مسلمان بودند، این بچه محکوم به اسلام تبعی است هر چند موقع تولد پدر و مادرش مسیحی شده باشند.

ص: ۹۶۳

این هم قول دوم بود، باید ببینیم که روایات کدام را می گویند، آیا میزان تولد است یا میزان انعقاد نطفه است؟

۳: قول سوم، قول فاضل اصفهانی(صاحب کشف اللثام) است که معروف به فاضل هندی است.- ایشان نه تنها فاضل بوده، بلکه نابغه بوده، از کتاب کشف اللثام معلوم می شود که نابغه بوده، یعنی واقعاً نابغه بوده، بعضی از آثارش که من دیده ام خیلی نابغه بوده، حتی صاحب جواهر مادامی که کشف اللثام پیشش نبوده، یک خط هم نمی نوشت. حتماً باید به کشف اللثام نگاه کند تا جزم به مسئله پیدا کند و لذا نسبت به کشف اللثام احترام قائل است-

کشف اللثام می گوید فرق نمی کند که موقع انعقاد مسلمان باشند یا موقع تولد، ولی باید این بچه بزرگ بشود،تا اینکه وارد بعد از بلوغ و گوینده لاـ إله إلّا الله بشود، آنگاه کفر ورزد، مجرد اینکه حین انعقاد نطفه محکوم به اسلام بوده یا هنگام تولد محکوم به اسلام بوده، اگر به همین ردیف بیاید بالا، کافر بیاید بالا،این مرتد فطری نیست، این حکم سایر کفار را دارد، یعنی هر حکمی که سایر کفار دارد، این نیز همان حکم را دارد، مجرد اینکه حین انقعاد نطفه یا حین التولد محکوم به اسلام شد، ولی جوری شد که بلغ کافراً، این ارتدادش ارتداد فطری نیست، بلکه باید بزرگ بشود، «بلغ مسلماً» و محکوم به اسلام بشود، بعداً کفر ورزد، حضرت امام هم در کتاب ارث از فتوای ایشان پیروی کرده است، یعنی ایشان (حضرت امام) نیز هنگامی که در کتاب ارث مرتد فطری را مطرح می کند، می گویند مجرد انعقاد نطفه و یا تولد کافی نیست بلکه باید بیاید بالا و «بلغ مسلماً».

کلام حضرت امام در تحریر الوسیله

و هذا أیضاً هو الظاهر من ا لسیّد الأستاذ (قدس سرّه) حیث قال:« من کان أحد أبویه مسلماً حال إنعقاد نطفته ثمّ أظهر الإسلام بعد بلوغه، ثمّ خرج عنه»

اما اگر «بلغ کافراً»، این مرتد فطری نیست و لو هنگام انعقاد نطفه یا هنگام تولد محکوم به اسلام باشد،ولی در کتاب حدود که الآن ما می خوانیم در آنجا با این فرق می کند و می گوید:« لو بلغ کافراً یستتاب فإن تاب فهو و إلّا فیقتل»، فرق می کند در کتاب میراث،بلغ کافراً حکم سایر کفار را دارد، سایر کفار را نمی شود کشت، دیگر کافر ها انواع و اقسامی دارند ولی در اینجا (کتاب حدود) یک چیزی را اضافه کرده و می فرماید:« إن بلغ کافراً یستتاب و إلّا فیقتل»، حکم کافر ملی را بر او بار کرده.

حال معلوم شده در مرتد فطری سه قول وجود دارد.

الف: میزان تولد است ،

ب: میزان انعقاد است،

ج: میزان بلغ مسلماً ثمّ أظهر الکفر،

از این میان این سه قول، ظاهراً قول سوم، قول صحیح است.

عبارت امام در کتاب حدود

و کذا ولد المسلم إذا بلغ و اختار الکفر قبل إظهار الإسلام، فالظاهر عدم إجراء حکم المرتد فطریاً علیه، ثم خرج عنه»

علی أی حال تعریف اول شان در کتاب میراث مطابق مرحوم فاضل اصفهانی است.

«حصیله الکلام» آیا مراد از خروج عن الإسلام، خروج حکمی است یا خروج حقیقی؟

اگر بگوییم خروج حقیقی است، باید بلغ مسلماً ثمّ کفر، اما اگر بگوییم اعم از خروج حکمی و خروج حقیقی است، آنهم کافی است،آدمی که بلغ کافراً، چرا؟ این هم خرج عن حکم الإسلام، خرج حکماً، چون پسر تابع اشرف والدین است، پدر و مادر این آدم حین انعقاد نطفه مسلمان بودند یا حین التولد مسلمان بودند، این محکوم به اسلام تبعی بود، خرج عن الإسلام التبعی، باید ببینیم که میزان خروج تبعی است یا میزان خروج حکمی است؟ این را باید از روایات استفاده کنیم؟

ظاهراً از روایات چیزی در نمی آید که آیا میزان خروج حکمی است یا میزان خروج حقیقی است؟

اگر حقیقی باشد، محکوم به مرتد فطری نمی شود مگر اینکه بلغ مسلماً، اما اگر بگوییم خروج حکمی هست، و لو بلغ کافراً شامل است، چون مسئله، مسئله دماء است «الحدود تدرأ بالشبهات» ما اکتفا می کنیم به آن فردی که «بلغ مسلماً ثمّ خرج عن الإسلام» این را می گوییم مرتد، اما بچه ای که از اول بلغ کافراً، این از نظر ما ممکن است مرتد فطری باشد،ولی اجرای حد برایش مشکل است، و غالباً ما در ایران دچار اولی هستیم که بلغ مسلماً ثمّ خرج عن الإسلام، از این مسئله گذشتیم.

بررسی قول اول

هل المیزان الولاده؟ هنگام ولادت، پدر ومادر مسلمان باشند هر چند هنگام انعقاد نطفه کافر بوده اند، یا میزان ولادت نیست، میزان انعقاد نطفه است؟

روایات را که مطالعه می کنیم، روایات غالباً ولادت را می گوید،هنگام ولادت محکوم به اسلام باشند، هنگام ولادت أحد الأبوین مسلمان باشند.

ثم هل المیزان. کون أحد أبویه مسلما حین الإنعقاد، أو حین الولاده؟

فالظاهر من الروایات، هو الثانی.

۱: روی الحسین بن سعید، قال: قرأت بخط رجل إلی أبی الحسن الرضا(علیه السلام): «رجل ولد علی الإسلام ثمّ کفر و خرج عن الإسلام، هل یستتاب أو یقتل و لا یستتاب؟ فکتب(علیه السلام): یقتل». الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب حد المرتد، الحدیث۶.

ممکن است کسی بگوید که کلمه ی «ولد» در کلام امام نیست، بلکه در کلام راوی است، ولی معلوم می شود که در همان محیط میزان ولادت بوده، چون این آدم می گوید«ولد» و اگر میزان انعقاد نطفه می بود، همان را می گفت.

ص: ۹۶۶

۲: و روی عثمان بن عیسی، رفعه- رفع در رجال شیعه از نقاط ضعف روایت است، رفعه، یعنی مرسل است، زیرا بین عثمان عیسی و امیر المؤمنان خیلی فاصله است، بر خلاف اصطلاح اهل سنت، چون آنان مرفوع را نقطه ی قوت حساب می کنند، رفعه، أی أسنده، الروایه مرفوعه إلی النبی، أی مسنده إلی النبی، معمولاً کسانی که آشنا به این دو اصطلاح نیستند، دچار اشتباه می شوند- قال: کتب عامل أمیر المؤمنین(علیه السلام) إلیه:« إنّی أصبت قوماً من المسلمین زنادقه، و قوماً من النصاری زنادقه، فکتب إلیه: أمّا من کان من المسلمین ولد علی الفطره، ثمّ تزندق، فاضرب عنقه، و لا تستتبه، و من لم یولد منهم علی الفطره، فاستتبه، فإن تاب، و إلّا فاضرب عنقه، و أما النصاری فما هم علیه أعظم من الزندقه». الوسائل: ۱۸، الباب ۵ من أبواب کتاب الحدود، الحدیث ۵.

ففی مرسل عثمان بن عیسی:« من شکّ فی دینه بعد تولده علی الفطره، لم یفئ- أی لم یرجع- إلی خیر أبداً». أُصول الکافی: ۲/۴۰۰.

و ظاهر هذه الروایات، هو أنّ المیزان کفایه إسلام أحد الأبوین حین الولاده. هرچند حین انعقاد نطفه کافر باشند، همین که حین الولاده مسلمان باشند،کافی است.

دیدگاه صاحب جواهر

ولی مرحوم صاحب جواهر با اینکه این روایات را داریم، می گوید میزان حین ولادت نیست بلکه میزان حین انعقاد نطفه است.

دلیل ایشان این است که اگر این آدم واقعاً حین انعقاد نطفه پدر یا مادرش مسلمان باشد، این سابقه ی اسلام دارد، و لو حین ولادت پدر و مادرش کافر باشند، چرا؟ چون این حال اسلام دارد، این نطفه ای که در رحم مادر است و رو به رشد می باشد، محکوم به ولد اسلام است، حالت سابقه دارد و ما چطور از این حالت سابقه دست برداریم و بگوییم میزان حال تولد است، نه اینکه مسئله تابعیت است، مسئله ی تابعیت اصرار دارد که این بچه در رحم مادر به حکم اینکه أحد الأبوینش مسلمان است، این محکوم است به نطفه ی مسلمان و بچه مسلمان، ولو در رحم مادر.

بنابراین، این سابقه اسلام دارد، اگر از دین بیرون برود، خرج در حالی که سابقه اسلام دارد.

عبارت صاحب جواهر

و مع ذلک، مال صاحب ((الجواهر)) إلی أنّ المیزان، هو انعقاد النطفه فی حال إسلام أحد الأبوین، قال: «لا خلاف و لا إشکال فی فطریه من انعقد و ولد و وصف الإسلام عند بلوغه و أبواه مسلمان بل أو أحد هما و لو الأمّ ثمّ ارتد، حتی لو ارتدّ أبواه بعد انعقاده، نعم لو انعقد منهما کافرین لم یکن فطریّاً و إن أسلم أبواه او احدهما عند الولاده، فإنّ له حالاً سابقا محکوما بکفره- اگر هنگام انعقاد نطفه، پدر و مادر کافر باشند، این سابقه کفر دارد، اما اگر هنگام انعقاد نطفه پدر و مادر مسلمان باشند، این سابقه اسلام دارد- فلم تکن فطرته عن الإسلام بخلاف الأول، فإنهما ارتدّا حال الولاده بعد الانعقاد منهما أو من أحدهما، یبقی (این بچه- علی حکم الإسلام و لا یجرّه کفرهما». جواهر الکلام: ۴۱/۶۰۴، کتاب الحدود. یعنی کفر پدر و مادر هنگام تولد این بچه، در این بچه اثر ندارد.

من عرض می کنم که حرف جواهر علی الظاهر حرف خوبی است، ولی خوب است که از راه دیگر هم وارد بشویم،اصولاً فاصله انعقاد نطفه،با هنگام ولادت نه ماه است، بعید است که پدر و مادر در هنگام انعقاد نطفه مسلمان باشند و در هنگام ولادت کافر شده باشند، چون فاصله کم است، اگر در روایات کلمه ی ولادت آمده، بخاطر این است که اگر پدر و مادر در هنگام ولادت مسلمان باشند، در حال انعقاد هم غالباً مسلمان هستند.

ص: ۹۶۸

بنابراین، روایاتی که تولد را میزان می گیرند، للملازمه العادیه بین الإسلام حال الولاده و بین الإسلام حال الإنعقاد النطفه.

سوال

شما می گویید انعقاد نطفه دو جور است، اگر پدر و مادر مسلمان هستند ،این نطفه هم محکوم به اسلام است، اما اگر پدر و مادر کافرند ،این بچه محکوم به کفر است و حال آنکه پیامبر اکرم می فرماید:

« کلّ مولود یولد مع الفطره ثمّ أبواه یهودانه أو ینصرانه أو ینجسانه»

الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱ من أبواب حدّ المرتد،الحدیث ۳.

پس این حدیث، با این تقسیم شما درست نیست، فقها می گویند بچه ای که در رحم مادر است، محکوم به کفر است اگر پدر و مادرش کافر باشند، یا محکوم به اسلام است، اگر پدر و مادر یا یکی از انها مسلمان است و حال آنکه حدیث می فرماید تمام بچه هایی که در رحم مادر هستند، محکوم به اسلام هستند بعداً اینها کافر می شوند.

جواب

ما دو جور اسلام داریم، یک اسلام تبعی داریم و یک اسلام خلقتی ، اسلام تبعی همان است که فقها می گویند، اگر فقها می فرماید هردو کافرند، محکوم به کفر است، اگر یکی مسلمان و دیگری کافر است، باز هم محکوم به اسلام است، مراد شان از اسلام، اسلام تبعی است و لذا بچه ای که سه یا چهار ساله است، پدر و مادرش مسلمان، بچه اش هم پاک است، اما اگر پدر و مادرش کافر است، این هم محکوم به کفر است. اسلام تبعی را بحث می کنیم، اما روایت اسلام و کفر خلقتی را بحث می کند، «بالخلقه» همه افراد یولد علی الإسلام، یعنی علی التوحید، تمام انسان ها فطرتاً موحد و خدا شناس هستند مگر اینکه محیط انسان را عوض کند.

پس این روایت، مخالفتی با تقسیم فقها إلی أن الأولاد بین کافر و مسلم،الجنین کافر أو مسلم ندارد، چون دو میزان است، بالتبع دو قسم هستند، اما بالذات یک قسم بیشتر نیستند.

کفایه إسلام أحد العمودین کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کفایه إسلام أحد العمودین

همان گونه که بیان شد، خواه میزان اسلام والدین حین الولاده باشد یا حین الإنعقاد نطفه، فعلًا از این نظر بحث نمی کنیم، بلکه بحث ما در این است که آیا پدر و مادر باید هر دو مسلمان باشند یا اسلام یکی هم کافی است؟

اتفاق نظر فقها

فقها اتفاق نظر دارند بر این که اسلام احدهما کافی است، زیرا کما اینکه معروف است و از اول به ما گفته اند- ولد تابع اشرف ابوین است، اما آیا روایات نیز این مسئله را تأیید می کنند که اسلام احد هما کافی است یا نه؟

در این که اسلام هر دو کافی است جای بحث نیست، زیرا روایت عمار ساباطی بهترین دلیل است که اسلام هر دو کافی است ملاحظه بفرمایید اسلام عمار را: سمعت أبا عبد الله(علیه السلام) یقول: «کل مسلم بین مسلمَین- به صورت تثنیه بخوانیم نه جمع- ارتدّ عن الإسلام و جحد محمداً (ص) نبوته و کذبه، فإن دمه مباح لمن سمع ذلک منه، و امرأته بائنه منه یوم ارتد، و یقسم ماله علی ورثته، و تعتد امرأته عده المتوفی عنها زوجها، و علی الإمام أن یقتله و لا یستتیبه».

این بهترین دلیل است که اگر هر دو (پدر و مادر) مسلمان باشند کافی است که بگوییم این بچه مسلمان است.

ص: ۹۷۰

«إنّما الکلام» که آیا یکی از آنها نیز کافی است حین الولاده یا حین إنعقاد النطفه؟ من روایتی که در این مورد وارد شده باشد ندیده ام، ولی یک مشت روایاتی است از آن ها می شود حکم این مسئله را استفاده کرد، اما روایتی که خاص این مسئله باشد (که اسلام احدهما حین الولاده أو حین التولد کافی است) من ندیده ام.

منتها نزدیک به پنج روایات داریم که از آنها می شود حکم این مسئله را کشف کرد.

به بیان دیگر نزدیک به پنج روایت داریم که می گویند اگر پدر و مادر کافر باشد یا یکی از آنها مسلمان بشود، بچه اش محکوم به اسلام است حتی اگر در حین ولادت یا حین انعقاد نطفه کافر بوده باشند، اما همین که فرض کنیم پدر و مادر یا یکی از آن ها مسلمان شد، بچه محکوم به اسلام است، یعنی بدن او پاک است و احکام طهارت بر او بار می شود، البته این «اسلام» اسلام تبعی است، همین که یکی از پدر یا مادر اسلام آورد، بچه ی آنها نیز محکوم به اسلام است حتی اگر حین الولاده یا حین الإنعقاد نطفه هردو کافر بوده باشند، اما بعداً احد الوالدین و احد العمودین اسلام آوردند، «ولد» نیز محکوم به

اسـلام است و لـذا می فرمایـد: اگر این ولـد بالغ شـد و مرتد شد، «لا یترک» ولش نمی کنند، چرا؟ چون این محکوم به اسـلام بوده است، اسـلام تبعی در حالی که نه حین انعقاد نطفه پـدر مادرش مسـلمان بوده و نه در حین تولد، همین که بعداً (مثلاً بچه ی شان به سن ده سالگی رسـیده) پدر و مادر یا یکی از آنها سعادت نصیبش شد و گفت:« آمنت بالله آمنت بالإسلام» این بچه محکوم به اسلام است و اگر مرتد شد، حضرت می فرماید:

ص: ۹۷۱

« لا یترک بل یضرب»، جایی که اسلام احد الأبوین حتی بعد انعقاد نطفه حتی بعد الولاده اگر اسلام آورد کافی در اسلام تبعی اولاد باشد، به طریق اولی اسلام احدالأبوین حین الولاده یا حین الإنعقاد کافی است، من از این راه از این روایات استفاده کردم، شما بگردید یک روایتی که در خصوص این مورد باشد، پیدا کنید،ولی پیدا نکردم و لعل باشد و من پیدا نکردم اما از این روایات می توانیم به اولویت استفاده کنیم و بگوییم جایی که:« لو اسلم احد الوالدین و الولد له عشر سنین (یعنی ده ساله است) این محکوم به اسلام است حتی اگر مرتد شد حضرت می فرماید:« لایترک بل یضرب، یستتاب»، اگر این جا کافی شد، به طریق اولی در جایی که حین الولاده یا حین انعقاد نطفه مسلمان بوده است این روایاتی که من از این روایات حکم این مسئله را استخراج می کنم:

« إنّما الکلام فی کفایه إسلام أحد الأبوین، الّذی یعبّر عنه بتبعیّه الولد لأشرف الوالدین، و تدلّ علیه الروایات التالیه»:

معتبره عبیدبن زراره،چون عبید ابن بن زراره یک مشکلی دارد فلذا می گویند: معتبره.

۱: عن أبی عبد الله علیه السلام:

«فی الصبیّ یختار الشرک، و هو بین أبویه، قال: لا یترک، و ذاک إذا کان أحد أبویه نصرانیّاً». الوسائل: ۱۸، الباب ۲ من أبواب الحدود،حد المرتدّ، الحدیث ۱.

اگر یکی نصرانی شد و دیگری مسلم، و بچه راه آن نصرانی را رفت، این «لایترک» رها نمی کنند، چرا؟ چون در دوران صباء محکوم به اسلام بوده، یعنی اسلام تبعی، معلوم می شود دو جور اسلام تبعی داریم ، یک اسلام داریم که حین الولاده و حین التولد أحد الأبوین مسلم باشد، این هم یک نوع اسلام تبعی است و لذا آقایان می گویند اگر پدر و مادر یا یکی از آن ها مسلمان شد، بچه محکوم به طهارت است. پس روایت می گوید:« لایترک»، چرا؟ لأنّه محکوم بالإسلام.

۲: مرسله أبان بن عثمان، عن بعض أصحابه، عن أبی عبد الله(علیه السلام):

« فی الصبی إذا شبّ فاختار النصرانیه، و أحد أبویه نصرانیّ. قال: لایترک، ولکنّ یضرب علی الإسلام»

الوسائل: ۱۸، الباب ۲ من أبواب الحدود،حدا المرتد، الحدیث ۲.

البته به اینها مرتد نمی گویند، اما بالاخره این محکوم به اسلام بوده و راه غیر اسلام را گرفته، فلذا « لا یترک بل یضرب» ممکن است که با او معامله ی مرتد ملی کنیم، یا ممکن است معامله ی دیگر نماییم، از این که أحد ابوین مسلمان شد و این کافی شد در حکم به اسلام، در ما نحن فی به طریق اولی کافی است.

۳: مرسله الصدوق، قال: قال علی(علیه السلام):

« إذا أسلم الأب جرّ الولد إلی الإسلام- یکی از والدین که مسلمان شد، بچه محکوم به اسلام است- فمن أدرک من ولده، دُعی إلی الإسلام، فإن أبی، قتل، و إن أسلم الولد، لم یجرّ أبویه، و لم یکن بینهما میراث»

الوسائل: ۱۸، الباب ۳ من أبواب الحدود،حد المرتدّ، ۷.

قانون کلی است که اگر پدر و مادر مسلمان باشند، بچه هم محکوم به است، اما اگر بچه مسلمان بشود، تاثیری در پدر و مادر ندارد، یعنی اسلام والد در ولد، اثر گذار است، اما اسلام ولد در والد بدون اثر می باشد.

۴: روی حفص بن غیاث قال سألت أبا عبد الله(علیه السلام) «عن الرجل من أهل الحرب إذا اسلم فی دار الحرب فظهر أی غلب علیه- علیه المسلمون بعد ذلک؟ فقال اسلامه اسلام لنفسه و لولده الصغار و هم احرار»

بهترین شاهد است که اگر یکی از پدر و مادر مسلمان بشود، این کافی است که بچه ها هم محکوم به اسلام بشوند، ما از این روایت می پریم به مسئله ی خودمان، دلالتش هم دلالت اولویت است.

وجه الاستدلال: أنّ هذه الروایات الأربع تدلّ علی أنّ إسلام أحد الأبوین- و ان تأخر عن الانعقاد و الولاده- کاف فی الحکم علی الولد بالإسلام، و لذلک أمر بالضرب و عدم الترک، نعم لو بلغ کافراً لا یحکم علیه بالاتداد، لعدم کفایه الإسلام التبعی فیه مالم یکن محکوماً بالاسلام حین الانعقاد أو الولاده.

و علی ضوء ذلک فلو کان أحد العمودین مسلماً حین الانعقاد أو الولاده یحکم علی الولد بالإسلام لما مر فیهما من کفایه إسلام أحد هما فی الحکم علی الولد بالإسلام، فلو ارتد بعد البلوغ و اظهار الإسلام، یکون ارتداده فطریاً سواء بقی أحدهما علی الإسلام أو لا فتدبر.

« و من هنا یعلم» که دو جور اسلام تبعی داریم:

الأول: حین إنعقاد النطفه، پدر و مادر مسلمان باشند، در این صورت بچه محکوم به اسلام تبعی است.

الثانی: یک اسلام دیگر هم داریم و آن اینکه بچه بزرگ شده، پدر و مادر هم اسلام وارد و حال آنکه بچه هنوز به حد بلوغ نرسیده، این هم محکوم به اسلام تبعی است، بر اولی ارتداد فطری صدق می کند، اما نسبت به دومی ارتداد فطری صدق نمی کند،حتی اولی هم یک قید دارد، یعنی مجرد اینکه در انعقاد نطفه مسلمان بوده کافی نیست، بلکه « بلغ مسلماً ثمّ إرتدّ».

فی أحکام المرتد

ص: ۹۷۴

قال المحقق: من ولد علی الإسلام لا یقبل اسلامه لو رجع، و یتحتّم قتله، و تبین منه زوجته، و تعتدّ منه عده الوفاه، و تقسّم أمواله بین و رثته،و إن التحق بدار الحرب، أو اعتصم بما یحول بین الإمام و بین قتله. الشرائع: ۴/۱۸۳. این احکام مرتد است، منتها تمام احکام مرتد را فعلاً در اینجا نمی خوانیم، فقط یکی را می خوانیم که عبارت است از: «یتحتّم قتله»،

أقول: المهم من هـذه الأحکام فی المقام، هو الأول، و أما سائر الأحکام فیبحث عنها فی محالها، فنقول: أما القتل، فإلیک الأقوال فیه، قال الشیخ، المرتد علی ضربین:

أحدهما: وُلِدّ علی فطره الإسلام من بین مسلَمین، فمتی ارتدّ و جب قتله، و لا تقبل توبته.

و الآخر: کان کافراً فأسلم، ثم ارتدّ، فهذا یستتاب، فان تاب فهو، و إلا وجب قتله و به قال عطاء.

دیدگاه حسن بصری

و قال الحسن البصری: المرتد یقتل بغیر استتابه.

حسن بصری متوفای(۱۱۱) و یکی از تابعین است، چون ایشان در زمان عمر بن خطاب (سال ۲۱ یا ۲۲) به دنیا آمده، پدرش از اسرای منطقه خاصی است، حسن بصری دارای مکتب تصوف و مکتب فقهی است، ایشان گفته که فرقی بین مرتد فطری و مرتد ملی نیست، یعنی هردو کشته می شوند، و حال آنکه ما فرق قائلیم.

و قال أبو حنیفه و الشافعی و مالک و عامه الفقهاء: إنّه یستتاب سواءاً کان مسلماً فی الأصل فارتد، أو کافراً فأسلم ثمّ ارتدّ، فان لم یتب وجب قتله.

فرقش با ما این است که ما می گوییم مرتد یستتاب ندارد بلکه کشته می شود، ایشان می گوید یستتاب مال هردو است، یعنی هم مال ملی و هم فطری، فصارت الأقوال ثلاثه:

الأول: الفرق بين الفطری و الملی، أعنی الفطری لا یستتاب، و الملّی یستتاب.

الثانی: قول دوم مال حسن بصری است که می گوید یستتاب در هیچکدام نیست بل یقتل.

الثالث: قول سوم این است که در همه استتابه است، منتها إن لم یستتب الفطری و الملّی یقتل.

دیلنا: إجماع الفرقه و أخبارهما.

و أیضاً قوله(صلّی الله علیه و آله و سلّم):

« من بدّل دینه فاقتلوه، و لم یشرط الاستتابه».

البته این اطلاق دارد،حتی ملی را می گیرد، ولی ملی خرج بالدلیل.

و روی عن عثمان أنّه قال، قال رسول الله(صلّی الله علیه و آله):

« لا یحلّ دم إمرأ مسلم إلا باحدی ثلاث، کفر بعد إیمان، أو زنا بعد إحصان أو قتل نفس بغیر نفس»

شیخ می گوید: ثبت أنّه أباح دمه مطلقاً، و لا یلزمنا فیمن أجمعنا علی استتابته، لأنّ ذلک خصصناه بدلیل الاجماع. الخلاف: ۵/۳۵۳، المسأله ۳.

هذه هی الأقوال فی المسأله

این اقوال مسئله بود.

و أما الرّوایات فهی علی طوائف:

الأولی: ما تدلّ علی وجوب القتل مطلقا من غیر فرق بین من ولد مسلما أو غیر مسلم، نظیر:

۱: صحیحه محمد بن مسلم ، عن أبی جعفر فی حدیث، قال:« و من جحد نبیاً مرسلاً، نبوته و کذبه، فدمه مباح» لا یفرّق بین الفطری و الملّی.

۲: صحیحته الأخری قال:« سألت أبا جعفر عن المرتد ،فقال: من رغب عن الإسلام و کفر بما أنزل علی محمد بعد إسلامه، فلا توبه له، و قد وجب قتله، و بانت منه امرأته ، و یقسم ما ترک علی ولده» .

إلی غیر ذلک من الروایات الداله علی القتل مطلقا. من غیر فرق بین من ولد مسلما أو غیر مسلم .

الثانیه: ما یدلّ علی وجوب الاستتابه مطلقاً، فإن تاب فهو، و إلا فیقتل ، نظیر:

۱: روی ابن محبوب ، عن غیر واحد من أصحابنا، عن أبی جعفر ، و أبی عبد الله ،« فی المرتد یستتاب، فإن تاب و إلا قتل»

۲: ما رواه جمیل بن دراج و غیره ، عن أحدهما ، فی رجل رجع عن الإسلام؟

فقال:« یستتاب، فإن تاب و إلا قتل».

إلی غیر ذلک من الروایات الداله باطلاقها علی القتل بعد الاستتابه إذا لم یتب.

الثالثه: ما یدل علی أنّ من حکم علیه بالإسلام من الولاده أو ماقبلها، یقتل بلا إمهال، نظیر:

۱. معتبره عمار الساباطی، قال: سمعت أبا عبد الله یقول: «کل مسلم بین مسلمین ارتدّ عن الإسلام، و جحد محمداً نبوّته و کذبه ، فإن دمه مباح لمن سمع ذلک منه، و امرأته بائنه منه یوم ارتد ، و یقسم ماله لی ورثته، و تعتدّ امرأته عده المتوفی عنها زوجها، و علی الإمام أن یقتله و لا یستتیبه»

و قوله بین مسلمین ف محمول علی الغلبه، و ذلا یکفی إسلام أحدهما ، و یشمل المسلم المتولد من أبوین أحدهما مسلم.

۲.صحیحه الحسین بن سعید ، قال : قرأت بخط رجل إلی أبی الحسن الرضا:« رجل ولد علی الإسلام ثمّ کفر و أشرک و خرج عن الإسلام، هل یستتاب ، أو یقتل و لا یستتاب؟: فکتب : یقتل»

۳. صحیحه علی بن جعفر، عن أخیه أبی الحسن :«سألته عن مسلم تنصر ، قال : یقتل و لا یستتاب .

قلت : فنصرانی اسلم ثم ارتد؟قال: یستتاب فإن رجع ، و إلا قتل»

بنابر این،ما در مقام جمع، گروه اول و گروه دوم را با گروه سوم تخصیص بزنیم و بگوییم اولی که می گوید یقتل، فطری را می گوید، دومی که می گوید یستتاب، ملی را می گوید، چرا؟ به شهادت طائفه سوم.

آیا توبه مرتد فطری قبول است یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا توبه مرتد فطری قبول است یا نه؟

ما در جلسه گذشته روایات را خواندیم و به نوعی بین روایات جمع کردیم و روایات بر سه دسته بودند، گروه سوم را شاهد بر دو گروه اول گرفتیم و گفتیم آنکه می گوید: یقتل، مربوط است به فطری، آنکه می گوید لا- یقتل بل یستتاب و إلا فیقتل، مربوط است به ملی، به شهادت طائفه سوم.

الآن بحث ما در این است آیا توبه مرتد فطری قبول است یا قبول نیست؟

اینجا هم مسئله از نظر عقلی مطرح است و هم از نظر فقهی.

به بیان دیگر بحث ما هم کلامی است و هم فقهی، ظاهراً اتفاق بر این است که توبه ی فطری قبول نمی شود، ولی «انّما الکلام» توبه اش قبول نمی شود نسبت به کل مسئله یا فقط آن که در روایت عمار آمده بود؟ در روایت عمار این آمده بود:

سمعت أبا عبد الله(علیه السلام) یقول: «کل مسلم بین مسلمیَن- به صورت تثنیه بخوانیم نه جمع- ارتدّ عن الإسلام و جحد محمداً (ص) نبوته و کذبه، فإن دمه مباح لمن سمع ذلک منه، و امرأته بائنه منه یوم ارتد، و یقسم ماله علی ورثته، و تعتدّ امرأته عده المتوفی عنها زوجها، و علی الإمام أن یقتله و لا یستتیبه».

آیا این که توبه اش قبول نیست، در همین حدودی که در روایت عمار آمده است، و اما نسبت به بقیه ی مسائل نه توبه اش قبول است.

فرض کنید که حاکم موفق نشد که او را فوراً اعدام کند، یعنی یک سال در زندان ماند یا در خانه اش ماند، این بخواهد توبه کند، نماز بخواند، روزه بگیرد یا بخواهد دو مرتبه با زنش ازدواج کند ولو بائن، اما بائن در همه جا محرم نیست، بلکه بائن اگر مطلقه ی ثلاثه باشد، البته که آن محلل می خواهد، اما همه ی بائن ها محلل نمی خواهند، فرض کنیم که الآن شرایط به گونه ای است که حاکم مصلحت نمی داند که اورا اعدام کند، یک سال، دو سال در زندان است، توبه ی این آدم قبول

نیست ، نمازش قبول نیست، غسلش قبول نیست، اگر دو مرتبه کسب کند در خود زندان، بافندگی کند، بگوییم مالک مالش نیست، یا دو مرتبه بخواهد با زنش ازدواج کند،بگوییم قبول نیست این محل بحث است،

ولی ما اصرار داریم که « لا تقبل توبته» فقط نسبت به چیزی که در روایت عمار آمده بود، یعنی «یقتل»، اموالش قسمت می شود، زنش عده نگه می دارد(همین مقدار)، اما بقیه ی مسائل اسلامی سر جایش است، البته اگر فوراً بکشند، دیگر مسئله سالبه به انتفاء موضوع است، و اما اگر امهال بدهند، یعنی مصلحت ایجاب کند که مهلت به او بدهند چون در همه ظروف شر ائط آماده اجرای حکم نیست، در بقیه مسائل توبه اش قبول است، نمازش قبول است، روزه اش قبول است، کار و کاسبی کند، قبول است، اگر بمیرد باید نماز بخوانیم چون مسلمان است، فلذا باید بر او نماز بخوانیم و او را غسل بدهیم، حتی اگر با زنش بخواهد ازدواج کند، مانعی ندارد،چون هر بائینی محرم نیست، بائنی محرم است که از قبیل مطلقه ثلاثه باشد و این مطلقه ثلاثه نیست،ما نسبت به این مسئله سنگینی داریم، نه اینکه چکشی بگوییم «لا تقبل توبته سواء صلّی أم لم یصلّی صام أم لم یصم» حتی اگر کاسبی کند مالک نمی شود،حق ندارد ازدواج کند در مدت امهال،حتی گاهی از اوقات بنده خدا از زندان می گریزد و در دیار دیگر می رود،به گونه ای که حاکم دستش به او نمی رسد، در یک کشور دیگر زندگی تشکیل می دهد، اگر بگوییم همه اینها هدر است (إذا تاب) بسیار مشکل است.

خلاصه ی مطلب

خلاصه اینکه می گویند:« لا تقبل توبته» مراد این است که آنکه در روایت عمار یاسر آمد، زنش بائن است، اموالش قسمت می شد و خودش هم کشته می شود، «لا تقبل توبته» معنایش همین است، اما بقیه مسائلش این گونه نیست، یعنی گاهی حاکم مهلت می دهد، در زندان است، یکسال و دو سال در زندان است در آن موقع روزه می گیرد و نماز می خواند، کار هایش قبول است ، حتی اگر بخواهد با آن زن قبلیش ازدواج کند، محرم ابدی نیست، بلکه صار بائناً، اما محرم ابدی نیست.

ممکن است کسی سوال کند که دلائل شما بر قبول توبه چیست؟

چرا توبه را مخصوص به روایت عمار می کنید؟

ما تا کنون ادعا کردیم که « لا تقبل توبته» راجع به روایت عمار است، ولی حق دارد که شما بفرمایید: ما دلیل بر اینکه توبه را مخصوص می کنی به مفاد عمار؟

ادله سه گانه

در اینجا سه دلیل است که دلیل اولش قابل نقض است، اما دلیل دوم و سوم محکم است، دلیل اول این است که تکلیف به «محال» محال است، از این طرف می گویید این آقا محکوم به فروع است، مادامی که در زندان است یا حاکم دسترسی پیدا نکرده، این آدم محکوم به فروع است، از آن طرف هم می گویید توبه اش قبول نیست، این جمع بین متناقضین است، از این طرف می گویید صلّ، از آن طرف هم می گویید اگر نماز هم بخوانی، نمازت قبول نیست؟

باید گفت که این بخش، بخش کلامی است، این قسمت کار فقیه نیست، کار کلامی است، ممکن است کلامی از این جواب بدهد و بگوید درست است که این آدم هم مامور است به نماز، و هم نماز بخواند قبول نیست، «اما الإمتناع بالإختیار لا ینافی الإختیار»، این آدم عمداً خودش کاری کرده که نمازش قبول نشود.

مثال

یـک آدمی خودش را از ده طبقه پایین انـداخت، این آدم که در وسط است، افتادن گناهش است، خطاب دارد که این کار را نکن، اما امکان نـدارد، اما خطاب صـحیح است، چرا؟ چون « الإمتناع بالإختیار لا ینافی الإختیار»، از اول خودت را از بالای بام به زمین انداختی، اختیار داشتی که نیفکنی، همین که عمداً این کار را کردی، تا آخر شما محکوم به «تقتل نفسک» هستی.

بنـابراین، این دلیـل دلیـل خوبی نیست، یعنی دلیلی که کلاـمی آورده، جواب دارد، بله! دوتا آیه داریم که خیلی آیه ی محکم است و مرتد را تا حدی تطهیر می کند، خداوند در یکی از دو آیه می فرماید:

« وَمَن یَرْتَـدِدْ مِنکُمْ عَن دِینِهِ فَیَمُتْ وَهُوَ کَافِر- و هو کافر، جمله ی حالیه است، و حال آنکه فرض این است که این آدم مات و هو مسـلم، چون تاب و رجع، یعنی اشـتباهش را فهمید- فَأُولَـئِکَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِی الدُّنْیَا وَالْآخِرَهِ وَأُولَـئِکَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِیهَا خَالِدُونَ» البقره: ۲۱۷،

این آدم فعلاً مسـلمان است، یعنی وجداناً شک نداریم که مسـلمان است، شـهادتین را به زبان جاری می کند، وجداناً مسـلمان است، اسـلامش اسـلام واقعی است، واقعـاً بر گشـته، مثلاًـ خـاتمیت را منکر بود، حالاـ فهمیـد که پیـامبر خاتم انبیاء است و این مطلب را قبول کرد، یا راجع به معاد مشکلاتی داشت، حالا فهمید که معاد جسمانی ممکن است، این آدم مسلم است، از اینکه مسلم است، می فهمیم که توبه اش قبول است، از این راه وارد بشود، از این رواه وارد نشوید که آیا توبه اش قبول است یا نه؟

ص: ۹۸۱

ولی ما می گوییم هذا مسلم، اگر مسلم شد، معلوم می شود که توبه اش قبول است.

آیه دوم

آیه دوم ازاین روشن تر است، قرآن می فرماید: فقط توبه کسانی قبول نمی شود که مشرکند، اما غیر مشرک، توبه اش قبول است، می فرماید: « إِنَّ اللَّـهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّـهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا» النساء: ۴۸،

معلوم می شود که مشرک توبه اش قبول نیست، این آدم مشرک نیست، بلکه منکر خاتمیت و یا منکر معاد جسمانی بوده یا منکر عصمت پیامبر اکرم بوده و سپس توبه کرده (أنکر الخاتمیه أو أنکر المعاد الجسمانی ثمّ تاب، أنکر عصمه النبی الأکرم) این آدم مشرک نیست، نه قبلاً مشرک بود و نه الآن، فلذا توبه اش قبول است. حتی مشرک هم اگر توبه کند و با توبه از دنیا برود، توبه اش قبول است، چون همه مسلمانان قبل از بعثت پیامبر اکرم مشرک بودند و بعداً مسلمان شدند.

آیه ی« إِنَّ اللَّـهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ»

مشرکی را می گوید که در حال شرک از دنیا برود.

ما می گوییم جناب مرتد هم داخل این است، مرتد مشرک نیست، وقتی مشرک نباشد، توبه اش قبول است.

بنابراین، دلیل اول که کلامی است صحیح نیست، اما دلیل دوم و سوم یعنی آیه دوم و آیه سوم علی الظهار توبه اش فی ما بینه و بین الله قبول است.

بنابراین، مرتد اگر فوراً کشته شود، اصلاً بحث ما در این صورت موضوع ندارد، اما اینکه در آخرت توبه اش قبول است یا نه؟ به ما ربطی ندارد، خدا می خواهد قبول کند یا قبول نکند.

ثمره بحث

«تظهر الثمره للفقیه» اگر قاضـی یکسـال یا دو سال مهلت بدهـد، یا از چنگال قانون فرار کنـد و در جای دیگر زنـدگی تشـکیل بدهد، یحکم علیه کما یحکم علی المسلم.

فإن قلت

قد ورد فی صحیحه محمد بن مسلم:

« من کفر بما انزل علی محمد صلّی الله علیه و آله بعد اسلامه فلا توبه له فکیف تقبل توبته»

اگر اطلاق این را بگیریم، تمام حرف های بنـده را پنبه می کند، یعنی آنچه را که ما رشتیم، این پنبه کرد، چرا؟ فلا توبه له، فلا تقبل توبته، ولی اگر دقت کنیم،حـدیث می خواهـد بگویـد قتلش ساقط نمی شود، کسانی که می خواسـتند توبه کنند، توبه ی شان برای این بود که از چنگال قتل فرار کنند، فلذا می گوید «لا توبه له»، یعنی لا تسقط قتله، ناظر به سایر احکام نیست.

به بیـان دیگر: اولاًـ این روایت نـاظر به قتـل است، «لا توبه له»، یعنی قتلش ساقط نیست، علاوه براین، و إن شـئت قلت، راجع به روایت عمار است، یعنی احکامی که در روایت عمار است، آن ساقط نمی شود، اگر توبه کند، دیگر نمی تواند بگوید که زنم بایـد پیش خودم بیایـد، نمی تواند بگوید اموالم را بر گردانید،« لا توبه له»، اولاً ناظر به قتل است، قتلش ساقط نیست، ثانیاً ناظر به روایت عمار است که می گویـد: «و یقسم ماله علی ورثته، و تعتدّ امرأته عده المتوفی عنها زوجها، و علی الإمام أن یقتله و لا یسـتتیبه». این احکام ساقط نیست، اما سایر احکام، یعنی اینکه می خواهد روزه بگیرد یا نماز بخواند و کاسبی جدید کند، عقد جدیدی برای زنش بخواند، روایت بر آن دلیل نیست.

ص: ۹۸۳

علاوه براین، ضابطه این است که :« الحدود تدرأ بالشبهات» بهتر است در باره مرتد به همانی که در روایات عمار است اکتفا کنیم و بگوییم آنچه که در روایت عمار است لا تسقط، اما بقیه سر جایش هست.

روایت عمار سر جای خودش است، خواه توبه کند یا توبه نکند، این احکام سرجای خودش است، اما بقیه احکام چطور، مثلاً از چنگال عدالت فرار نمود و در جای مشغول کاسبی شد، آیا مالک می شود؟ بله! مالک می شود، یا نماز خواند و روزه گرفت، نماز و روزه اش قبول است، یا دو مرتبه با همان زن یا زن دیگر عقد ازدواج خواند، همه ی اینها صحیح است، پس روایت محمد مسلم را معنا کردیم.

فإن قلت

ورد فی روایه محمد بن مسلم:

من کفر بما أنزل علی محمد (صلّی الله علیه و آله) بعد اسلامه فلا توبه له، فکیف تقبل توبته؟

قلت

المراد عدم سقوط وجوب قتله و بعباره أخری لا تسقط ما ورد فی روایه عمار.

یعنی آنها سر جای خودش باقی است، به این معنا که توبه آنها را عوض نمی کند، اما بقیه مسائل را توبه عوض می کند.

شرائط الإرتداد

شرائط ارتداد با شرائط سایر احکام یکی است، اولاً باید طرف بالغ باشد، ثانیاً عاقل باشد، ثالثاً باید مختار هم باشد.

اما اینکه باید عاقل باشد، چون مجنون مرفوع القلم است و به قولش اعتباری نیست، چون حدیث داریم که «رفع القلم عن ثلاثه: المجنون حتّی یفیق و الصبی حتّی یحتلم ...»

ص: ۹۸۴

پس از صبی نیز قلم تکلیف برداشته شده،البته صبی هم اگر قبل از بلوغ حرف های ردّه بزند، حاکم شرع او راتعزیر می کند، تعزیرش هم به بستگلی به سن صبی و قدرت او دارد، یعنی باید ملاحظه شود که در چه سنّی است و چه قدر توانائی دارد و چگونه او را از این اندیشه باطل بر گرداند.

روایت یزید الکناسی

یک روایت داریم بنام روایت یزید کناسی، گاهی برید می خوانند و گاهی یزید، یعنی یزید کناسی- کناسه یک محله ای بوده است در کوفه که معمولاً اعدامی ها را در آنجا اعدام می کردند- این روایت را می خوانیم و یک مشکلی دارد و باید مشکلش را حل کنیم.

متن روایت یزید الکناسی

عن أبی جعفر (علیه السلام)، قال:« الجاریه إذا بلغت تسع سنین ذهب عنها الیتم

بر خلاف کسانی که می گویند دختر در سیزده سالگی بالغ می شود یا اینکه عادت ماهیانه را ببیند، بیست و هفت روایت داریم که همگی می گویند بلوغ دختر کامل کردن نه سال است، البته آقایانی که در بحث بیع ما بوده اند، ما در آنجا برای بلوغ سه مرتبه قائل شدیم:

الف: یک مرتبه بلوغ راجع به احکام تعبدی است مانند صوم و صلات،

ب: مرتبه دوم، راجع به بلوغ اقتصای است از قبیل بیع و شراء، قرآن می فرماید:

«وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّـهِ حَسِيبًا» النساء: ۶، یعنی ده سالگی کافی نیست، بلکه رشد مالی می خواهد.

ص: ۹۸۵

ج: مرتبه سوم، بلوغ برای ازدواج است، یعنی آمادگی بدنی در دختر پیدا بشود که مبادا منجر افضائش بشود.

ما در کتاب بیع سه مرحله برای بلوغ از نظر آیات و روایات بیان کردیم، این راجع به احکام تعبدی است، گاهی وحشت می کنند که چطور می شود دختر در سن نه سالگی به حد بلوغ برسد، و حال آنکه وحشت و تعجب ندارد، چون صرف نماز خواندن و روزه گرفتن کاری ندارد، نزدیک به پانزده قرن است که دختران ما در نه سالگی روزه می گیرند و نماز می خوانند و تا هنوز طوری هم نشده اند.

نکته

گاهی می گویند چطور می شود که پسر در پانزده سالگی به حد بلوغ می رسد و حد بلوغش از نظر شرع تمام کردن پانزده سال قمری است، اما دختر از نظر شرعی حد بلوغش تمام کردن نه سال قمری است، و حال آنکه دختر اضعف است و پسر اقوی، باید مسئله عکس باشد، یعنی پسر باید حد بلوغش تمام کردن نه سال باشد و دختر تمام کردن پانزده سالگی؟

عدم آشنائی با لسان آیات و روایات باعث خطا و اشتباه در انسان می شود

البته وقتی انسان با لسان آیات و احادیث و طبیعت آشنا نباشد، یک چنین اشکالاتی را می کنند.

اتفاقاً در عالم طبیعت کار بر عکس است، یعنی آنکه ضعیف است،رشدش قوی و سریع است مانند گل های دیورای که هر روز ده سانت بالا می روند، هر چند ضعیفند ، اما رشدشان سریع است، اما آنکه قوی است مانند صنوبر، رشدش خیلی کند است، یعنی هر سال در حدود، دو سانت یا سه سانت رشد دارد، یعنی قانون طبیعت عکس است، إذا کان ضعیفاً، رشدش سریع است، إذا کان قویاً، رشد و بلوغش کند است و لذا پسر چون قوی است، حد بلوغش تمام کردن پانزده سالگی است، دختر چون ضعیف است و رشدش سریع، فلذا حد بلوغش تمام کردن نه سال قمری است و لذا دختر مسائل جنسی را زودتر از پسر درک می کند.

ص: ۹۸۶

متن حدیث

عن أبی جعفر (علیه السلام)، قال:« الجاریه إذا بلغت تسع سنین ذهب عنها الیتم و زوّجت، أقیمت علیها الحدود التامّه، لها و علیها قال: قلت: الغلام إذا زوّجه أبوه و دخل بأهله و هو غیر مدرک أتقام علیه الحدود علی تلک الحال؟ قال: أمّا الحدود الکامله الّتی یؤخذ بها الرجال فلا،- این علی الظاهر تناقض صدر و ذیل است، چون از یک طرف می گوید: الغلام إذا زوّجه أبوه و دخل بأهله و هو غیر مدرک- این یعنی چه؟! با اینکه ازدواج کرده، عروسی هم کرده، کار را هم تمام نموده در عین حال می فرماید «و هو غیر مدرک»، غیر مدرک، یعنی پانزده سالش را تمام نکرده، ولی هستند بچه هایی که از نظر بلوغ جنسی زودرس هستند، در عشایر رسم بوده که برای پسر چهارده ساله زن می گیرند و عروسی می کنند، او هم نزدیکی می کند و حال آنکه هنوز از نظر سنی به پانزده سالگی نرسیده، حضرت می فرماید: آن حدود کامله بر این جاری نمی شود، چرا؟ چون هنوز به پانزده سالگی نرسیده، اما تعزیر چطور؟ تعزیر دارد، فلذا من روایت را این گونه معنا می کنم:

«الغلام إذا زوّجه أبوه و دخل بأهله و هو غیر مدرک، أتقام علیه الحدود علی تلک الحال؟ قال: أمّا الحدود الکامله الّتی یؤخذ بها الرجال فلا، و لکن یجلد، این به معنای تعزیر است، یجلد فی الحدود کلّها علی مبلغ سنّه به اقتضای سن خودش- فیؤخذ بذلک به این تعزیر- ما بینه و بین خمسه عشر سنه، و لا تبطل حدود الله فی خلقه، و لا تبطل حقوق المسلمین بینهم»

علی أی حال این روایت را خواندیم که بلوغ شرط است، یعنی حضرت می فرماید مادامی که بالغ نشود، حدود الهی بر او جاری نمی شود، دختر باید نه سالش را تمام کرده باشد و پسر پانزده سالش تمام کرده باشد هر چند قبل از پانزده سال ازدواج هم کرده باشد. روایت را برای این خواندیم، کلمه ی «یجلد» را هم حمل بر تعزیر کردیم، این شرط اول بود.

ص: ۹۸۷

شرط دوم که عقل باشد، خیلی روشن است زیرا مجنون قولش کلا قول است و اعتبار ندارد.

«اما المکره» بحث ما در باره مکره است و راجع به مکره دو آیه داریم، اگر انسانی مکره به ارتداد ، یعنی ارتداد را از روی اکراه به زبان آورد، اثر ندارد، هردو آیه هم در مورد عمار یاسر وارد شده اند:

۱: « مَن كَفَرَ بِاللَّـهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ- جزای شرط در اینجا مقدر است، ممکن است جزائش این باشد که «فله عذاب أليم، أو فلا يضرّ الله»- إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَـٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّـهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» النحل: ۱۰۶،

این آیه راجع به عمار یاسر است که کفار قریش او را گرفتند و گفتند حتماً سب پیغمبر کن، پدر و مادرش سب نکردند، آنان را کشتند، ایشان سب کرد، رهایش کردند، او گریه کنان خدمت پیامبر آمد، مردم هم شایعه سازی کردند و گفتند عمار کافر شده (کفر عمار) پیامبر اکرم فرمود ایمان عمار « مئلت من قرنه إلى قدميه»، این آیه نازل شد.

۲:« لَّا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّـهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّـهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّـهِ الْمَصِيرُ » آل عمران: ۲۸،

افراد با ایمان نباید غیر مؤمنان، کافران دوست و سرپرست خود انتخاب کنند و هر کس چنین کند در هیچ چیز از خداوند نیست(یعنی رابطه او به کلی از پروردگار گسسته است) مگر اینکه از آنها بپرهیزید(و بخاطر هدفهای مهمتری تقیه کنید) و خداوند شما را از نافرمانی خود بر حذر می دارد و بازگشت شما به سوی خداست.

اولیا در اینجا به معنای دوست نیست، چون دوست شدن با کافر اشکال ندارد، بلکه کلمه « ولی» در اینجا به معنای سرپرست و اولی به نفس انتخاب کند، یعنی با کافر به منزله پیغمبر و امام رفتار کند، این حرام است مگر اینکه از روی تقیه باشد.

سوال

حال اگر صدای کسی را در یک نوار ضبط کردند و گفتند این آدم به خدا و به رسولش کافر شده و این هم نوارش، نوار که پخش شده، این آدم می گوید آقا مرا مجبور کرده اند، آیا قولش قبول است یا نه؟

جواب

آقایان می گویند اگر قرینه ب بر اکراه باشد، قولش قبول است، و الا اگر قرینه نباشد، این آدم محکوم به اعدام است.

ولی من فکر می کنم، مسئله به این تندی نیست بلکه اگر بیّنه قائم بشود که این آدم از روی اراده و اختیار حرف زده است، آنها اصل را اختیار گرفته اند مگر اینکه اماره قائم بشود بر اکراه، ولی من عکس را می گویم، یعنی چون شرائط خاص است، اگر اماره قائم بر اختیار شد، «یقتل» و الاـ اگر اماره بر اختیار قائم نشد،خودش ادعا کرد که عن اکراه بوده، الحدود تدرأ بالشبهات.

پس فرق ما با مشهور این است که مشهور بنا را بر صحت این نوار و سی دی می گیرد مگر اینکه دلیل بر اکراه باشد.

ولی من بنا را بر عکس می گذارم، یعنی اگر بیّنه بر اختیار است، اهلاً و سهلاً، اما اگر بیّنه بر اختیار نیست و خودش مدعی شد که من مجبور شدم، « الحدود تدرأ بالشبهات» پس او را رها می کنند.

ص: ۹۸۹

حکم مرتّده ی فطری کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم مرتّده ی فطری

یکی از مظاهر رحمت و رأفت در اسلام، مسئله ای است که الآن بحث می کنیم و آن عبارت است از: مرتده ی فطری، مرتد فطری را که مرد بود بحث کردیم و تمام شد، اما مرتده ی فطری، یعنی زنی که حین انعقاد نطفه یا حین تولد احد الأبوین مسلمان باشد، این زن محکوم به اسلام است، حال اگر این زن «بلغت مسلمه ثمّ کفرت» تکلیف او چیست، آیا کشته می شود یا نه؟

می گویند مرتده ی فطری کشته نمی شود، بلکه «تحبس دائماً و تضرب أوقات الصلاه» حبس دائمیش برای این است که اگر در جامعه باشد، ممکن است سم پاشی کند و سایر زنان را نیز منحرف می کند خصوصاً که تاثر زنان بیش از مردان است، منتها اوقات صلات تضرب. منظور از «تضرب» این نیست که چماقی به دست بگیرند و هرروز شلاقش بزنند، بلکه مراد ضرب تادیبی است یعنی آگاهش می کنند که الآن موقع نماز است.

بنابراین، یکی از جاهایی که مرد و زن فرق دارد، همین جاست: الفروق بین أحکام الرجل و أحکام المرأه، خدا رحمت کند مرحوم آقای حاج أحمد زنجانی والد محترم آیه الله زنجانی را، ایشان کتابی در این باره نوشته بنام: الفروق بین أحکام الرجل و المرأه، از اول کتاب طهارت تا انتهای کتاب دیات موارد فرق را بیان کرده است، یکی از جاهای فرقش همین مورد است.

بنابراین، آقایان می گویند این زن کشته نمی شود، بلکه او را حبس می کنند، منتها موقع نماز کمی تنبیهش می کنند(لا یقتل بل یحبس غایه ما فی الباب تضرب أوقات الصلاه) عبارت شیخ طوسی در کتاب خلاف

ص: ۹۹۰

قال الشیخ: المرأه المرتدّه إذا ارتدّت لاـ تقتل بل تحبس و تجبر علی الإسلام حتی ترجع أو تموت فی الحبس، و به قال: أبو حنیفه و أصحابه. و قال الشافعی إذا ارتدّت المراه قُتلت مثل الرجل إن لم ترجع، و به قال أبوبکر، و روی عن علی(علیه السلام) أنّه قال: کلّ مرتد مقتول ذکراً کان أو أنثی، و به قال فی التابعین: الحسن البصری، و الزُّهری، و فی الفقهاء: مالك، و الأوزاعی، و اللیث بن سعد، و أحمد بن حنبل و إسحاق.

معلوم شد که در جهان تسنن کسی که با ما موافق می باشد ابو حنیفه است و اصحابش، البته در میان فقهای اهل سنت، ابوحنیفه تعقلی تر است یعنی تعقلی بحث می کند، بر خلاف شافعی که بیشتر سنتی بحث می نماید، یعنی به روایات بیشتر نظر دارد، اما ابوحنیفه به روایات کمتر توجه دارد.

دلیل ما چیست؟

ما معتقدیم که لا یقتل»

ثم استدل الشیخ علی مختاره بإجماع الفرقه و أخبارهم، و قال روی عن النبی(صلّی الله علیه و آله) أنّه نهی عن قتل النساءو الولدان و لم یفرّق- یعنی بین مرتدّه و مرتد فرقی قائل نشده، تمسک به اطلاق می کند- و روی عن النبی(صلّی الله علیه و آله) أنّه نهی عن قتل المرتدّه. و روی عن ابن عباس أنّه قال: المرتدّه تحبَس و لا تقتل، و أیضاً الأصل حقن الدماء، و لم یقم دلیل علی جواز قتلها، فعلی من ادّعی قتلها، الدلاله.(الخلاف: ۵/۳۵۱-۳۵۲، کتاب المرتدّ).

این آراء اسلام است،کتاب خلاف شیخ طوسی منعکس کننده ی اقوال تابعین، صحابه و فقهاست، روشن شد که امامیه و ابو حنیفه و اصحابش یک طرف قرار دارند، این جمع هم گاهی اهل فتوا هستنند و گاهی فقیه هستند، اینها هم این طرف قرار گرفته اند،ما فعلا اقوال را نقل کردیم.

ائمه اهل بیت علیهم السلام چه می گویند؟

ما باید ببینیم که ائمه اهل بیت چه می گویند؟

از ائمه اهل بیت روایاتی داریم که می فرمایند: «لا تقتل»

و بدل علی ما علیه الأصحاب، مضافاً إلی ما ذکره الشیخ

۱: محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن علی بن محبوب- این غیر از حسن بن محوب است، چون حسن بن محبوب در سال ۱۵۰ متولد شده و در ۲۳۴ وفات نموده، در حالی که محمد بن علی بن محبوب از کسانی است که در دوران امام حسن عسکری بوده و از ائمه هم روایت بلا واسطه ندارد- عن یعقوب بن یزید، عن آبن أبی عمیر، عن حمّاد، عن أبی عبدالله(علیه السلام) فی المرتده عن الإسلام، قال:

«لا تقتل، و تستخدم خدمه شدیده، و تمنع الطعام و الشراب، إلّا ما یمسک نفسها، و تلبس خشن الثیاب، و تضرَب علی الصلوات».

الوسائل: ۱۸، الباب ۴ من أبواب حد المرتدّ، الحدیث ۱.

۲: و عنه- یعنی عن محمد بن علی بن محبوب- عن محمد بن الحسین،عن محمد بن یحیی- خزّاز است- عن غیاث بن إبراهیم، عن جعفر، عن أبیه، عن علیّ(علیه السلام)، قال:« إذا ارتدّت المرأه عن الإسلام، لم تقتل، و لکن تحبَس أبدا». الوسائل: ۱۸، الباب ۴ من أبواب حد المرتدّ، الحدیث ۲.

۳: و باسناده عن الحسین بن سعید(اهواز) ، عن حمّاد، عن حریز، عن أبی عبدالله(علیه السلام)، قال:« لا یخلّد فی السجن إلّا ثلاثه: الّذی یمسک علی الموت، و المرأه ترتدّ عن الإسلام، و السارق بعد قطع الید و الرّجل». الوسائل: ۱۸، الباب ۴ من أبواب حد المرتدّ، الحدیث ۳.و رواه فی الباب ۵ من أبواب حد السرقه برقم ۵ هکذا: ((الذی یمثل)) فکان الذی یمسک علی الموت.

ص: ۹۹۲

۴: «و عنه، عن الحسن بن محبوب، عن عباد بن صهيب، عن أبی عبدالله(علیه السلام)، قال:« المرتد يستتاب، فإن تاب و إلّا قتل، و المرأه تستتاب، فإن تابت و إلّا حبست فی السجن، و اُضرّبها». الوسائل: ۱۸، الباب ۴ من أبواب حد الحدود، الحديث ۴.

اين روايت يک دانه اشکال دارد و آن اينکه صدرش راجع به مرتد ملی است و حال آنکه بحث ما در مرتده ی فطری است.

پس صدر روايت مسلماً راجع به مرتد ملی است، چون مرتد ملی يستتاب، اما مرتد فطری «لا يستتاب»، پس صدر راجع به مرتد ملی است و حال آنکه بحث ما در مرتده ی فطری است چنانچه ذيل هم راجع به مرتد ه فطری است.

ولی بعيد نيست «المرتدّ يستتاب» قاعده کليه است، خرج منها الفطری، و چون مخصص منفصل است سبب نمی شود که عبارت ظهور در مرتد ملی پيدا کند.

اشکال

اشکال اين است که صدر روايت راجع به مرتد ملی است، و حال آنکه ذيلش را می خواهيم در مرتد فطری استعمال کنيم.

جواب

جوابش اين است که صدر مطلق است، خرج از آن مرتد فطری، چون مخصص منفصل است، سبب نمی شود که صدر، ظهور در مرتد ملی پيدا کند، بلکه اطلاق دارد و خرج منها المرتدّ الفطری، ذيلش هم راجع به مرتد فطری است.

۵: محمد بن يعقوب، عن علی بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب اين حسن بن محبوب است- عن غير واحد من أصحابنا ، عن أبی جعفر و أبی عبدالله(عليهما السلام)، «فی المرتد يستتاب، فإن تاب و إلّا قتل، و المراه إذا ارتدّت عن الإسلام، استُتيبت، فإن تابت و إلّا خلدت فی السجن و ضيّق عليها فی حبسها. الوسائل: ۱۸، الباب ۴ من أبواب حد المرتدّ، الحديث ۶.

ص: ۹۹۳

بنابراین،ما تابع ائمه اهل بیت هستیم، چون اکثر اهل سنت مانند شوافع و مالك و احمد و تابعین گفته اند کشته می شود، ولی از نظر ما این گونه نیست بلکه ظاهراً مرأه کشته نمی شود و فتوا نیز همین است.

قبول توبتها

ثم إنه یقع الکلام فی قبول توبتها حتی یسقط عنه الحد المقرر من الخلود و الاستخدام و الضرب علی الصلوات.

این چندان بحث ندارد، چون وقتی که می گوید:«یستتاب» معنایش این است که توبه اش قبول است و الا استتابه معنا ندارد. روایتش را هم خواندیم که « المرأه تستتاب، فإن تابت و إلّا حبست فی السجن، و اُضرّبها».

الکلام فی المرتدّ عن ملّه

«ملت» از کلماتی است که در زبان عرب یک معنا دارد و در زبان فارسی معنای دیگر، در زبان عربی کلمه ی «ملت» به معنای شریعت است، ملّه إبراهیم، أی شریعه إبراهیم، ملّه أبیکم، أی شریعه أبیکم، اما ملت در زبان فارسی به معنای مردم است، به قول عرب های امروزی،ملت، یعنی شعب، عرب ها می گویند: شعب، ولی ما می گوییم ملت و مردم.

مراد از ملت دراینجا،ملت به معنای عربی است نه ملت به معنای فارسی آن، از این اشتباهات در فقه ما زیاد است، مثلاً کلمه «کفّ» در زبان فارسی به نصف دست می گویند، یعنی گودی دست. اما در زبان عربی کف به مجموع کف می گویند، یعنی از سر انگشتان گرفته تا مچ دست را کف می گویند.

الکلام فی المرتدّ عن ملّه

اگر بخواهم این دو صفحه را خلاصه کنیم، سه نوع بحث داریم:

الف: وجوب استتابته، حقش این بود که این را در مرتده ی فطری هم بگوییم، ولی نگفتیم، استتابه واجب است.

ب: قبول توبته.

ج: مدّه الإستتابه.

اما وجوب استتابه، کسی که قبلاً نصرانی بوده، سپس مسلمان شده و در مرتبه سوم باز کافر شده (ثم أسلم و ثمّ کفر) این یستتاب، البته از نظر یستتاب، چون خیلی از فقها قائل به استتابه نیستند.

محقق می فرماید:« و استتابته واجبه»

۱: محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن العمرکی، عن علی بن جعفر عن أخیه(علیه السلام) فی حدیث، قال، قلت، فنصرانیٌّ أسلم، ثم ارتدّ؟ قال:« یستتاب فان رجع، و إلّا قتل» الوسائل: ج ۱، الباب ۳ من أبواب حدّ المرتدّ، الحدیث ۱..

۲: و عن علیّ بن إبراهیم، عن أبیه، عن ابن محبوب، عن غیر واحد من أصحابنا، عن أبی جعفر و أبی عبدالله(علیهما السلام)

« فی المرتدّ یستتاب، فان تاب، و إلّا قتل» همان مدرک، الحدیث ۲.

۳: و عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن علی بن حدید عن جمیل بن درّاج و غیره عن أحدهما(علیهما السلام) فی رجل رجع عن الاسلام فقال:« یستتاب، فان تاب، و إلّا قتل» همان مدرک، الحدیث ۳، البته این حدیث را باید حمل کنیم بر مرتد ملی.

۴: و عن أبی علیّ الأشعری- احمد بن ادریس، متوفای ۳۰۶- عن محمد بن سالم، عن أحمد بن النضر عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبی عبدالله(علیه السلام) قال:

« أُتی أمیرالمؤمنین(علیه السلام) برجل من بنی ثعلبه، قد تنصر بعدإسلامه فشهدوا علیه، فقال له أمیر المؤمنین(علیه السلام): ما یقول هؤلاء الشهود؟ فقال: صدقوا و أنا أرجع إلی الاسلام فقال: أما أنّک او کذبت الشهود، لضربت عنقک، و قد قبلت منک فلاتعد، فانک إن رجعت لم أقبل منک رجوعاً بعده» همان مدرک، الحدیث ۴.

ص: ۹۹۵

حضرت فرمود الآن که شما به اسلام رجوع کردی کافی است، معلوم می شود که استتابه واجب است، حقش بود عین این مسئله را در مرتدّه ی فطری بحث می کردیم که آنجا هم استتابه واجب است.

پس استتابه بدون دلیل نیست، اما دومی، یعنی «قبول توبته»، این هم از لوازمش است، زیرا وقتی استتابه واجب شد، بنده ی خدا هم توبه کرد، توبه اش قبول است، دیگر عقدش منفسخ نمی شود، یعنی موقت می شود، اموالش تقسیم نمی شود، یعنی تمام احکام اسلام بر او پاک می شود

مدّه الإستتابه

«إنّما الکلام» جای معرکه ی آراء، که خیلی ظریف است، سومی است، یعنی مدت استتابه،در مدت استتابه اقوالی است:

الف: قولی که در روایت ما آمده و روایتش هم ضعیف است، ثلاثه ایام است، اتفاقاً محقق این قول را پسندیده

ب: قول دیگر این است :«مده یمکن استتابه» زمانی که می شود او را توبه اش داد، ولو پنج دقیقه باشد، این قولی است که بعضی ها گفته اند.

ج: قول سوم این است که: مده یرجی توبته، امید است که این آدم توبه کند.

اولی که منصوص است، ما آن را رد می کنیم، زیرا روایتش ضعیف است، آنکه می گوید ثلاثه ایام.

۵: و عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد- این از نظر ما مشکل ندارد- عن محمد بن الحسن بن شمّون- این غالی است، ضعیف و فاسد المذهب می باشد- عن عبدالله بن عبد الرحمن- چند عبد الله بن عبد الرحمن داریم و این ظاهراً اصمّ است که غالی است، پس این روایت ارزش ندارد- عن مسمع بن عبدالملک این خوب است- عن أبی عبدالله(علیه السلام) قال: قال أمیرالمؤمنین(علیه السلام): «المرتدّ عن الاسلام تعزل عنه امرأته، و لا تؤکل ذبیحته، و یستتاب ثلاثه أیام، فان تاب و إلّا قتل یوم الرابع». همان مدرک، الحدیث ۵،

این روایت ضعیف است، صاحب جواهر نیز همین حرف را می زند، ضعفش همین دو نفر است که نام بردیم.

پس این روایت ضعیف است، ضعفش هم بخاطر همین دو نفر است، یعنی سهل بن زیاد و محمد بن الحسن بن شمون.

پس این روایت (که مرحوم محقق به آن دل این بسته) ضعیف است،چرا؟

چون مرحوم محقق در مقابل قول آن افراطی قرار گرفته که می گوید: به مقداری که « یمکن استتابته» کأنّه نان شب است که باید فوراً خورد و نباید بیشتر مهلت داد، در حالی که هیچ دلیلی بر آن نداریم.

بعضی از اهل سنت می گویند که یک ماه وقت می دهیم.

دیدگاه استاد سبحانی و علامه

ولی در میان این اقوال، یک قول است که می گویند:« یمکن یرجی توبته و استتابته»، ما نیز همین قول را انتخاب می کنیم. چرا؟ چون مراد از این استتابه، استتابه ی فرمایشی نیست که بریم پرونده پر کنیم و بگوییم: این آقا یا این خانم را استتابه کردیم، ولی توبه نکرد فلذا فوراً پرونده را امضا کنیم و بفرستیم به اجرای احکام، مطلب این گونه نیست، بلکه مراد از این استتابه، استتابه ی واقعی است، شرع مقدس کار لغو نمی کند،کار لغو کار، کار لقلقه اللسان نیست، این استتابه ی واقعی است، اگر استتابه ی واقعی است، پس من حرف علامه را گرفتم، مرحوم علامه در قواعد در جلد ۳، می گوید: حاکم ابتدا باید امهال بدهد،تا شبهه اش برطرف شود، آن مقداری که شبهه اش برطرف شود، باید به این آدم را (مرتد فطری مرد، مرتد ملی مرد) مهلت داد. مرحوم علامه در قواعد در جلد ۳ در کتاب مرتد می فرماید: نه ثلاثه أیام و نه قول دیگر که می گوید بمقدار یمکن استتابته، و نه آن قول دیگر، بلکه به مقداری که بشود رفع شبهه کرد.

ص: ۹۹۷

بعضی ها می گویند: ابتدا فرمایشی بگوید: «أتوب الی الله»،بعداً شما از او رفع شبهه کنید.

این سخن هم درست نیست، معنا ندارد که ابتدا به صورت فرمایشی بگوید: «لا إله إلّا الله» بعداً از او رفع شبهه کنیم، چرا؟ چون «لَا يُكَلِّفُ اللَّـهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»البقره: ۲۸۶،

بنابراین، در میان این اقوال مختلف، قول چهارمی با پنجمی خوب است، یعنی نخست باید مهلت بدهند تا یکنفر برود و از او عقده گشای کند، مشکلش را رفع کند، اگر دیدند، لجاجت کرد، کار تمام است، مدتی را معین نکنیم و آنکه با روح اسلام تطبیق می کند همین کلام علامه است در قواعد.

اشکال صاحب جواهر به علامه

صاحب جواهر همیشه کمر را می بندد تا قول مشهور را زنده کند، از اول جواهر تا آخرش این مرد(صاحب جواهر) در خدمت مشهور است و می خواهد قول مشهور را احیا کند، فلذا ایشان به علامه اشکال می کند و می گوید این خلاف روایات است، روایات می گوید فوری و فوری باید از او استتابه کنند، آن وقت شما چطور می گویید باید مهلت بدهند تا اینکه شبهه اش بر طرف بشود.

جواب از اشکال صاحب جواهر

ما در جواب ایشان عرض می کنیم و می گوییم: جناب صاحب جواهر! مراد از استتابه، صرف لقلقه ی زبانی و لسانی نیست، بلکه استتابه برای خودش مقدماتی را لازم دارد و مقدماتش این است که از طرف رفع شبهه کنند، مثلاً خاتمیت را منکر است، می گوید خاتم، یعنی پیامبر انگشتری است در میان انبیاء، بهائی ها همین را می گویند، یعنی معتقدند که خاتم به معنای انگشتر است، پیامبر خاتم النبی است، یعنی همانند انگشتر زینت است در میان انبیاء.

باید کسی این شبهه را رفع کند و به طرف بفهماند که خاتم به معنای انگشتر نیست بلکه به معنای «ما یختتم به» است، الآن هم عرب ها به مهرهایی که ما جواب استفتائات را مهر می کنیم، خاتم می گویند. اگر احیاناً به انگشتر هم خاتم می گفتند به این اعتبار بوده است که نامه ها را با انگشتر مهر می کردند و لذا وقتی پیامبر اکرم به سران کشور ها نامه نوشتند، گفتند باید نامه شما مهر داشته باشد، برای حضرت مهری تهیه کردند که در آن نام مبارکش با لقب رسول الله حک شده بود، نامه را به آن ختم کرد.

علی أی حال باید شبهات طرف حل بشود و بر طرف، یعنی نباید عجله در کشتن افراد نمود.

البته ما باید در دستگاه قضائی، علما و دانشمندانی داشته باشیم که شبهات را بدانند و جواب ها هم در اختیار شان باشد، تا کسی بدون حجت و بدون اینکه رفع شبهه از او شده باشد، کشته نشود.

بنابراین، نه ثلاثه أیام ملاک است و نه سایر چیزهایی که بیان شد، بلکه این دو تعبیر کافی است، یعنی «یرجی توبته»، یا به قول علامه شبهه اش را به طرف کنند.

بله! اگر شبهه اش بر طرف شد و مع الوصف از خود عناد و لجاجت به خرج داد، آن زمان است که کشته می شود.

فالأولی أن قال: إن الاکتفاء بالقدر الممکن ، الذی لا یتجاوز عن دقائق ، یخالف روح الإسلام لأن القدر الممکن یساوی دقیقه أو دقائق، و لو تاب تکون توبته، توبه نابعه عن خوف القتل، و هو ما لا یرضی به الإسلام، فالأولی هو الإمهال علی قدر تزال فیه شبهته، حتی یظهر الإسلام عنده نقیاً من الشبهه ، سواء تحقق ذلک ضمن ثلاثه أیام، أو أقل، أو أکثر . و لعل التقدیر بالثلاثه فی هذه الروایه لتحقق تلک الغایه فی ذلک الزمان بهذا المقدار من الزمان.

ص: ۹۹۹

نعم لو ظهر لجاجته و إن طال البحث يقتل و إن لم تمض ثلاثه أيام.

آیا محدود کردن انسان به دین خاصّی، منافات با آزادی او ندارد؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا محدود کردن انسان به دین خاصّی، منافات با آزادی او ندارد؟

قبل از آنکه وارد مسئله بعدی بشویم، می خواهیم مطلبی را فقط در باره قتل مرتد بحث می کنیم نه در باره تمام شبهات مرتد.

البته مرتد احکامی دارد که همه ی آنها قابل تحلیل است، منتها می خواهیم در باره ی قتلش یک بحث اجمالی کنیم.

سوال

امروزه سوال می کنند که شما در قرآن مجید می فرمایید:« لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»البقره: ۲۵۶، به چه مناسبتی می گویید انسانی که مختار و آزاد است و می خواهد دینی که را دلش خواست انتخاب کند، شما او را دستگیر و تحت شرائطی او را می کشید، این چگونه با حریت و آزادی انسان سازگار است؟

از طرفی روایت است که امیر المؤمنان علیه السلام می فرماید: خداوند منان بشر را احرار و آزاد آفریده است، اگر واقعاً احرار و آزادند، این همه گیر و پیچ چه معنا دارد که شما او را از نظر دین محدود به دین خاص می کنید،که اگر از آن بر گشت، دارای چنین کیفری باشد؟

جواب

جواب اجمالی این است که نظام هایی که در میان بشر است بر دو نوع اند:

الف: نظام مادی ، نظام مادی برای خودش قانون اساسی دارد که باید طبق آن با شهروندان و مواطن خود رفتار کند، خواه مواطن و شهروندانش مسیحی باشند یا غیر مسیحی، و خواه فردی که امروز مسیحی است و فردا می خواهد بودائی بشود یا بودائی بود و می خواهد مسیحی بشود. این گونه تغییر مذهب و دین در کشورهای مانند فرانسه و آلمان مشکلی نیست، چرا؟ چون می گویند نظام ما، یک نظام دینی و الهی نیست، بلکه نظام بشری و مادی است فلذا ما به دین و مذهب مردم کاری نداریم، آنچه که برای ما مهم می باشد این است که باید طبق قانون اساسی کشور عمل کند.

ص: ۱۰۰۰

البته این حرف در یک نظام مادی و غیر الهی، حرف خوبی است.

از این رو بر کشور هایی مانند فرانسه، این انتقاد وارد است که شما از یک طرف معتقد به آزادی مذهبی هستید و می گویید

ما به دین و مـذهب مردم کاری نـداریم، از طرف دیگر دختران محجبه ی مسـلمان را اجازه نمی دهید که با حجاب در کلاس درس حاضر بشوند، این دوتا با همدیگر همخوانی ندارند.

به بیان دیگر اگر دین یک امر فردی است، به شـما چه ربطی دارد که کسـی به صورت محجبه در کلاس درس و سایر ادارات دولتی و غیر دولتی حاضر شود یا بدون حجاب؟

فلذا آنان در این تناقض گیر کرده اند و نمی توانند این تناقض را رفع کنند.

آخرین حرفی که برای گریز از این اشکال دارند، این است که می گویند این حجاب علامت و نشانه نظام دینی است.

ما در جواب می گوییم اگر قرار باشد هر چیزی که نشانه ی نظام دینی است جلوش را بگیریم، پس باید درب کلیسا ها و سایر اماکن مذهبی را هم ببندید و حال آنکه این کار را نمی کنید.

بنـابراین، در نظـام مـادی و غیر الهی، کشـتن، زنـدانی کردن یا سایر اذیت و آزاراد افراد بخاطر مـذهب خاص یا تغییر مـذهب، صحیح نیست.

ب: نظام الهی و دینی، یعنی نظامی که مردم با خواست، رغبت و میل قلبی خود، آن را انتخاب کردند یا به وجود آوردند، مثلاً تکیه بر آراء عمومی شـد و اکثر قریب به اتفاق مردم به نظام الهی و دینی رأی دادنـد و آن را برای خود انتخاب کردنـد (مانند نظام جمهوری اسلام ایران که بیش از نود و هشت در صد مردم به آن رأی مثبت دادند)

ص: ۱۰۰۱

در یـک چنین نظـامی، هر نـوع حرکت بر ضـد آن ممنوع است، کمـا اینکه در نظـام مـادی نیز هر نوع حرکت بر ضـدر قـانون اساسی آن ممنوع می باشد.

پس در نظـام الهی و دینی بایـد تمـام فعالیت های مجتمع طبق آن باشـد، چگونه ممکن است که در یک نظام الهی و دینی، به افراد اجازه داده شود که علیه آن قیام کنند و حرف بزنند؟!

به بیان دیگر اگر اکثریت مردم یک چنین نظامی را پـذیرفته اند، باید تمام حرکات و رفتارها بر طبق آن نظام باشد نه بر خلاف آن. یعنی هر نوع حرکت بر خلاف آن محکوم، و توهین به آراء عمومی مردم است.

بنابر این، آدمی که مرتـد شـده و ارتـدادش فقط ارتـداد نفسـی نیست بلکه تبلیغ می کند و مردم را نیز با خودش هماهنگ می نمایـد و بر ضـد نظـامی دینی دست به کار می شود.یک چنین چیزی را از او نمی پذیرنـد، یعنی نمی شود هم نظام الهی را که اکثریت مردم آن را انتخاب کرده انـد، پـذیرفت و هم حرکت و قیامی که بر ضـد آن صورت گرفت است تایید کرد، این دوتا قابل جمع نیستند.

خلاـصه در نظـام مادی هر نوع تحرک و قیامی که بر ضـد قانون اساسـی آن باشـد محکوم است و قابل پـذیرش نیست و چنین اجازه ای به افراد که بخواهند بر ضد قانون اساسی قیام کنند، یکنوع تناقض محسوب می شود.

اما در نظام الهی و دینی هر نوع حرکت و قیامی که بر خلاف آن صورت بگیرد و سبب بشود که نظام متزلزل بشود محکوم، و چنین اجازه ای یکنوع تناقض است.

ص: ۱۰۰۲

به بیـان دیگر اصـلًا در دنیا دیـده نشـده و معقول هم نیست که نظام اجازه بدهـد که مرا از بین ببریـد، این چه توقع و تقاضایی است، این نوع آزادی در کجای دنیا است که نظام ماکسـیست به افراد اجازه بدهـد که علیه آن بر خیزنـد و قیام کنـد، این ابـداً ممکن نیست.

بنابراین، اینها ظروف مادی را می بیننـد، انتظار شان این است که ظروف الهی نیز چنین باشد، مثلًا افراد در فراسـنه و آلمان می رونـد ودر آنجـا یکنوع آزادی هـای مـادی را می بیننـد، انتظـار شان این است که در نظام الهی نیز چنین چیزهای باشـد و حال آنکه از نظر منطقی این نظام بر خاسته از بین مردم، غیر آن نظام است.

مرتد و مخصوصاً مرتدهای امروز مرتدهای سیاسـی هسـتند و در واقع به این نیت اظهار ارتداد می کنند که لکه بیندازند و نظام را سست کنند و حال آنکه خیلی کار به مذهب ندارند، هر گز امکان ندارد.

إنّ الأنظمه العالمیه علی قسمین:

۱: أنظمه قائمه علی أسـس مادیه، و قوانین اجتماعیه مسـتمده منها، و لا علاقه لها بالـدین- علاقه در زبان عربی به معنای ارتباط است و حال آنکه در زبان فارسـی به معنای محبت می باشـد- و ما وراء الطبیعه، و مثالها الأنظمه السائـده فی الغرب، فإن اللازم علی کـل مواطن- هم شـهری- فی تلـک البلـدان، هو العمل علی و فق القوانین السائـده فیها- سائـد، به معنای حاکم است- من دون أن یکـون للـدین و العقیـده، تـأثیر فی تلـک الأنظمه، و من ثمّ فلو تحول المواطن المسـیحی إلی بوذئ بودائی-، مثلاً أو تحول البوذیّ إلی مسیحی، لا یکون مؤثراً فی النظام و لا فی استقرار المجتمع، لأنّ أعمده النظام، هی تلک الأسس المادیه التی یقوم علیها النظام، و هی معزوله عن أیّ فکر دینیّ أو عقیده إلهیه.

ص: ۱۰۰۳

۲: أنظمه قائمه على أسس دينيه و عقائد إلهيه، مرتبطه بما وراء الطبيعه، ففى هذه الأنظمه، يُعدّ اعتقاد المواطن بالدّين و أحكامه، ركناً ركيناً فى حفظ النظام، كما أن الخروج عن العقيده، و التظاهر به، يعدّ خروجاً على أصل النظام،خصوصاً إذا أعلن المرتدّ عن فكرته، و فى المجتمع ضعفاء العقول سمّاعون لكلّ صوت، ففى هذه الحاله، يعدّ الشخص محارباً للنظام، داعياً إلى نقضه و هدفه.

فهل يتصور أن يمهل مدير النظام و رئيسه پیامبر و امام یا ولی فقیه- من يحاول إلغاء وجوده و سلب أثره عن المجتمع؟ كلّا، لا، و لذلك لا ترى فى أىّ مجتمع ينادى بالحريه، يسمح لمواطن أن يعمد إلى خلخله النظام، و تعكير- به هم زدن را مى گويند، آب هنگامى كه گل آلود مى شود، عرب به آن عكر مى گويند، عكر الماء- أمن المجتمع الذى يشهد لذلك أن الجاسوس فى عامه الأنظمه، يعاقب بأشدّ العقوبات، و ما ذلك إلّا لأنّه يحرب النظام و يعاديه.

این بحث اجمالی را در اینجا آوردیم، سایر شبهات را در موقع دیگر مطرح خواهیم نمود.

أملاك المرتدّ الملّى و زوجته

مرتد ملی با مرتد فطری فرق دارد، املاک مرتد فطری - چنانچه در روایت عمار آمده بود- تقسیم و زنش از او جدا می شود، البته باید عده نگه دارد و عده اش هم عده وفات است، این در مرتد فطری است.

اما در مرتد ملی این شدت عمل نیست، یعنی املاکش تقسیم نمی شود، زوجه اش هم از او جدا نمی شود، فقط مدتی برای اینکه تکلیف او روشن بشود کناره گیری می کند، هر وقت بر گشت و توبه نمود، هم اموال و هم همسرش مال خودش است، یعنی حق تعالی این انعطاف را در مرتد ملی قائل شده است.

ص: ۱۰۰۴

دیدگاه محقق حلّی

قال المحقق:« و لا يزول أملاكه، بل تكون باقيه عليه، و ينفسخ العقد بينه و بين زوجته، و يقف نكاحها من الغير على انقضاء العِدّه، و هى كعدّء المطلّقه». الشرائع: ۴/۱۸۴.

پس مرحوم محقق فرق مى گذارد بين مسئله املاك و بين مسئله زوجيت، در املاك مس گوسد: « لا يقسّم»، بر خلاف فطرى كه گفتيم يقسّم، اما از نظر زوجيت، همين كه كافر شد، عقدش منفسخ مى شود(فإن كفر ينفسخ عقده)، در كتاب لمعه هم آمده است كه يكى از مواردى كه عقد منفسخ مى شود همين مورد است.

أقول: أما بقاء الأملاك، فلعدم الدليل على الزوال، و إنّما قال الدليل فى خصوص المرتد الفطرى، ففى صحيحه محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر(عليه السلام) عن المرتد، فقال:«من رغب عن الإسلام و كفر بما اُنزل على محمد(صلّى الله عليه و آله) بعد إسلامه- اين قرينه است كه مراد مرتد فطرى است- فلاتوبه له، و قد وجب قتله، و بانت امرأته، و يقسّم ما ترك على ولده».

الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب حد المرتد، الحديث ۲.

و ليس فى مورد المرتد الملى، ما يدل على زوال الملك.

و أما انفساخ عقد النكاح، فتدلّ عليه معتبره أبى بكر الحضرمى.

روى الشيخ بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن سيف بن عميره، عن أبى بكر الحضرمى، «إن ارتدّ الرجل المسلم عن الإسلام بانت منه امرأته كما تبين المطلّقه ثلاثاً، و تعتدّ منه كما تعتدّ المطلّقه، فإن رجع إلى الإسلام و تاب قبل أن تتزوّج فهو خاطب، و لا عده عليها منه له- انسان مى توانـد زنى كه در عـده خودش است ازدواج كند، عـدّه براى ديگران است- و إنّما عليها العدّء لغيره، فإن قتل أو مات قبل انقضاء العدّه اعتدّت منه عدّه المتوفى عنها زوجها، و هى ترثه فى العدّه و لا يرثها إن ماتت و هو مرتدّ عن الإسلام»

الوسائل: ۱۷، الباب ۶ من أبواب موانع الإرث، ذیل الحدیث ۵.

مرحوم صاحب جواهر مسئله را عقلانی می کند.ولی ما فرق نهادیم بین مرتد فطری و گفتیم زنش محال است که بر گردد، اما در مرتد ملی می گوییم اگر طرف از ارتداد خودش بر گشت و توبه نمود، دوباره می تواند ازدواج کند، چرا؟ می فرماید کیفر به مقدار جریمه است، اولی جریمه اش زیاد است، چون مرتد فطری است و نسبت به مرتد فطری شدت عمل به خرج داده شده، اما دومی که مرتد ملی باشد، چون گناهش کمتر است، کیفرش هم کمتر است.

و علله فی ((الجواهر)) أیضا بعدم جواز نکاح الکافر المسلمه ابتداءً أو استدامه و لکن الظاهر من روایه مِسمَع هو الانعزال و التفرقه بینهما دون الإنفساخ، فقد روی عن أبی عبدالله(علیه السلام) قال: قال أمیر المؤمنین(علیه السلام):« المرتدّ تعزل عنه امرأته، و لا تؤکل ذبیحته».

الوسائل: ۱۸، الباب ۶ من أبواب حد المرتد، الحدیث ۵.

ویؤیّد الأخیر، أنّ النبی(صلّی الله علیه و آله) نهی بنته زینب عن التمکین لزوجها الکافر، فإذا أسلم أنفذ نکاحه السابق.

نعم، لم یکن کفر زوجها عن ارتداد، ببل کان کافراً أصیلاً،و هو یفترق عما هو علیه المقام، و مع ذلک یصلح للتأیید.

علی الظاهر انفساخ نیست بلکه انعزال است، یعنی با او هم کاسه و هم غذا نمی شود مگر اینکه توبه کند و بر گردد.

و علی ما ذکرنا،فممنوعیته من التصرّف فی الزوجه، کممنو عیته عن التصرّف فی أملاکه فما دام هو کافراً، یکون محجوباً من التصرف، غیر أن الحاکم یتصرف فی أمواله و ینفق منها علی من تجب نفقته علیه.

ص: ۱۰۰۶

فلذا عبارت محقق را دوباره می خوانیم تا مطلب بهتر جا بیفتد.

قال المحقق:« و لا یزول أملاکه، بل تکون باقیه علیه، و ینفسخ العقد بینه و بین زوجته- ما با جمله ی «ینفسخ» مخالف هستیم، زیرا ینفسخ نیست بلکه ینعزل است.

نتیجه در کجا ظاهر می شود؟

نتیجه در جایی ظاهر می شود که اگر دوباره اسلام بیاورد و توبه کند، در اینجا عقد جدید لازم نیست، ولی طبق عبارت محقق عقد جدید لازم است، فقه و سیره این را می رساند، اما از نظر قواعد حق با ایشان (محقق) است، چون الکفر موجب لانفساخ العقد-، و یقف نکاحها من الغیر علی انقضاء العِدّه، و هی کعدّء المطلّقه».

البته از نظر قواعد فقهی می گویند:« الکفر موجب لانفساخ عقد النکاح» هم در ملی و هم در فطری، اما با توجه به روایتی که از امیر المؤمنین است و با توجه به عمل پیامبر اکرم «تنفسخ» نیست بلکه تنعزل است.

«تظهر الثمره» در جایی که دوباره بر می گردد و توبه می کند، اگر بگوییم «تنفسخ» عقد جدید می خواهد، اما گر گفتیم تنعزل، دیگر عقد جدید نمی خواهد.

البته احوط این است که عقد جدید خوانده بشود.

کدام موافق احتیاط است؟

از یک نظر «فسخ» موافق احتیاط است، چرا؟ به جهت اینکه دو مرتبه عقد خواهد خواند، اما از نظر دیگر قول این طرف موافق احتیاط است، اگر بگوییم فسخ است، این زن بعد از چهار و ماه ده روز می رود و ازدواج می کند، اما گر بگوییم عزل است، این زن نمی تواند ازدواج کند، چون لعلّ حکم واقعی عزل است، باید جلوی این زن را بگیریم تا ازدواج نکند، ازدواج این زن علی فرض خلاف احتیاط است، یعنی «لو کان فسخاً» ازدواجش صحیح است،« لو کان عزلاً» ازدواجش باطل است.

پس از یک نظر فسخ بهتر است، چون محتاج به عقد جدید است، اما از نظر دیگر عزل بهتر می باشد چون سبب می شود که زن ازدواج نکند و منتظر حال شوهر بماند.

إلی هنا تمّ الکلام فی أملاک المرتدّ الملّی و زوجته، املاکش لا یقسّم، اما زوجه اش علی فرض ینفسخ و علی فرض ینعزل. ینعزل از یک نظر احتیاطش بیشتر است، چون سبب می شود که زن بعد از سه ماه و ده روز نتواند ازدواج کند و لعلّ حکم واقعی هم عزل باشد.

حکم ولد مرتد ملی کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم ولد مرتد ملی

اگر «کافری» مرتد ملی بشود، حکم بچه ای او چیست؟

آقایان می گویند ولد مرتد ملی، تابع پدر است و مادر است، اگر «بلغ و و صف بالإسلام، فهو المطلوب»، اما «لو بلغ و وصف بالإسلام ثم ارتدّ» این ارتدادش ارتداد ملی است،قهراً حکم پدر را دارد، پدر را چه کار می کردیم؟ یستتاب، و إلّا فیقتل، هم مرحوم محقق و هم حضرت امام نظر شان همین است، یعنی ولد مرتد ملی تابع پدر است، هر معالمه ای را که با پدرش می کردیم، با او نیز همان معامله را خواهیم کرد.

پدر را می گفتیم که: یستتاب، فإن تاب فبها و إلّا فیقتل، ولد نیز قهراً باید مراحل را طی کند، لو بلغ کافراً، به او مرتد صدق نمی کند، اما لو بلغ و وصف الإسلام ثمّ ارتدّ، این ارتدادش ارتداد ملی، یستتاب و الّا فیقتل، هم مرحوم محقق و هم مرحوم امام این را گفته اند.

عبارت محقق در شرائع

ص: ۱۰۰۸

قال المحقق:« و ولده بحکم المسلم، فإن بلغ مسلماً لا بأس (فلا بحث) فإن اختار الکفر بعد بلوغه و وصفه الإسلام. استُتیب، فإن تاب و إلّا قتل». الشرائع: ۴/۱۸۴.

کلام حضرت امام در تحریر الوسیله

قال السید الأُستاذ:«ولد المرتد الملّی قبل ارتداده بحکم المسلم، فلو بلغ و اختار الکفر استتیب، فإن تاب و إلّا قُتل». تحریر الوسیله: ۲/۴۴۶، مسأله۴.

تقریباً عبارت حضرت امام، قریب به عبارت مرحوم عبارت محقق در شرائع است، این نظر مرحوم محقق و حضرت امام است،

البته دیگران نیز همین را می گویند، یعنی سایر کتاب های فقهی نیز همین را می گویند.

ولی در اینجا ممکن است ما نظر دیگری داشته باشیم و آن این است که ما برای ولد مرتد حساب جداگانه باز کنیم، نه اینکه بگوییم تابع پدر است چون پدر مرتد ملی بوده است،پس پسر هم اگر همان راه پدر را در پیش گرفت، مرتد ملی است. بلکه ما می خواهیم برای پسر پرونده جداگانه باز کنیم. ببینیم پدر و مادرش یا یکی از آنها، حال انعقاد نطفه مسلمان بوده، ولو ارتداد پدر، ارتداد ملی است، اما هنگام اسلام پدر و مادر یا یکی از آنها، نطفه این پسر منعقد شده، یا متولد شده، این پسر دیگر محکوم به ارتداد ملی نیست، بلکه محکوم به ارتداد فطری است.

حضرت امام تبعاً للمحقق و تبعاً للمشهور، ولد را بر پدر عطف کردند، ولی ما می گوییم خود پسر حساب جداگانه دارد، اگر حین انعقاد نطفه هردو یا یکی مسلمان بود، ولد اگر کافر بشود، کفرش و ارتدادش فطری است و احکام فطری بر آن جاری است و لذا «لا یستتاب»، اما اگر هنگام انعقاد نطفه اش، پدر و مادرش هردو کافر باشند، بعداً مسلمان شدند و سپس مرتد ملی شدند، این هم حکم مرتد ملی را پیدا می کند، این سبک بگوییم بهتر است.

ص: ۱۰۰۹

و لکن یمکن أن یقال: إنّ و صف ارتداد الولد للمرتد الملّیّ تابع لکیفیه تولده، فان تولد عن والد مسلم و ارتد الوالد، و بلغ الولد کافراً اوبعد الوصف، فارتداده فطری یقتل، و إن تولد عن کافرین و ان اسلما أو احدهما ثم کفر، فارتداد الولد عند ارتداد عن ملّه.

پس برای پسر مرتد ملی پرونده جداگانه باز کردیم.

بله! مرتد فطری، پسرش قطعاً مرتد فطری می شود.

و اما ارتداد ولد المرتدّ الفطری، فهو ارتداد فطری لانّه تولّد من مسلم سواء بقیا علی إسلامهما أو کفرا، فلو بلغ کافراً أو بعد الوصف یکون ارتداده فطریاً.

پس نتیجه این شد که اگر پسر مرتد ملی، مرتد شد، نباید حکم پدرش بر او بار کنیم بلکه باید ببینیم سابقه اش چگونه است، یعنی ببینیم تولد یا انعقاد نفطه اش در حال اسلام احد الأبوین بوده، در این صورت محکوم به ارتداد فطری است، اما اگر پدر و مادرش حین انعقاد نطفه یا حین تولد کافر بوده اند.

این ارتدادش عن مله است.

قتلُ ولد المرتد الملّی

حال اگر کسی مرتد ملی است، دیگری آمد و بچه ای او را کشت،آیا این قصاص دارد یا نه؟ مسئله را از این نظر عنوان می کنند، که چون پدر و مادرش مرتد است و خون آنها هدر می باشد ، به تبع آنها خون این بچه هم هدر است، یعنی حکم آنها، سرایت می کند به بچه یا سرایت نمی کند؟

مسئله چهار صورت دارد:

۱- اقول: لو قتل ولد المرتد بعد ما ما بلغ و وصف الإسلام ثمّ کفر یکون حکمه حکم من قتل المرتد و من المعلوم لا ـ أنّ المسلم لا یقتل بالکافر.

ص: ۱۰۱۰

اما اگر پـدر و مادر مرتـد شـد، بچه هم بزرگ شـد، بلغ و وصف الإسـلام ثم کفر، این بچه عیناً ماننـد پـدر و مادر است، یعنی همـان گونه که پـدر ومادر خونش هـدر بود، این بچه نیز خونش هـدر است، چون فرض این است که مرتـد است. البته ممکن است تعزیر قائل بشویم، اما لا یقتل المسـلم بالکافر. یک مسـلمانی بچه مرتد ملی را کشت، کدام بچه؟ بچه ای که بلغ و وصف الإسلام ثمّ کفر، این بچه همانند پدر و مادر خود خونش هدر است، هدر هم نباشد، «لا یقتل المسلم بالکاقر» این صورت محل بحث نیست.

۲- صورت دوم:إنّما الکلام فیما إذا قتله قبل البلوغ، أو بعد البلوغ ، قبل وصفه الکفر فیقتل.

این محل بحث است، پدر و مادرش مرتد ملی هسـتند، اما این بچه ای که نونهال است و هنوز به حد بلوغ نرسیده، کسی آمد و این بچه را کشت، مسـلماً یقتل، چرا؟ چون اینجا حق نـداریم بگوییم:« لا یقتل المسـلم بالکافر»، چون این هم محکوم به اسـلام است هر چند پدر و مادر شان مرتد ملی است، ولی این بچه اسلام تبعی دارد، سابقاً پدر و مادرش مسلمان بودند و این بچه هم محکوم به اسـلام است، کسـی اگر این را بکشـد، حتمـاً کشـته می شود، تا کنون ما دو صورت را گفتیم، صورت اول من باب احاطه بر صور است، اگر بچه ی مرتـد ملی، بلغ و وصف الإسـلام ثمّ کفر، البته در اینجا اگر مسـلمانی او را بکشد، یعزّر، چون قتل مال حاکم است، هرج و مرج در یک جامعه درست نیست، اما کشته نمی شود، چون «لا یقتل المسلم بالکافر».

اما در صورت دومی، بچه ی کوچکی است و هنوز به حد بلوغ نرسیده و خبری از جایی ندارد، یا غیر بالغ است یا بالغ ، منتها فعلاً ـ لم یصف الإسلام، یعنی متحیر و گیج است و نمی داند که آیا آئین پدر و مادر را بگیرد یا نه؟ اگر این بچه را بکشد، حتماً او (قاتل) کشته می شود، چرا؟ لأن المقتول محکوم بإسلام تبعی، پدر و مادر که مسلمان بوده، این بچه نیز پاک بوده تبعاً لأبویه ، پدر و مادر که مرتد شد، تاثیری در این بچه نمی گذارد. تا حال بحث ما این بود که این بچه قبل از ارتداد پدر و مادر متولد شده است نه بعد از ارتداد آنان.

۳: ولو ولد بعد الردّه ، و کانت أمّه مسلمه ، کان حکمه کالأول، لأن الإسلام یعلو و لا یعلی علیه ، فهو یتبع أشرف الوالدین.

صورت سوم این است که پدر مرتد شده و بچه هم بعد از ارتداد پدر متولد شده، اما مادرش مسلمان بوده، بچه تابع اشرف والدین است.

ممکن است کسی اشکال کند، وقتی پدر کافر شد، باید زنش که مادر این بچه است از شوهرش جدا بشود.

جواب: در هر صورت فرض این است که جدا نشده است، پدر مرتد ملی با مادر مسلمان نزدیکی کرد و این بچه هم متولد شد، این بچه هم حکم دومی را دارد.

۴: صورت چهارم این است که این بچه «بعد ارتدادهما» متولد شده، یعنی آنها مرتد شده بودند و این بچه هم بعد از ارتداد پدر و مادر به دنیا آمد و متولد شد، البته این حکم پدر و مادر را دارد، یعنی پدر و مادر مرتد ملی است، این نیز اگر کافر بشود مرتد ملی خواهد بود، چرا؟ چون حین انعقاد نطفه هردو (پدر و مادر) کافر بودند.

پس معلوم شد که آقایان یک فرعی را سر بسته و دربسته گفته اند و حال آنکه ما چهار صورت برایش درست کردیم، آنان فقط همین مقدار گفته اند که:« لو قتل ولد المرتد الملّی یقتل».

ولی برای آن چهار صورت درست کردیم.

إذا تکرر الإرتداد

اگر مرتد ملی چند بار کافر بشود، یعنی یستتاب و بعد از استتابه مسلمان بشود، بعد از مدتی باز کافر بشود، سپس استتابه شود، باز مسلمان شود و بعد از مدتی از اسلام بر گردد و هکذا. کفر و أسلم، ثم کفر و أسلم.

آیا این آدم کشته می شود یا نه؟

این مسئله مبنی بر یک قاعده کلی است و آن اینکه آیا اصحاب کبائر « هل یقتل فی المرّه الثالثه أو فی المرّه الرّابعه»؟

البته مشهور می گویند در مرتبه سوم کشته می شود مگر زنای غیر محصنه، که در مرتبه چهارم کشته می شود.

آقایان چنین می گویند، ولی من در این گفته یک نظر دارم، البته روایات هم هست، ولی این مسئله قابل بحث است که:« أصحاب الکبائر إذا أقمیت علیهم الحد یقتل فی الثالثه أو الرّابعه» مثلاً دستش را بریدند، پای چپش را بریدند، مرحله سوم را هم اجرا کردند، در مرحله چهارم کشته می شود.

ولی بر این آقا اصلاً حدی جاری نشده، بلکه از او محترمانه دعوت کردند و استتابه هم کردند، او هم شهادتین را جاری کرد، بعد از مدتی باز تحت تبلیغات دشمنان اسلام قرار گرفت و کافر شد، باز استتابه کردند و او هم توبه کرد و مسلمان شد و ...، در اینجا اجرای حد نشده است، اصلاً این مسئله تحت آن قاعده نیست که:«عن الرضا (علیه ا لسلام) أصحاب الکبائر إذا أقیمت علیهم الحدّ، یقتل فی الثالثه إلّا فی الزنا».

ص: ۱۰۱۳

ولی ما روایاتی در این زمینه داریم.

اقوال

قال المحقق: إذا تکرر الإرتـداد قال الشـیخ : یقتل فی الرابعه ، و قال : و روی أصـحابنا: یقتل فی الثالثه أیضا.قال الشـیخ : المرتدّ یسـتتاب إذا رجع إلی الإسـلام ثم کفر ، ثم رجع، ثمّ کفر، قتل فی الرابعه و لا یسـتتاب و قال الشافعی: یستتاب أبداً، غیر أنّه یعزّر فی الثانیه و الثالثه ، و کذلک کلّما تکرر.

و قال أبو حنیفه: یحبس فی الثالثه، لأنّ الحبس عنده تعزیر.

و قال إسحاق ابن راهویه: یقتل فی الثالثه ، و هو قویّ لقوله تعالی:

«إِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا ثُمَّ کَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ کَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا کُفْرًا لَّمْ یَکُنِ اللَّـهُ لِیَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِیَهْدِیَهُمْ سَبِیلًا» النساء: ۱۳۷، فبیّن أنّه لا یغفر لهم بعد الثالثه.

آیه دلالت بر قتل ندارد.

دیدگاه حضرت امام خمینی (قدّس سرّه)

و قال السید الأستاذ: لو تکرر الارتداد من الملّی، قیل: یقتل فی الثالثه ،و قیل: یقتل فی الرابعه و هو أحوط..

ولی ما می گوییم که همه ی این فتاوا اجنبی است، آن روایتی که می فرمایـد: «یقتل»، هنگامی را می گویـد که حد اجرا بشود و فرض این است که حد بر این آقا حد اجرا نشده است.

أقول: مـا دلّ علی أن أصـحاب الکبـائر، و إذا أقیمت علیهم الحـد مرتین، قتلوا فی الثـالثه . أو ما دل علی أن الزانی إذا زنی یجلد ثلاثا، و یقتل فی الرابعه أجنبیان عن المقام، لأن المفروض فیهما من أقیم علیه الحـد، و المفروض فی المرتـد الملی إذا تکرر منه الارتداد لم یقم علیه الحد ، و إنما حبس ثلاثا، و استتیب ، فتاب.

این آقایـان فقط روایت دارنـد و حال آنکه قاعـده براین منطبق نیست، روایت هم دو جور است، یک روایت از جمیل بن درّاج دارند، و حال آنکه جمیل بن درّاج فتوای خودش را گفته، نه اینکه از امام علیه السـلام نقل کرده باشد و این دلیل بر این اسـت که اصحاب امام صادق (علیه السلام) اکثر شان مجتهد بوده اند.

نعم، یبقی فی المقام، ما رواه جمیل بن دراج و غیره، عن أحـدهما (علیهما السـلام) فی رجل رجع عن الإسـلام؟ قال:« یسـتتاب، قیل لجمیل: فما تقول إن تاب ثمّ رجع عن الإسـلام؟ قال: یستتاب ، قیل: فما تقول إن تاب ثم رجع؟ قال: لم أسمع فی هذا شیئاً ، لکنّه عنـدی بمنزله الزانی الّذی یقام علیه الحـدّ مرتین ثمّ یقتل بعد ذلک، و قال: روی أصـحابنا أن الزانی یقتل فی المره الثالثه» الکافی ۷، باب حدّ المرتدّ، الحدیث۵، و التهذیب: ۱۰، باب حدّ المرتدّ و المرتدّه، الحدیث ۵..

این دلیـل مسـئله نمی شـود، چـون فتوای جمیـل بن درّاج است نه فرمـایش امـام (علیه السـلام) و می دانیم که فتوای مجتهـد بر مجتهد دیگر حجت نیست.

لکنّ لا یمکن الاعتماد علیه لأنه فتوی جمیل ، حیث اعترف بدنه لم یسمع فی هذا شیئا و إنما نزله منزله الزانی حسب اجتهاده.

یک روایت هم جابر جعفی نقل کرده است، که در سندش عمرو بن شمر است، او نقل کرده است بر اینکه کشته می شود.

روایت جابر جعفی

روی جابر ، عن أبی عبد الله علیه السـلام، قال :« أتی أمیر المؤمنین برجل من بنی ثعلبه قد تنصّـر بعد سلام فشهدوا علیه، فقال له أمیر المؤمنین (علیه السـلام): ما یقول هؤلاء الشـهود؟ فقال: صدقوا و أنا أرجع إلی الإسـلام ، فقال: أما أنّک لو کذبّت الشهود ، لضربت عنقک ، و قد قبلت منک فلا تعدّ ، فإنّک إن رجعت لم أقبل منک رجوعاً بعده»

الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳ من أبواب حدّ المرتدّ، الحدیث۵،

این روایت از دو نظر اشکال دارد:

اولاً: این روایت ناظر به غیر «ما نحن فیه» است، چون «ما نحن فیه» این است که در مرحله سوم یا چهارم کشته می شود و حال آنکه حضرت در اینجا می فرماید در مرحله دوم ترا می کشم.

ثانیاً: روایات جابر جعفی مخدوش است، چرا؟ چون ایشان شاگردی دارد بنام عمر بن شمر، این مقدار زیادی را در کتاب جابر وارد کرده است، علمای رجال می گویند احادیثی که در کتب جابر جعفی است، بسیاری از آنها ملبس است و همه آنها بر می گردد به این شاگرد، فلذا ما نمی توانیم به این روایت عمل کنیم.

بنابراین، «فلم یبق فی المسأله إلّا الإجماع»، مراد از این اجماع، اجماع خلاف است و همه می دانید که اجماعاتی که در کتاب خلاف شیخ طوسی است، خیلی بی ارزش است.

سوال

ممکن است سوال بکنید که شیخ طوسی به این عظمت، چطور ادعای اجماع می کند با اینکه اجماعی در کار نیست؟

جواب

مرحوم آیه الله بروجردی در درس اصول خود،هنگامی که به اجماع رسید (در صحن عطابک، صحن بزرگی که طرف خیابان ارم است) در آنجا فرمودند که شیخ طوسی می خواست کتابی بنویسد برای جهان اسلام بنام: الخلاف، در اینجا می خواست هماهنگ باشد با کتاب های اهل سنت، چون اهل سنت اجماع را حجت می دانند، ایشان (شیخ طوسی) هم مسئله ای که در نظرش مسلّم بود، اسمش را اجماع نهاده، تا بتواند طرف را قانع کند و بگوید شما(اهل سنت) که می گویید اجماع حجت است، من هم ادعای اجماع می کنم، مرحوم بروجردی از این راه اجماع شیخ طوسی را توجیه کرد. شما تقریرات درس ایشان را نگاه کنید،ببینید شاید کسانی که تقریرات درس ایشان را نوشته اند، این مطلب را آورده باشند، ولی من این مطلب را از زبان ایشان در جلسه درس شنیدم.

آیا می شود کافر را بر اسلام اکراه کرد؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا می شود کافر را بر اسلام اکراه کرد؟

بحث در این است که آیا می شود کافر را بر اسلام اکراه کرد یانه، به این معنا که کافر را بگیریم و او را اکراه بر گفتن شهادتین کنیم؟

به بیان دیگر آیا: «اکراه الکافر علی الإسلام» موثر است یا نیست؟

تفصیل مرحوم محقق

مرحوم محقق می فرماید کافر بر دو قسم است:

الف: کافری که دین او را به رسمیت شناختیم مانند دین نصرانی، یهودی و مجوسی، ما این سه آئین را به رسمیت شناختیم، به شرط اینکه بر شروط جزیه عمل کنند، اگر دین آنها را به رسمیت شناختیم، البته معنای رسمیت این نیست اهل نجات باشند، اهل نجات نیستند، ولی می توانند در کشور اسلامی جان و مال شان محترم باشد، اگر مقصود این باشد، اکراه اثر ندارد، یعنی اگر صد بار هم از روی اکراه شهادتین را به زبان جاری کنند، اثر ندارد.

ب: اما اگر کافری باشد که ما دینش را به رسمیت نمی شناسیم، فرض کنید بت پرست است یا تابع سایر آئین هایی است که در اسلام رسمیت ندارند، در اینجا اگر اکراه کردیم و آنها هم شهادتین را به زبان جاری کردند، به ظاهر محکوم به اسلام هستند.

عبارت محقق در شرائع

قال المحقق: الکافر إذا اکره علی الإسلام فإن کان ممّن یقرّ علی دینه- یعنی دینش در نزد ما رسمیت دارد- لم یحکم بإسلامه- نمی توانیم با او معامله مسلمان را کنیم هر چند شهادتین را به زبان جاری کند- و إن کان ممّن لا یقرّ اگر تابع دینی باشد که در نزد ما رسمیت ندارد، اگر از روی اکراه شهادتین را به زبان جاری نمود، این محکوم به اسلام است هر چند اسلامش اسلام اکراهی است- لحکم به.

ص: ۱۰۱۷

وجه و دلیل مسأله

و جه و دلیل مسأله این است که اگر این آدم نصرانی است و شما او را اکراه می کنید که وارد اسلام بشود، این اکراه شما اکراه به حق نیست بلکه اکراه نا حق است، چون دین او را به رسمیت شناختی و اگر عمل به جزیه کند، جان و مالش محترم

است، پس این در آئین بمانـد، از نظر ظـاهر کار حقی را انجام داده، شـما که اکراه می کنیـد، اکراه شـما نابحق است، قطعاً اثر ندارد. یعنی «رفع عن أمتی ماستکرهوا علیه» اینجا را نمی گیرد و اصولاً اکراه بر یک امر ناحق اثر شرعی ندارد.

اما بر خلاف اینکه طرف بودائی باشد یا تابع آئین دیگری باشد که ما آنها را به رسمیت نمی شناسیم، اکراه شما در اینجا اکراه نا بحق نیست، اکراه به حق است، فلذا اگر ظاهراً هم گفت: «لا إله الّا الله» ما همان ظاهر را می پذیریم.

پس ایشان فرق نهاده بین اینکه کافری باشد که ما دینش را به رسمیت شناختیم، اکراه سبب اسلام او نمی شود وبین کافری که دینش را به رسـمیت نشـناختیم، اکراه او بر اسـلام، و اینکه او هم از روی اکراه شـهادتین را به زبان جاری کند، اسـلامش قابل پذیرش است و او در ظاهر محکوم به اسلام می باشد.

دلیلی آن را ما چنین آوردیم

و بعباره أخری: لا یجوز إکراه أهل الکتاب علی قبول الإسـلام، فلو أکره فقـد أکره علی ما لیس بحق، و من المعلوم أنّ مثل هذا الإـکراه لاـ یترتب علیه الأـثر، بخلاـف الوثنیّ فإنّه لا یقرّ علی دینه، فلو أکره علی الإسـلام، یقبل، و قیّـده صاحب الجواهر بما لم یعلم صـدور ذلک لساناً من غیر قصد للمعنی- مگر اینکه بدانیم که او مزخرف می گوید و می خواهد سـر ما کلاه بگذارد، در این صورت قبول نیست- اقتصاراً علی المتیقّن فی ما خالف عمومات الأدلّه.

ص: ۱۰۱۸

این تفصیلی است که مرحوم محقق آن را گفته و صاحب جواهر نیز بر آن شرح نوشته است، شاید دیگران نیز همین را گفته اند.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی از نظر من هردو یکسانند، چرا؟ سیره پیغمبر اکرم بر این جاری بود هر کجا را که فتح می کردند اعم از اینکه مسیحی، یهودی یا وثنی باشند، وقتی می گفتند:« لا إله الّا الله» از آنها می پذیرفتند، چرا؟ هدف این بود که در زمره اسلام داخل بشوند و کم کم اسلام زبانی اینها تبدیل بشود به اسلام واقعی، روز اول که اینها درس خوانده و تحصیل کرده نبودند، این در حقیقت قنطره و پلی بوده که اینها به حقیقت برسند، اینکه می گویند:

« المجاز قنطره الحقیقه» اینجاست، باید اینها به زبان شهادتین را جاری کنند هر چند ایمان نیاورند، یعنی آشکارا به زبان جاری کنند هر چند در دل به آن ایمان پیدا نکرده باشند، چون همین سبب می شود که در مرور زمان مسلمان واقعی بشوند.

بنابراین، اگر هردو را اکراه کنیم یکسانند، هم در اولی و هم در دومی، اکراه بر اینکه از مسیحیت بر گردند هر چند این اکراه ما، اکراه الزامی نیست، اما همین مقداری که گفت : «لا إله إلّا الله»، و ما هم پذیرفتیم، دختر دادیم و دختر گرفتیم، ذبیحه او را خوردیم، کم کم بر می گردد و عضو جامعه اسلامی می شود.

بنابراین، اگر ما هردو را یکسان بگیریم درست است.

البته با همان شرطی که مرحوم صاحب جواهر می گوید، یعنی به شرط اینکه ندانیم که لقلقه اللسان است، به این آیه توجه کنید:

«قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَـٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِى قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُوا اللَّـهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّـهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» الحجرات: ۱۴،

آنها ادعای ایمان می کردند، قرآن می گوید شما ایمان نیاوردید، ایمان مال قلب است، ایمان در اینجا غیر از آن ایمان اثنا عشری است.

به بیان دیگر ایمان برای خودش اصطلاحاتی دارد، اینجا مراد ایمان قلبی است، شما اسلام زبانی دارید، پیامبر این را قبول می کرد، چرا؟ چون همین اسلام زبانی را قبول کردید، کم کم اینها را به اسلام واقعی می کشانید، وقتی یک قریه یا یک قبیله را فتح می کردند و همگی آنها می گفتند:« لا إله إلّا الله» حضرت هم آن را می پذیرفت، نکته اش این بود که این پذیرش مقدمه برای اسلام واقعی و حقیقی است، یعنی در مرور زمان در دل آنها اسلام واقعی رسوخ می کند. چه مانع دارد که ما هردو را یکسان بگیریم و بگوییم همان گونه که کافر غیر کتابی که آئین شان از نظر اسلام رسمیت ندارد اگر به زبان شهادتین را جاری کردند، از آنها قبول کنیم، اهل کتاب را نیز اگر اکراه کردیم و آنها از روی اکراه شهادتین را به زبان جاری کردند، قبول کنیم و با آنها معامله اسلام کنیم، نکته اش این است که پذیرش اسلام ظاهری، یک دهلیز و قنطره ای است برای اسلام واقعی.

بنابراین، این تفصیلی که آقایان بین اهل کتاب و غیر اهل کتاب می دهند،چندان صحیح به نظر نمی رسد. بلکه هردو از این جهت یکسان هستند و اسلام هردو اثر دارد، به شرط اینکه لقلقه اللسان نباشد، یعنی علم به لقلقه اللسان نداشته باشیم.

ص: ۱۰۲۰

باید دانست که مسأله منصوص نیست تا جانب نص را بگیریم.

بله! اگر مسأله منصوص بود، البته گردن ما در مقابل نص از مو هم باریکتر است، ولی سخن این است که مسأله منصوص نیست بلکه جنبه ی قاعده ای دارد.

در اولی می گویند شما حق اکراه ندارید، در دومی حق اکراه دارید، حق با شماست، در اولی نداریم، ولی در دومی داریم، اما اگر اکراه کردیم، این کار نا بحق را کردیم، این اثر را دارد.

پس اینکه می گویید او را امر کردم به چیزی که ناحق است، این درست نیست، بلکه من او را اکراه کردم به چیزی که حق است، اکراه هم اکراه مجوز ندارم، اما مکره علیه او ناحق نیست بلکه مکره علیه اش حق است، این که در روایات آمده است که: «رفع عن أمّتی ما استکرهوا علیه» این در جایی است که مکره علیه اش نا بحق باشد، مثلا کسی را اکراه بر شراب خوردن یا کار حرام دیگری کند، یا بگوید فلان معامله را بکن، البته در اینجا باطل است، چرا؟ چون یشترط فی المعامله الإختیار، ولی در اینجا مکره علیه اش امر حیاتی و امر حق است.

پس از مجموع آنچه که تا کنون گفتیم دو چیز روشن شد:

الف: امر اول این است فرق نهادن بین اهل کتاب و غیر اهل کتاب، ظاهراً از نظر سیره پیامبر اکرم درست نباشد، بعد از پیغمبر اکرم هم فتوحاتی که انجام می دادند، هرگز فرق نمی گذاشتند بین اهل کتاب و بین و ثنی و غیر اهل کتاب، یعنی اسلام هردو را می پذیرفتند و اسلام آنها از روز اول، یک اسلام حقیقی و صمیمی عن اختیار تام نبوده، البته یک تمایلاتی پیدا می کردند، فلذا از نظر سیره بین آنها فرقی نبوده است.

ص: ۱۰۲۱

ب: اسلام ظاهری، مقدمه اسلام حقیقی و صمیمی می شود.

ج: اینکه می گویید در روایات ما آمده است که اکراه بی اثر است، در جواب عرض می کنیم اکراه در جای بی اثر است که مکره علیه اش ناحق باشد، مثلاً طرف را اکراه بر شراب خوردن یا کار حرام دیگری کنیم یا فلان معامله را جبراً انجام بدهد، اما آنجا که مکره علیه اش، امر حیاتی باشد، قبول نداریم که اکراه در آنجا بدون اثر است.

در هر صورت خیال نشود که اکراه در اینجا اثر شرعی ندارد، بلکه اکراه اثر شرعی دارد، اثر شرعیش این است که: «یحکم بإسلامه» قهراً ذبیحه اش حلال است و سایر احکام اسلام هم بر او بار می شود.

فإن قلت: قرآن می فرماید:.

«لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»البقره: ۲۵۶.

شما به چه حقی، این آدم را اکراه می کنید؟

به بیان دیگر اصلاً این عمل شما مطلقاً حرام است هم نسبت به وثنی و هم نسبت اهل کتاب؟

قلت: از اشتباهاتی که در تفسیر این آیه گفته شده، یکی همین است، زیرا «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ » حکم تشریعی نیست، یعنی نمی خواهد تشریع کند بر اینکه اکراه در دین حرام است، بلکه حکم تکوینی است و می خواهد بگوید دین قابل اکراه نیست، چون دین عبارت است از:« الإعتقاد الجازم» این قابل اکراه نیست.

به بیان دیگر: ما یک جوارح داریم ویک جوانح، جوارح قابل اکراه است، ولذا اسراء در مقابل فرمانده دست بلند می کنند، پس جوارح قابل اکراه است، مثلاً به طرف می گویی چشم خود را ببند، و در غیر این صورت تو را می کشم، فوراً چشم خودش را می بندد، یا می گوییم دستت را بلند کن، و الا به فلان مجازات، مجازات می کنم، فوراً دستش را بلند می کند، جوارح قابل اکراه است.

اما جوانح که قلب باشد، قابل اکراه نیست، مثلاً اگر یک میلیارد دلار به یک نفر بدهند که معتقد باش که الآن شب است و حال آنکه شب نیست بلکه روز است، محال است که معتقد بشود، چرا؟ چون خودش با چشم خود می بیند که شب نیست بلکه روز است، البته ممکن است بخاطر اینکه پول گیرش بیاید، بگوید شب است، اما در باطن نخواهد گفت که شب است، جوارح قابل اکراه است، اما جوانح قابل اکراه نیست. «لَا إِکْرَاهَ فِی الدِّینِ» یخبر عن أمر تکوینیّ لا عن أمر تشریعیّ، این امر تکوینی را می گوید ولذا شأن نزولش این است که دو نفر از فرزندان انصار مسیحی شده بودند، پدر شان خدمت پیغمبر اکرم آمد و گفت فرزندان من متمایل به مسیحیت شده اند، اجازه بدهید که من آنان را وارد اسلام کنم، پیغمبر اکرم فرمود : «لَا إِکْرَاهَ فِی الدِّینِ» یعنی دین اکراه بردار نیست، بلکه باید کاری بکنید که آن مبادی حاصل بشود تا اسلام واقعی جانشین دین آنها بشود.

بنابراین، کسانی که با این آیه بر حرمت اکراه در دین استدلال می کنند، آیه ربطی به آنها ندارد، زیرا آیه یک امر تکوینی و واقعی را می گوید و آن اینکه فرق است بین جوارح و جوانح، جوارح قابل اکراه است، اما جوانح قابل اکراه نیست.

در هر حال ما به این نتیجه می رسیم که لا فرق بین اکراه کافر وثنی و بین اکراه اهل کتاب نیست، یعنی بر هردو اثر اسلام بار است، اگر کسی اشکال کند که این اسلام، اسلام اکراهی است، در جواب می گوییم اشکالی ندارد، اکراه در جای باطل است که مکره علیه اش امر ناحق باشد، اینجا مکره علیه اش امر حق است. اگر بگویید این اکراه چه فایده دارد؟ فایده اش این است که اینها کم کم در دائره اسلام وارد می شوند و با مسلمانان محشور می شوند و کم کم مسلمان واقعی می شوند.

ص: ۱۰۲۳

إنّ المعهود من فعل النبی صلّی الله علیه و آله و سیره المسلمین فی مغازی، هو الإکتفاء بإظهار الإسلام و إن لم یعلم کونه مقارناً للتصدیق القلبی، بل یحتمل أن یکون إسلامه خوفاً من القتل و غیره فاللازم هو الإکتفاء بالظاهر ما لم یعلم کونه غیر قاصد للمعنی بل یتکلم کاللقلقه باللسان.

و أمّا التفریق بین الطائفتین فلیس علیه دلیل، لأنّ الأکراه علی غیر الحق إنّما یکون حراماً إذا أکراه المسلم علی بیع داره و طلاق زوجته، ففی هنا یأتی قوله صلّی الله علیه و آله رفع عن أمّتی ماستکرهوا علیه، اما أکراه الکتابی علی ما هو أفضل ممّا یقرّ علیه، فیقبل الإسلام بإظهار الشهادتین بشرط أن یکون قاصداً للمعنی، فالظاهر أنّه یحکم بکونه مسلماً، اما آیه «لا اکراه فی الدین» حکم تشریع نیست بلکه خبر از تکوین است، ضمناً آیه ی «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَـٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُوا اللَّـهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّـهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» الحجرات: ۱۴، خواندیم و گفتیم که اسلام زبانی آنها را قبول می کرد، چون مراد از «أسلمنا» در این آیه، اسلام زبانی است نه اسلام قلبی.

غالباً اعرابی که اسلام می آوردند، اسلام شان زبانی بود، با این وجود پیامبر اکرم همان اسلام لسانی را قبول می کرد که در مرور و گذشت زمان تبدیل به اسلام حقیقی می شد، عین همین مطلب در اهل کتاب هم است.

لا شک أنّ الهدف الأقصی، هو تربیه الأمّه الإسلامیه علی التوحید القلبی، و رفض الأصنام کذلک، و الاعتقاد الجدّی برساله الرسول و حشر الأجساد، و لکن تلک الغایه لا تحقق فی یوم واحد، کما هو واضح و لذلک اتخذ الإسلام طریقه خاصّه للوصول إلی تلک الغایه، و هو قبول إظهار الإسلام مع قصد المعنی و إن کان غیر معتقد قلباً، و ذلک لأنّ الأساری إذا عاشوا مع المسلمین و خالطوهم، فمنطق الإسلام یسری إلی قلوبهم شیئاً فشیئاً، فیکونوا مسلمین حقیقه و واقعاً و یشهد علی ما ذکر تاریخ المغازی و الفتوحات.

ص: ۱۰۲۴

أخرج البخاری فی کتاب الإیمان و المسلم فی باب فضائل علیّ علیه السلام: أنّه قال: قال رسول الله صلّی الله علیه و آله یوم خیبر، «لأعطینّ هذه الرایه رجلًا یحب الله و رسوله، یفتح الله علی یدیه» البته بخاری با حدیث بازی می کند، این جمله را حذف کرده است« یحبّ الله و رسوله و یحبه الله و رسوله» بخاری هر موقع که به فضائل علیّ علیه السلام می رسد،«یرتعش قلمه و یده» البته حق هم دارد چون شرائط هم شرائط دوران متوکل عباسی است، همین مقدار هم که آورده مهم است.

عمر بن خطاب می گوید که من تا آن روز یک آرزوی سروری نکرده بودم، ولی وقتی که این را شنیدم، خیلی به دلم افتاد که من صاحب این فتح باشم.

قال عمر بن الخطاب: ما أحببت الإماره إلّا یومئذ، قال: فتساورت لها به پیامبر متوجه شدم- رجاء أن أدعی إلیها به این امید که پیغمبر اکرم مرا فرا بخواند و پرچم را به دست من بدهد- قال: «فدعا رسول الله صلّی الله علیه و آله علیّ بن أبی طالب فأعطاه أیّاها، و قال: أمش- کلمه ی «إمش» زبان محلی است، امروزه می گویند إذهب، در زبان محلی می گویند: أمش- و لا تلتفت حتّی یفتح الله علیک، فسار علیّ شیئاً یعنی علیّ علیه -السلام چند قدم رفت- ثمّ و لم یلتفت یعنی بر نگشت احتراماً- و صرخ یا رسول الله علی ما ذا أقاتل الناس؟

قال صلّی الله علیه و آله: «قاتلهم حتّی یشهدوا أن لا إله إلّا الله و أنّ محمّداً رسول الله، فإذاا فعلوا ذلک فقد منعوا منک دماءهم و أموالهم إلّا بحقّها و حسابهم علی الله» صحیح البخاری:۱/۱۰، کتاب الإیمان، صحیح مسلم:۷/۱۷، باب فضائل علی ّعلیه السلام.

ص: ۱۰۲۵

اتفاقاً اینجا همه آنها یهودی بودند نه وثنی، حضرت بر اسلام آنها اکتفا کرد، معلوم می شود یهودی که ایمان می آورد، به این آسانی ایمان نمی آورد مگر اینکه مدت ها بگذرد. ولی حضرت به همان ایمان ظاهری اکتفا کرده، این حدیث در صحیح بخاری بهترین دلیل است که فرقی بین اسلام وثنی و کتابی نیست.

اتفاقاً در روایات ما نیز هست:

۱: روی الکلینی بسند صحیح عن فضیل بن یسار، قال سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول:« إنّ الإیمان یشارک الإسلام و لا یشارکه الإسلام، إنّ الإیمان ما وقّر فی القلوب و الإسلام ما علیه المناکح و المواریث و حقن الدماء، و الإیمان یشرک الإسلام، و الإسلام لا یشرک الإیمان» أصول الکافی:۲/۲۶، کتاب الإیمان و الکفر، باب إنّ الإیمان یشرک الإسلام، الحدیث ۳.

بنابراین، ما با فتوای محقق موافق نیستیم و مشکلات را هم حل کردیم، اولاً خود پیغمبر اکرم در مورد یهود این را گفته است و این اکراه هم غیر از آن اکراه باطلی است که در قرآن نفی شده است.

المسأله الثالثه: إذا صلّی المرتدّ الملّی بعد ارتداده، لم یحکم بعوده، سواء فعل ذلک فی دار الحرب، أو الإسلام.

اگر کسی مرتد ملی شد و قرار شد که او را استتابه بدهیم(یستتاب) یعنی وادار کنیم که شهادتین را به زبان جاری کند، اما او به جای اینکه لفظاً شهادتین را به زبان جاری کند، بلند شد و نماز صبح را خواند، یا نماز ظهر و عصر را خواند، آیا این التزام عملی،جانشین التزام زبانی و لسانی می شود یا نه؟

چون «یستتاب» این است که لساناً و زباناً بگوید: «لا إله إلّا الله» ولی این آدم لساناً نگفت، بلکه بلند شد نماز ظهر یا صبح را خواند، آیا این التزام عملی می تواند جانشین التزام لسانی و زبانی باشد یا نه، بلکه حتماً باید زباناً بگوید:« لا إله إلّا الله»؟

بعضی فرق نهاده اند و گفته اند اگر در دار الحرب این کار را کرد، که در آنجا هیچ گونه فشاری نیست، این حاکی از بازگشت به اسلام است.

اما اگر در دار الإیمان است، لعل این اسلامش اسلام واقعی نیست بلکه اسلام ظاهری است، یعنی برای این است که ما از سرش دست برداریم.

ما عرض می کنیم که این مسئله منصوص نیست، فلذا ممکن است کسی قائل بشود که التزام عملی بهتر از اظهار شهادتین است، یعنی همین مقداری که بلند شد و نمازش را خواند، فردا هم روزه گرفت، این دلیل بر بازگشت این آدم به اسلام است.

ولی احتمال هم دارد که خود اقرار لسانی و گفتن « لا إله إلّا الله» موثر در دخول به اسلام است و لذا در بحث های سابق گفتیم که اگر کسی قلباً موحد شد و قلباً به رسالت پیغمبر اکرم شد، مادامی که در زبان اعتراف نکند، آن ایمان قلبی کافی نیست، بلکه باید زباناً و لساناً اظهار اسلام کند.

علی أی حال بستگی دارد که ببینیم در صدر اسلام به شهادتین معتقد بودند کما اینکه از روایت امیر المؤمنان استفاده می شود که رسماً بنویسد یا به زبان جاری کند که من مسلمان هستم، یا عمل هم کافی است؟

فعلاً این مطلب را بدون اینکه نسبت به آن نظر بدهیم باقی می گذاریم تا رویش مطالعه کنیم.

حکم کافری که در حال سکر و مستی اظهار اسلام نماید، یا مسلمانی در حال مستی انکار نبوت کند، چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم کافری که در حال سکر و مستی اظهار اسلام نماید، یا مسلمانی در حال مستی انکار نبوت کند، چیست؟

ص: ۱۰۲۷

المسأله الرابعه: مرحوم محقق می فرماید: «السکران یحکم بإسلامه و ارتداده» اگر یک آدمی مست شد و در حالت مستی انکار نبوت کرد، مرحوم شیخ در مبسوط فرموده است که:« یحکم بارتداده» یا آدم کافر در حال مستی گفت:«أشهد أن لا إله إلّا الله» ایشان گفته «یحکم بإسلامه» این فتوای شیخ است در کتاب مبسوط، که آدم سکران اگر اسلام آورد «یحکم بإسلامه»، و اگر «ارتدّ یحکم بارتداده»، ولی در کتاب خلاف از این فتوا برگشته و گفته آدم سکران نه اسلامش ارزش دارد و نه ارتدادش.

باید دانست که مرحوم شیخ کتاب خلاف را در آخر عمرش نوشته، یعنی بعد از آنکه در سال: (۴۴۸)، از بغداد به سوی نجف رفت، کتاب خلاف را در أنجا و در آخر عمرش نوشته است.

بنابراین، فتوای آخر شیخ همان خلاف است و انسان تعجب می کند که جناب شیخ چگونه فتوا داده که در حال سکر هم اسلامش ارزش دارد و هم ارتدادش و حال آنکه آقایان در سکران می گویند:« لا اعتباره ببیعه و طلاقه و نکاحه و حلفه»، اگر

آقایان احکام سکران را مطالعه کنند، پی می برند که هیچ یک از کارهای آدم مست ارزش ندارد حتی طلاقش هم اثر ندارد. حالا این فتوا از مرحوم شیخ صادر شده، چه عرض کنم.

سوال

گاهی از اوقات انسان های سطحی نظر می گویند آدم مست اگر ظرف کسی را بشکند ضامن است یا مال کسی را تلف کند ضامن است، چه فرق می کند بین اتلاف و بین اسلام و ارتداد؟

جواب

جوابش این است که میان مقیس و «مقیس علیه» فرق است، ضمانت مربوط به قصد نیست، بلکه فقط همین مقدار که فعلی باشد از من سر بزند، خواه عن قصد باشد و خواه عن قصد نباشد، ضمان آور است، یعنی در ضمانت قصد شرط نیست، عمل شرط است، اما در اسلام و ارتداد قصد معتبر است چون عمل قلبی و ضمیری است، یعنی مادامی که قلب و ضمیر موافق نباشد، یعنی آگاه نباشد، لاـ یطلق علیه الإسلام و لاـ یطلق علیه الطلاق، باید فرق بگذاریم بین افعال جوانحی و بین افعال جوارحی، افعال جوارحی قصد نمی خواهد، مثلاًـ اگر کسی در عالم خواب لگدش به انسانی بخورد و او را کشته شود، باید دیه اش بدهد، چرا؟ چون این فعل مستند به او است، فعل جوارحی است، اما مسائل اسلام، ارتداد، طلاق، یمین،اینها افعال جوارحی نیستند، بلکه افعال جوانحی و قلبی اند، مادامی که انسان قاصد نباشد، این اعمال بی ارزش هستند و هیچ گونه اثری بر آنها مترتب نمی شود، و در تمام دنیا این حکم است، یعنی در حقوق مدنی و غیر مدنی، نه تنها در ایران بلکه در همه جا برای سکران ارزشی قائل نیستند.

ص: ۱۰۲۸

المسأله الخامسه

قال المحقق: كلّ ما يتلفه المرتدّ على المسلم، يضمنه فى دار الحرب أو دار الإسلام حاله الحرب و بعد انقضائها، وليس كذلك الحربىّ، و ربّما خطر اللزوم فى الموضعين، لتساويهما فى سبب الغرم.

اگر مرتد مال كسى را تلف كرد، يعنى «خرج عن الإسلام» و سپس مال كسى را تلف كرد، خواه در دار الإسلام و خواه در دار الحرب، يك موقع در ايران مرتد شد و در اينجا مال كسى را تلف كرد، يك موقع در دار الحرب،يعنى جايى كه كافر حربى است مال مسلم را در آنجا تلف كرد، در هر دو حالت ضامن است، هم دار الحرب و هم دار الإسلام.

قال المحقق: كلّ ما يتلفه المرتدّ على المسلم، يضمنه فى دار الحرب أو دار الإسلام حاله الحرب و بعد انقضائها، وليس كذلك الحربىّ، و ربّما حضر اللزوم فى الموضعين، لتساويهما فى سبب الغرم.

اما اگر كافر حربى، مال مسلمانى را تلف كند، ضامن نيست.

سوال

ممكن است كسى سوال كند كه وجه اين نكته چيست؟

مرتد اگر تلف كند ضامن است، اما اگر كافر حربى، يعنى آنكه از بيخ كافر است و اسلام هم نياورده، مال مسلمانى را تلف كند، فرق نمى كند در دار الإسلام يا در دار الحرب، ضامن نيست؟

جواب

وجه و دليلش اين است كه حربى هنوز وارد جزيره اسلام نشده و اگر اسلام بگويد هر چيزى كه كافر حربى تلف كند ضامن است، بيشتر كافران مسلمان نمى شوند، چرا؟ چون خواهند گفت كه ما با مسلمانان جنگ كرديم و تعدادى از آنان را كشتيم، غارت كرديم و آتش زديم،ممكن است آنان (مسلمانان) از ما انتقام بگيرند، ولذا اسلام فرمود كه:« الإسلام يجبّ ماقبله، أى يقطع ماقبله».

ص: ١٠٢٩

این کافر حربی بریده می شود،«جبّ، یجبّ» به معنای قطع است، این کافر حربی بریده می شود از گذشته و لذا ضامن نیست و سیره پیامبر اکرم نیز همین است، یعنی ایشان (پیامبر) کفاری که مسلمان می شدند، کار های زشتی که علیه اسلام کرده بودند، با آنها کاری نداشت حتی قاتل حضرت حمزه را که حضرت حمزه را با آن حالت خاص کشت مورد عفو قرارداد، چون وقتی پیامبر اکرم مکه را فتح کرد، این آدم اسلام آورد، پیامبر اکرم او را به عنوان قصاص نکشت، منتها فرمود جلوی چشم من نباش تا من تو را نبینم، او هم از مکه خارج و جای دیگر رفت و حال آنکه او یک مجرم واضح و روشن بود و حمزه را با آن حالت رقت آور به شهادت رسانیده بود.

بنابراین، کافر حربی برای اینکه اسلام بیاورد، بر گذشته ها می گوییم صلوات، اما مسلمانی که مرتد شده است، این آن فلسفه را ندارد، بلکه هر چه را ضامن شده است، بپردازد، چون هنوز ریشه در اسلام دارد، و چون ریشه در اسلام دارد، هر گاه مال مسلمانی را تلف کند ضامن است

دیدگاه محقق در کتاب شرائع

ولی مرحوم محقق یک کلمه ای دارد که در شأن ایشان نیست، می فرماید بهتر این است که بگوییم هردو متساویان هستند، همان گونه که مرتد اگر تلف کند ضامن است، کافر حربی هم اگر تلف کند ضامن است، ایشان می فرماید اگر بگوییم هردو متساوی هستند، خوب است و حال آنکه اینها متساوی نیستند، سیره بر همین است.

عبارت مرحوم محقق

قال المحقق: کلّ ما یتلفه المرتدّ علی المسلم، یضمنه فی دار الحرب أو دار الإسلام حاله الحرب و بعد انقضائها، ولیس کذلک الحربیّ، و ربّما حضر اللزوم فی الموضعین، لتساویهما فی سبب الغرم. بگوییم هردو ضامن هستند، چرا؟ من أتلف مال الغیر فهو له ضامن.

ص: ۱۰۳۰

قـال الشـيخ: إذا أتلف أهـل الرّده أنفساً و أموالاً، كان عليهم القود فى الأنفس و الضـمان فى الأموال، سواء كانوا فى منعه يعنى قدرت- أم لم يكونوا فى منعه.

و قـال الشـافعى: إن لم يكونوا فى منعه مثـل مـا قلنـاه، كه ضـامن است و إن كـانوا فى منعه فعلى قولين أحـدهما و هو الصـحيح عندهم مثل ما قلناه، و الثانى: لا يجب عليهم الضمان، قاله فى قتال أهل البغى، و به قال أبوحنيفه.

اين فتاواى اهل سـنت است كه فرق مى گذارنـد بين منعه و غير منعه، قانون كلى اين است كه مرتد هنوز نه كافر حربى است و نه جزء باغى است، هيچكـدام نيست، فلـذا ادله ضـمان او را مى گيرد، اما كافر حربى هر چند محكوم به فروع است، ولى سـيره عملى پيامبر اكرم بر عدم ضمان بوده است.

سخن شيخ و محقق در مورد مرتد ملّى صحيح است نه در مطلق مرتد

مسأله اى كه عرض كنم اين است، اينكه مرحوم شـيخ يا محقق مى فرمايـد جناب مرتـد ضامن است، اين در مرتد ملى درسـت است، چون اموالى دارد، اما در مرتد فطرى مشـكل پيدا مى كند، چون همين كه مرتد شد، اموالش بين ورثه قسـمت مى شود، فلـذا مالى نـدارد تا ضامن باشـد مگر اينكه بعـداً مال جديـدى پيدا كند، يعنى قبل از آنكه محكوم به دار بشود، برود كارگرى كند و اموالى را مالك بشود، بگوييم ضامن است به شرط اينكه از اين اموال بپردازد.

و على كل تقدير، فما أتلفه المرتدّ على المسـلم، ضامن، لأنّ الإتلاف سبب الضمان ، من غير فرق بين إتلافه فى دار الإسلام، أو دار الحرب، حـاله الحرب و بعـد انقضائهـا، لأنّ الأصـل فى الأمـوال: الحرمه، إلّا مـا خرج ، و هو إتلاف الكافر الحربى، فإنّه لا يضـمن مـا أتلف شـيئاً من أموال المسـلمين ، و حتّى نفوسـهم إذا أسـلم، فـإنّه لا يضـمن و لا يقاد به. وأمّا ما احتمله المحقق من ضمان الحربى كالمرتد فهو مخالف للسيره المستمره على عدم القصاص من الحربى بعد إسلامه فضلاً عن ماله لانّ الكلام مركز على الحكم عليه بالضـمان بعد إسـلامه، لإنّ الحكم بالضمان يوجب ابتعاد الكفّار من الدّخول فى حزيره الإسلام مضافا إلى قوله «الإسلام يجبّ ما قبله.»

ص: ۱۰۳۱

دیدگاه مرحوم شیخ طوسی در کتاب مبسوط

در اینجا مرحوم شیخ طوسی در کتاب مبسوط یک عبارتی دارد که در آنجا می فرماید: کسانی که بعد از پیغمبر اکرم مرتد شدند، دو جور هستند، عدّه ای از اعراب بیابانی إرتدوا عن الإسلام، مانند مسیلمه کذاب، طلیحه، اسود عنسی، ایشان می گوید من قبول دارم که اینها مرتد هستند.

اما یک جمعی بودند که« منعوا الزکوه» فقط از دادن زکات خود داری کردند، چرا؟ گفتند خلیفه را قبول نداریم، ابوبکر برای زکات فرستاد، آنها «منعوا من إعطاء الزکاه» اینها جزء ردّه نیستند، چون اینها اشکال در خلافت کردند، یعنی خلافت شما ثابت نیست، هر چند خلافت با آنها بسان مرتد معامله کرد.

بله! اولی ها مانند مسیلمه ها و امثالش ارتداد شان درست است، این دومی ها که اشکال در اصل خلافت داشتند، ارتداد شان درست نیست هر چند خلافت با آنها بسان مرتد بر خورد کرد.

عبارت شیخ طوسی

ثمّ إنّ للشیخ فی المقام کلاماً فی أهل الردّه ، لا بأس بنقله، فقال:

أهل الرده بعد رسول الله ضربان، منهم: قوم کفروا بعد إسلامهم، مثل مسیلمه و طلیحه، و العنسی و أصحابهم، و کانوا مرتدین بالخروج من الملّه بلا خلاف.

و الضرب الثانی: قوم منعوا الزکاه مع مقامهم به ضم میم- علی الإسلام و تمسکهم به ، فسمّوا کلّهم أهل الردّه ، و هؤلاء لیسوا أهل رده عندنا، و عند الأکثر. چرا؟ چون خلیفه را قبول نکردند، نه اینکه زکات ندادند، این هم یک نکته ای است که مرحوم شیخ در کتاب مبسوط می گوید.

ص: ۱۰۳۲

المسأله السادسه

قال المحقق: إذا جنّ بعد ردّته، لم يقتل، لأنّ قتله مشروط بالامتناع، عن التوبه، و لا حكم لامتناع المجنون.

حال اگر یک نفر مرتد شد و بعد از ارتداد جنون و دیوانگی بر او عارض گردید، یعنی دچار دیوانگی شد، محقق می گوید این آدم کشته نمی شود، چرا؟ چون کشتن مشروط به این بود که این آدم امتناع از توبه کند، اینکه مجنون است فلذا نمی دانیم که امتناع می کند یا نه؟ چون شرط قتل امتناع از توبه است، و امتناع این آدم برای ما روشن نیست ولذا نمی توانیم بکشیم.

نظریه شهید ثانی

مرحوم شهید ثانی در کتاب مسالک (که شرح شرائع است) می گوید کلام محقق در مرتد ملی درست است، یعنی مرتد ملی «یستتاب و إلّا قتل» این آدم بلا فاصله دیوانه شد، نمی دانیم توبه می کند یا نه؟

اما مرتد فطری را یک لحظه هم مهلت نمی دهند بلکه باید کشته بشود هر چند مجنون هم بشود.

ایراد استاد سبحانی بر کلام شهید ثانی

هر چند ما عظمت مقام شهید ثانی را حفظ می کنیم، منتها هدف از اجرای «حد» کیفر دادن است، کیفر در جای صدق می کند که طرف عاقل باشد، آدمی که اصلاً عاقل نیست، این چه کیفری است برای او؟!

علی الظاهر عبارت محقق که مطلق است بهتر است، نه اینکه فرق بگذاریم بین ملی و فطری و بگوییم ملی را نمی شود کشت بلکه باید صبر کرد که آیا توبه می کند یا نه؟

اما فطری میکروب است و باید این میکروب از جامعه برداشته شود، بلا مهله کشته می شود هر چند دیوانه است.

ولی باید دانست که اجرای حد یکنوع مجازاتی است از جانب خدا نسبت به مرتد، آدم مجنون که مجازات نمی فهمد.

علی الظاهر اگر بگوییم دیوانه را باید کشت، این را فطرت انسان ها نمی پذیرند.

یقول الشـهید الثـانی: التعلیـل المـذکور فی کلاـم المحقق، مختصّ بالمرتـد عن مله ، ،لو کان ارتـداده عن فطره، یمنع جنونه من القتل حالته، لأنّ المطلوب إتلافه علی کل حال.

ما ذکره الشـهیده الثانی متین فی المرتد الملی، و أما المرتد الفطری، فقتله أیضا موضع تأمّل ، لأجل أنّ القتل نوع تأدیب و جزاء ،و هو فرع کون المأخوذ عاقلاً ، مشعراً بذلک.

المسله السابعه

قال المحقق :إذا تزوّج المرتـدّ لم یصـحّ ، سواء تزوج بمسـلمه أو کافره ف لتحرمه بالإسـلام المانع من التمسک بعقـد الکافره، و اتصافه بالکفر المانع من نکاح المسلمه. و علله فی«الدروس» بأن المرتد دون المسلم و فوق الکافر، فبما أنه دون المسلم لا یجوز له تزویج المسلمه،و بما أنه فوق الکافر ، لا یجوز له تزویج الکافره.

أقول: ما ذکره إنما یتمّ إذا تزوج بالوثنیه، و أما الکتابیه ففلا مانع من نکاحهاف إذا قلنا بصحه تزویجها دائما أو مؤقتا.

مرتد اگر بخواهد ازدواج کند، یا ازدواج موقت یا ازدواج دائم،آیا جایز است یا نه؟

آقایان می گویند مرتد نمی تواند ازدواج کند، یعنی نه با مسلمه می تواند ازداج کند و نه با ذمی می تواند از دواج کند.

اما اینکه با مسلمه نمی تواند ازدواج کند، چون این حکم کفر را دارد و طرفش مسلمه است، زن برتر از شوهر است.

ص: ۱۰۳۴

اما بـا کـافر ذمی نمی توانـد ازدواج کنـد، چون مرتـد برتر از کافر است، فلـذا این آدم (مرتـد) گیر کرده، چون اگر سـراغ زن مسـلمه برود، زن مسلمه بهتر و افضل از او است، او طیّب است و این خبیث، خبیث نمی تواند با طیّب ازدواج کند، اگر بخواهد دنبال کافر برود، می گویند تو بهتر از کافر هستی، فلذا حق نداری با او که پست تر است ازدواج کنی،

مرحوم شهید اول در کتاب دروس آورده است.

بنابراین، این بیچاره مرتد باید به همین حالت بماند، یعنی نه با مسلمان می تواند ازدواج کند و نه با کافر.

المسأله السابعه

قـال المحقق :إذا تزوّج المرتـدّ لم یصـحّ ، سواء تزوج بمسـلمه أو کـافره ، لتحرّمه بالإسـلام المانع من التمسک بعقـد الکافره، و اتصافه بالکفر المانع من نکاح المسلمه، و علّله فی«الدروس» بأن المرتد دون المسلم و فوق الکافر، فبما أنّه دون المسلم لا یجوز له تزویج المسلمه، و بما أنّه فوق الکافر ، لا یجوز له تزویج الکافره.

مـا عرض می کنیم که فرمایش شـهید اول نسـبت به وثنی صادق است، با وثنی نمی توانـد ازدواج کنـد،چون وثنی بت پرسـت است و حـال آنکه مرتـد سابقه در اسـلام دارد فلـذا بر تر و افضل از این است که با وثنی ازدواج کنـد، اما چرا نتوانـد با کتابیه ازدواج کند و حال آنکه فتوا می دهید اگر یکی از زوجه یا زوج مسـلمان شد، عقد شان استدامه به هم نمی خورد، یعنی ابتداءً نمی تواند مسـلمان و نصـرانی با همدیگر ازدواج کنند، اما اگر یکی از آن دو مسلمان بشود و دیگری به کفر خود باقی بماند، آقایان می گویند عقد شان باقی است، چه اشکالی دارد که اینجا هم از این قبیل باشد؟!

ص: ۱۰۳۵

به بیان دیگر: یعنی با اینکه عقد کتابیه با مسلمان واقعی استدامه جایز است، این مرتد مسلمان واقعی که نیست، بلکه فقط یک سهمی در اسلام داشته، چه مانعی دارد که با کتابیه ازدواج کند؟

البته این حرف من قیاس نیست، بلکه یکنوع استیناس است، چون آقایان می گویند در استدامه اشکال ندارد، اینجا هم می گوییم اشکال ندارد

أقول: ما ذکره إنما یتمّ إذا تزوج بالوثنیه، و أما الکتابیه فلا مانع من نکاحها، إذا قلنا بصحه تزویجها دائماً أو مؤقتاً.

البته باید این را دو جور معنا کنیم،

بعضی می گویند مسلمان می تواند کتابیه را دائماً هم ازدواج کند، بعضی های می گویند موقتاً می تواند.

ولی این دو قسم را نمی گویم بلکه قسم آخر را می گویم که هردو کافر بودند، ولی یکی از آنها اسلام آورد (أسلم أحدهما)، آقایان می گویند نکاح شان به هم نمی خورد، چطور شد فتوا می دهید که ازدواج با ذمّیه ابتداءً(دائماً) جایز است، بعضی ها می گویند ابتداءً (دائماً)جایز نیست، موقتاً جایز است، بعضی ها هردو را منکرند، ولی می گویند استدامه اش اشکال ندارد، جایی که مسلمان واقعی با کافر ذمی این سه حالت را دارد، گاهی می گویند دائمش جایز است و گاهی می گویند موقتش جایز است و گاهی می استدامه اش جایز است، این مرتد که پست تر از این مسلمان است، فلذا باید بتواند با کتابیه ازدواج کند.

ولی مرحوم شهید در کتاب «دروس» یک دلیل دیگری آورده و فرموده مرتد پست تر از کتابیه است،چرا؟ لأن المرتدّ یقتل و الکتابی لا یقتل، پس کتابی بهتر است ولذا نمی تواند ازدواج کند، مرتد را پست تر از کتاب دانسته، پس قهراً مرتد نه با مسلمان می تواند ازدواج کند و نه با کافره، چون کافره بهتر از مرتد است، چرا؟ لأنّه (مرتد) یقتل و لکنّه (کافر) لا یقتل.

ص: ۱۰۳۶

آیا مرتدّ نسبت به دخترش ولایت دارد؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا مرتدّ نسبت به دخترش ولایت دارد؟

بحث در این است که آیا مرتد می تواند دخترش را به دیگری تزویج کند یا نه؟

به بیان دیگر آیا مرتد نسبت به دخترش ولایت را دارد یا نه؟

البته اگر مرتد نبود، حتماً دارای چنین ولایتی بود، منتها با رضایت دختر.

ولی بحث در این است که «شخص» مرتد است و می خواهد دخترش را به عقد دیگری در آورد، آیا چنین حقی را دارد یا نه؟

دیدگاه مرحوم محقق در شرائع

مرحوم محقق می گوید نمی تواند و چنین ولایتی را ندارد، چرا؟ چون ولایت این آدم قاصر و کوتاه است، بلکه در حقیقت ولایتش با ارتداد از بین رفته است.

ولی ما باید مسئله را در دو مورد فرض کنیم: الف: گاهی در مرتد فطری.

ب: گاهی در مرتد ملی.

در مرتد فطری، بله! مسلماً ولایت از بین رفته، چون محکوم به قتل فوری است، یعنی باید فوراً کشته بشود.

بنابراین، آدمی که کافر شد، ولایتش نسبت به مسلمان مقطوع است، چرا؟ چون « وَلَن يَجْعَلَ اللَّـهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» النساء: ۱۴۱،

پس هرگاه «پدر» کافر شد، دیگر ولایتی بر دختر خودش ندارد، ما عین این مسئله را در مرتد ملّی می گوییم، یعنی مرتد ملّی نیز بر دخترش ولایت ندارد.

به بیان دیگر هر چند مرتد ملی « لا- یقتل، بل یستتاب و إلّا فیقتل» بالأخره او نیز کافر است و دارای ولایت بر دختر مسلمان خودش نیست، بنابراین، نتیجه این شد که مرتد فطری و مرتد ملی هردو فاقد ولایت هستند، یعنی نمی تواند دختر خود را به عقد دیگری در آورند، چرا؟« وَلَن يَجْعَلَ اللَّـهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا».ولایت داشتن خودش یکنوع برتری طلبی است.

ص: ۱۰۳۷

آنگاه ایشان مسئله ی دیگری را مطرح کرده که الآن برای ما مطرح نیست و آن اینکه آیا مرتد می تواند امه مسلمان خودش را

به عقد دیگری در آورد یا نه؟

مرحوم محقق می فرماید:« فیه تردد، أشبهه الجواز»، چرا می گوید:« اشبهه الجواز»، چه می فرق می کند با دخترش با امه اش، که دخترش را نمی تواند به عقد دیگری در آورد خواه مرتد ملی باشد و خواه ملی، اما أمه را می تواند به عقد دیگری در بیاورد؟ چون در مورد دختر یک دانه ولایت است، که همان ولایت شرعی باشد، ولی در مورد امه دو ولایت دارد:

۱- ولایت شرعی

۲- ولایت مالکانه

ولایت مالکانه در مرتد فطری از بین رفته، اما در مرتد ملی هنوز ارتباط باقی است، چون در مرتد ملی اموالش قسمت نمی شود، بلکه صبر می کنند تا معلوم بشود که آینده اش چه می شود، آیا توبه می کند یا توبه نمی کند؟

بنابراین، فرمایش محقق خوب است، ولی به شرط اینکه یک قید بگذاریم و آن کدام است؟ به شرط اینکه مرتد فطری نباشد بلکه ملی باشد،چون در فطری هم ولایت شرعیش از بین می رود و هم ولایت مالکانه، اما در مرتد ملی هر چند ولایت شرعی از بن می رود، چون « وَلَن يَجْعَلَ اللَّـهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا».اما ولایت مالکانه اش باقی است،

و لذا امه را می تواند به عقد دیگری در بیاورد، اما دخترش را نمی تواند به عقد دیگری در بیاورد.

المسأله الثامنه

قال المحقق: لو زوّج بنته المسلمه لم یصحّ مطلقاً، لقصور ولایته عن التسلّط علی المسلم، و لو زوجّ أمته، ففی صحه نکاحها تردّد، أشبهه الجواز.- ما در اینجا یک قید گذاشتیم، أعنی بشرط أن یکون المرتدّ ملّیاً، که ولایت مالکانه اش محفوظ باشد، اما گر مرتد فطری شد، فطری اموالش قسمت می شود-

و رجّح المحقق جواز تزويج أمته، تمسكاً بقوه الولايه المالكيه، فإن الساقط هو الولايه الشرعيه،لا المالكيه، و لذلك يملك الكافر العبد المسلم و المصحفَ ولكن يجبر على بيعهما، و لا يخفى أنه يتمّ فى المرتد الملى، لا الفطرى، لسقوط كلتا الولايتين فيه.

المسأله التاسعه

كلمه الإسلام: « أن يقول: أشهد أن لا إله إلا الله، و أن محمداً رسول الله»

ما مى خواهيم جناب مرتد را وارد حضيره ى اسلام كنيم، يعنى زير خيمه اسلام داخل كنيم، آقايان مى گويند هرگاه جناب مرتد بگويد: « أن يقول: أشهد أن لا إله إلا الله، و أن محمداً رسول الله» اين كافى است.

ولى اگر جناب «مرتد» در اين دو مرحله بحثى ندارد، يعنى هم خدا را قبول دارد و هم پيامبر را ، منتها خاتميت را قبول ندارد مانند بهائى ها خاتميت را منكر است يا معاد جسمانى عنصرى را منكر است، در اينجا تنها گفتن شهادتين كافى نيست، بلكه آقايان مى گويند در كنار اين دو، بايد اين دوتا را هم بگويد، يعنى هم بگويد خاتم رسل است و هم بگويد معاد جسمانى است.

ممكن است شما اشكال كنيد و بگوييد اگر مشكل اين مرتد فقط خاتميت و معاد جسمانى است، ديگر گفتن دوتاى اولى – أشهد أن لا إله إلا الله، و أن محمداً رسول الله– لازم نيست، چون آنها را قبول دارد، اينكه مى گوييد در كنار آن دوتا، شهادتين را نيز بگويد، چندان لازم به نظر نمى رسد، چون آنها شهادتين – را قبول دارد فلذا آنچه كه را قبول دارد جاى بحث ندارد، بلكه آن را كه قبول ندارد، اقرار كند و بگويد؟

ص: ۱۰۳۹

بنابراین، فرمایش اینها حق است، این شهادتین را بگوید، منتها اگر مشکل شان در شهادتین است، اما اگر مشکل شان در ما وراء است، گفتن ما وراء تنها کافی است، دیگر لازم نیست که ضمیمه کند آن دوتا را به این،

بله! اگر بخواهد کمال و تمام مسئله را بگوید، هیچ اشکالی ندارد.

تنبیه

و لا یخفی أن المرتدّ موضوع ذو فروع متشعبه فی أبواب الفقه: من الطهاره، إلی الجهاد، و الدفاع، و الدین، و الطلاق، و النکاح، و المیراث، و الحدود.- عجیب این است که مرتد از کتاب طهارت گرفته تا کتاب دیات مسئله دارد- و یتخذ المرتدّ موضوعاً موحَداً، حتّی یبحث عن أحکامه فی عامه الأبواب مرّه واحده. أسأل الله تعالی أن یوفقنا لإفراد تلک الرساله بفضله و کرمه.

المسأله العاشره

إذا قتل المرتدُّ مسلماً عمداً، فللولیّ قتله قوداً، و یسقط قتل الردّه. و لو عفا الولیّ، قُتل بالردّه.

لو قتل خطأً، کانت الدّیه فی ماله مخفّقه مؤجّله، لأنّه لا عاقله له علی تردد. و لو قتل أو مات، حلت کما تحل الأموال المؤجّله.

الشرائع: ۴/۱۸۶.

فی المسأله فرعان:

الف: إذا قتل المرتدُّ مسلماً عمداً،

ب: لو قتل المرتدّ مسلماً خطأً،

بحث در این است که مرتد مسلمانی را می کشد، منتها گاهی عمداً می کشد و گاهی خطأً می کشد. اگر عمداً کشت، قهراً محکوم به اعدام می شود (علیه القود)، ممکن است شما بگویید این آدم که اعدامی است، اعدام دیگر برای چیست؟

جوابش این است که اگر واقعاً ولی الدم اقدام کرد و این را اعدام کرد، دیگر موضوع برای اعدام شرعی باقی نمی ماند، حتّی اگر مرتد قطری باشد، دیگر آن مراحل بهم می خورد، مراحل بعدی چه بود؟ یستتاب، و إلا قتل، اگر مرتدی آمد و مسلمانی را کشت، این کشته می شود، اگر عمداً بکشد، دیگر موضوع برای بقیه مسائل شرعی باقی نمی ماند.

ص: ۱۰۴۰

«إنّما الكلام» در فرع دوم است، يعنى « لو قتل المرتدّ مسلماً خطأَ، مرتد مسلمانى را از روى خطاء بكشد، تير اندازى مى كرد خطاً به يك مسلمانى اصابت كرد، حكمش چيست؟

آقايان مى گويند اگر خطأً كشت، ديگر قصاصى نيست، يعنى از نظر اين كه مسلمى را از روى خطا كشته قصاصى نيست، ممكن است از نظر ديگر كشته بشود (از نظر مرتد بودن)

مى گويند در اينجا بر گردنش ديه است (عليه الدّيه) منتها بايد ببينيم چطور ديه بر گردنش است، چون اگر فطرى باشد، فطرى چيزى ندارد كه ديه او را بپردازد، ناچار بايد اين را در مرتد ملى پياده كنيم كه هنوز اموالش قسمت نشده است و الا فطرى همان وقتى كه از دين خارج شد، اموالش بين ورثه تقسيم مى شود.

«على أىّ حال» در مرتد فطرى اصلاً مالى نيست، تا او ديه را از مال خودش بپردازد.

بله! اگر ملى باشد، كافر ملى بدهكار شد، سه سال او را مهلت مى دهند تا بدهكارى خود را ادا كند.

و أمّا الأول: فلا فرق فيه بين المرتدّ الفطرى و الملّى، فلولى القتل، قتله قوداً و قصاصاً، و عندئذ يسقط قتل الردّه بعدم الموضوع، و لو عفا الولىّ، قتل بالردّه فى الفطرى و فى الملّى بعد الإستتابه و عدم الرجوع.

و أمّا الثانى: أعنى ما لو قتل مسلماً خطأً، فلا قصاص فيه- چون خطأً است- و إنّما يتعيّن فيه الدّيه، و هذا لا يتصوّر فى الفطرى، لأنّه لا مال له، و لا تحملها العاقله و الدّيه حسب الضابطه فى بيت المال.

دیه بر گردن عاقله هم نیست چون عاقله در جایی است که طرف مسلمان باشد، یعنی عاقله برای مسلمان است مگر اینکه کسی بگوید به آن قاعده عمل کنیم که امام می فرماید: «لا یبطل دم مسلم» مگر کسی به این معتقد بشود و بگوید حتی در فطری هم تصور دارد، منتها اگر فطری مال ندارد، باید از بیت المال بدهند، ولی روایاتی که داریم «لا یبطل دم مسلم سدی- هدر و عبث- این مربوط به جایی است که مسلمان در زحام کشته بشود مانند صلات جمعه و حج و امثالش که زحام است و در آنجا قاتل مشخص نیست، اما اینکه کسی دیگری را بکشد و خودش مال ندارد، در اینجا بگوییم بیت المال بدهد، من یک چنین ضابطه ای را پیدا نکردم.

نعم، یتصور فی الملّی،و لکن تتعیّن الدّیه فی ماله مخفّفه مؤجّله إلی ثلاث سنین، کما هو المحقق فی کتاب الدیات.

و أمّا تحمل العاقله، فلأنّه لا عاقله له، لا من المسلمین، لأنّهم لا یعقلون الکفار- مسلمان نمی تواند عاقله کافر بشود- و لا من الکفاّر، -چون کافر هم که از این ارث نمی برد-، لأنّهم لا یرثون، و إنّما یرث مال المرتدّ الملّی، و رثته المسلمون و مع ذلک یحتمل تحمّل ورثته المسلمین، لأنّ من له الإرث، فعلیه العقل.

مع الوصف من یک احتمالی را داده ام، مسلمانی که وارث این است، او دیه این مرتد را بدهد، منتها نه به عنوان عاقله، بلکه چون وارث این است، قانون کلی است:« من له الغنم فعلیه الغرم» تو که وارث اموالش هستی، پس دینش را هم باید بدهی حتی ممکن است به عنوان عاقله باشد، چرا؟ می گوید هر کس وارث است، عاقل هم او است.

ص: ۱۰۴۲

بنابراین، بعید نیست که بگوییم اگر مرتد ملی کسی را کشت و چیزی نداشته باشد، وارث مسلمانش باید دیه او را بدهد، چرا؟ أخذاً بهذه القاعده:« الوارث هو العاقله»، یا قانون دیگری که می گوید:

« من له الغنم فعلیه الغرم»

المسأله الحادیه عشر

قال المحقق: إذا تاب المرتدّ، فقتله من یعتقد بقاءه علی الردّه، قال الشیخ:یثبت القود، لتحقّق قتل المسلم ظلماً، لأنّ الظاهر أنّه لا یطلق الإرتداد بعد توبته، و فی القصاص تردد، لعدم القصد إلی قتل المسلم.

این مسئه عکس مسئله سابق است چون در مسئله سابق مرتد مسلمانی را می کشت، عرض کردیم اگر عمداً بکشد که قصاص است، خطأً بکشد، در فطری دیه معنا ندارد، اما در مرتد ملی ممکن است از اموالش بدهند، اگر اموالی نداشته باشد، بعید نیست که بگوییم وارثش دیه این را بدهد، اکنون بحث عکس است، یعنی یکنفر مرتد شد و بعد از ارتداد توبه کرد و از زندان آزاد شد، «شخص» خیال می کرد که این مرتد هنوز بر ارتداد خودش باقی است، یعنی توجه ندارد که حاکم این را توبه داده و این هم توبه کرده، ایمان آورده، احترام به خاتمیت کرده، آزادش کردند، بلکه خیال کرده بر اینکه این آدم آزاد شده است، مثلاً ضمانت کرده آزاده شده و این هنوز بر عقیده فاسد خود باقی است فلذا او را کشت، مرحوم شیخ طوسی فتوای عجیبی دارد، شیخ می فرماید: «قاتل» کشته می شود، یعنی کسی که این مرتد را به این گمان بکشد که این بر ردّه ی خود باقی است، کشته می شود، چرا؟ لأنّه قتل مسلماً، چون مسلمی را کشته، ولی مرحوم محقق می فرماید: «و فی القصاص تردد»، چرا؟ «الأعمال بالنیات»، این آدم هر چند این فرد را کشته، اما به نیت کشته است که او بر ارتداد خود باقی است، یعنی خیال کرده که بر کفر خودش باقی است و با ضمانت آزاد شده، البته اگر کمی فکر می کرد نمی کشت، معنا ندارد مرتد قبل از آنکه مسلمان بشود، او را آزاد کنند، آزادی بهترین دلیل است که این آدم مسلمان شده، ولی توجه به این نکته نکرد، بلکه او را کشت، منتها به این عنوان کشت که او مرتد است. سپس معلوم شد که او توبه کرده و مسلمان شده.

نظریه ی شیخ طوسی

مرحوم شیخ می فرماید:

«یقتل لأنّه قتل مسلماً»، ولی مرحوم محقق می فرماید: وفی القصاص تردد، لعدم القصد إلی قتل المسلم.

ما عرض می کنیم که فرمایش شیخ یک ادله ظاهری دارد، ولی فرمایش محقق علمی تر است، شیخ که می فرماید باید کشت، می گوید من بر اطلاق عمل می کنم،« النفس بالنفس، کتب علیکم القصاص، من قتل مؤمناً متعمداً أقید به» ،ایشان می گوید من به این اطلاقات عمل می کنم.

جواب از فرمایش شیخ

جوابش این است که این از قبیل تمسک به عام است در شبهه مصداقیه است.النفس بالنفس إلّا در مورد خطاء، و فی القصاص حیات یا أو الألباب، این در عمد است نه در خطاء، علاوه براین، «من قتل مؤمناً متعمداً»، تعمد به ایمانش داشته باشد، ولی این «شخص» متعمد به کشتن بود،منتها خیال می کرد که بر ارتداد خودش باقی است، یعنی او را واجب القتل می دانست فلذا کشت، شیخ تمسک می کند به عام در شبهه مصداقیه.یعنی شبهه مصداقیه از نظر فرد است، الا در واقع شبهه مصداقیه نیست.

درست است که این أدله عام هستند، منتها «العام خصّص و المطلق قیّد». ولذا نمی توانیم تمسک به عام کنیم، بلکه این از موارد قتل شبه العمد است نه اینکه خطای محض باشد، چرا؟ لأنّه قتله لأنّه کافر و حال آنکه أنّه فی الواقع مؤمن،شبه العمد است. قهراً در اینجا باید دیه بپردازد.

اگر مرتد فطری را بکشد،« لا قود و لا قصاص و لا دیه» فقط تعزیر دارد، چون من حق ندارم که مرتد فطری را بکشم، چون هرج و مرج لازم می آید. این در باب خودش است، مرتد فطری را باید حاکم شرع بکشد، من حق ندارم که او را بکشم، منتها اگر کشتم، قصاص و دیه ندارم، فقط تعزیر دارم.

ص: ۱۰۴۴

اما اگر این آدم مرتـد ملی را بکشـد، به خیال اینکه هنوز در ارتـداد خودش باقی است، اما در واقع از ارتـداد خودش در آمـده بود، قتلش قتل خطئی است، مسلماً قصاص ندارد، و فقط دیه دارد.

تمّ الکلام فی المرتد. البته مرحوم صاحب شرائع فروع دیگری هم دارد که لازم به مطرح کردن آنها نیست.

حکم وطی و آمیزش با حیوانات و أموات کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم وطی و آمیزش با حیوانات و أموات

آخرین بحثی که ما در باره حـدود داریم و در واقع با این بحث کتاب حدود تمام می شود، اتیان البائم و الأموات است،کسانی که واقعاً یکنوع بیماری خاصی دارند و در حقیقت اینها را یکنوع بیماری دانست، فلذا در اثر همین بیماریی که دارند به حیوان و حتی به اموات تجاوز جنسی می کنند.

آمیزش با حیوانات

ما نخست بهائم و حیوانات را بحث می کنیم، در بهائم دو بحث است، اگر کسی با حیوانی نزدیکی کرد، دو بحث است:

الف: تکلیف خود حیوان چیست؟

ب: تکلیف واطی و فاعل چیست؟

قهراً بحث ما در دو مقام خواهد بود، مقام اول این است که آیا این حیوانی که موطوء شد، یله و رها می شود یا برای او نقشه و طرحی کشیده شده است؟

آقایان این بحث را در کتاب اطعمه و أشـربه مطرح کرده انـد، که اگر حیوانی موطوء شد، تکلیفش چیست، ولی مادر اینجا در باره آن صحبت نداریم، بلکه در باره واطی بحث داریم، اما اینکه تکلیف موطوء چیست، یعنی

ص: ۱۰۴۵

این حیوان تکلیفش چیست؟ بحث این را باید در کتاب اطعمه و اشربه بررسی کنیم، زیرا جایش آنجاست.

پس بحث مـا در واطی حیـوان خواهـد بـود، امـا اینکه خود حیوان تکلیفش چه می شود، این را بایـد در کتـاب اطعمه و اشـربه بخوانیم، و در عین حـال علمـا در مـدار بحث اختلاـف دارنـد که آیـا میزان حیوانی است که مـأکول اللحم باشـد و غیر مأکول اللحم را شامـل نیست، یـا بگوییم حیوانی را می گیرد که قـابلیت ذبـح را دارد، امـا حیوانی که قابلیت ذبـح و تـذکیه را نـدارد، شامل نیست، مثلاً سگ و خنزیر را شامل نیست. (این دو اختلاف)،.

اختلاف دیگر این است که بگوییم مربوط است به آن حیوانی که مأکول اللحم است، اما اگر مأکول اللحم نباشد، مطرح نیست.

پس سه نوع اختلاف در اینجا وجود دارد:

اولاً: یقبل التذکیه أو لا یقبل؟ لا یقبل خارج است.

ثانیاً: مأکول اللحم باشد، یا مأکول اللحم نباشد.

ثالثاً: حیوانی است که مأکول اللحم است، اما «یقصد رکوبه» مانند حمار و الاغ، حمار هرچند مأکول اللحم است، ولی «یقصد رکوبه»، یعنی عقلا لحم و گوشت او را نمی خورند، بگوییم آنکه «یقصد أکله»، اما «ما لا یقصد أکله بل یقصد رکوبه» از محل بحث ما بیرون است.

البته این مباحث در حدود مطرح نیست، همه این مباحث مربوط است به کتاب اطعمه و اشربه، که آیا حیوانی که موطوء قرار گرفته (که باید بسوزانند و ...) آیا حیوانی است که قابلیت تذکیه را داشته باشد یا حتی حیوانی که قابلیت تذکیه را هم ندارد می گیرد؟ این یک بحث است.

ثانیاً، آیا مأکول اللحم میزان است، غیر مأکول اللحم را نمی گیرد؟

ثالثاً، مأکول اللحم هم علی قسمین،گاهی «یجوز أکله» ولی «لا یؤکل» ماننـد حمار، اما گوسـفند «یقصـد لحمه و یؤکل»، میزان کدام است؟

فقها همه ی اینها را در کتاب اطعمه و اشربه بحث کرده اند،ما نیز اینها واگذار می کنیم به کتاب اطعمه و اشربه.

ولی در عین حال خالی از لطف نیست که در مقام اول نیز – هر چند خارج از بحث ماست- مقداری بحث کنیم و ببینیم که حکم بهمیه و حیوان موطوئه چیست؟

من در این راستا دو عبارت از مفید شیخ و طوسی نقل می کنم که هردو ناظر به مقام اول است که باید در کتاب اطعمه و اشربه مورد بحث قرار گیرد.

می فرماینـد اگر حیوانی مورد تجاوز قرار گرفت، اگر «متجاوز» خودش مالک حیوان باشد، که هیچ،(خودش کرده که لعنت بر خودش باد) حیوان را ذبح می کنند و می سوزانند.

اما اگر «حیوان» ملک دیگری باشـد، واطی را وادار می کننـد که هزینه و قیمت این حیوان را بدهـد بعـداً ذبـح می کننـد و می سوزانند.

البته از شافعی اقوالی را نقل می کنند، بد نیست که عبارت شان را بخوانیم، هر چند تفصیل این مطالب در کتاب اطعمه و اشربه است.

قـال الشـیخ الطوسـی: إذا وطئ بهیمه، فـإن کـانت مـأکوله اللحم ذُبـح و اُحرق لحمهـا، و لا یؤکل، و ان کانت بغیر الواطئ یعنی حیـوان ملـک واطی نیسـت، بلکـه ملـک دیگری است- غُرّم قیمتهـا، و إن کـانت غیر مـأکوله اللحم، حملت إلی بلـد آخر، و لا تذبح.

ص: ۱۰۴۷

و قال الشافعی: « إن کانت مأکوله ذبحت، و هل یؤکل لحمها؟ فیه و جهان: أحدهما لا یؤکل، و الآخر یؤکل. و إن کانت غیر مأکوله، فهل تذبح أم لا؟ فیه قولان: أحدهما لا تذبح، و الثانی تذبح. الخلاف: ۵/۳۷۲ ۳۷۳.

ولی حق همان است که در کلام و روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) آمده است، یعنی فرق بگذاریم بین مأکول اللحم که یذبح و یحرق، و بین غیر مأکول اللحم که او را نفی بلد می کنند.

و قال فی « النهایه»: و من نکح بهیمه، کان علیه التعزیر بما دون الحدّ، حسب ما یراه الإمام فی الحال، و یغرَّم ثمن البهیمه لصاحبها إن لم تکن له. فإن کانت ملکه، لم یکن علیه شیٔ ء، و إن کانت البهیمه مما تقع علیه الذکاه، ذُبحت، و اُحرقت بالنّار، لأنّ لحمها قد حَرُم و لحم جمیع ما یکون من نسلها. النهایه: ۷۰۸ ۷۰۹.

در اینجا اعم گرفته، در عبارت قبلی مأکول اللحم را گفته که ذبحت، ولی در اینجا مطلق را گفته، گفته قابلیت تذکیه را داشته باشد، روباه را هم می گیرد، چون روباه هر چند اکلش حرام است اما قابل تذکیه است. تفصیل این مطلب را در کتاب اطعمه و اشربه موکول می کنیم.فقط خواستیم راجع به مقام اول یک اشاره ای کرده باشیم. تفصیلش در کتاب اطعمه و اشربه.

بررسی مقام دوم

اکنون در بار مقام دوم (که واطی باشد) بحث می کنیم، اگر انسانی در اثر بیماری که دارد با یک بهیمه و حیوانی نزدیکی کرد،تکلیف این آدم چیست؟

البته اولاً باید واطی بالغ و عاقل باشد، دیگر اینکه مکره نباشد، همه شرائطی که در جاهای دیگر است در اینجا نیز مطرح می باشد. چرا؟ چون ما می خواهیم یا حد را جاری کنیم یا تعزیر را، تمام اینها شرطش کون الواطی عاقلاً، بالغاً و غیر مکره است.

ص: ۱۰۴۸

علاوه براین، مشتبه الحکم هم نباشد، گاهی اشتباهش در حکم است و گاهی اشتباهش در موضوع، در موضوع چطور اشتباه می کند، آیا ممکن است که انسان حیوان را با زوجه ی خود اشتباه بگیرد؟! اشتباه موضوعی امکان دارد؟ اشتباه در موضوع امکان دارد، البته در میان مسلمانان نیست،اما در میان کفار این مسئله است، مثلاً غربی های با سگ بسیار علاقه دارند و حتی سگ را با خود می خوابانند و خیلی هم برای شان عادی است،در حال سکر هم با او نزدیکی نموده، فلذا اشتباه در موضوع ممکن است، اما اشتبها در حکم زیاد است.

علی أی حال چهار شرط دارد:

شرط اول این است که عاقل باشد، شرط دوم اینکه بالغ باشد، شرط سوم اینکه أن یکون غیر مکره و لاـ مشتبه الحکم و الموضوع.

تکلیف قاضی نسبت به واطی

«إنّما الکلام» تکلیف قاضی در مقابل این انسان بیمار چیست؟

در اینجا از نظر شیعه سه قول وجود دارد:

۱- قول اول - قول مشهور - تعزیر است، یعنی حد ندارد، تعزیر دارد بما یراه الحاکم مصلحه، روایات ما بیشتر همین قول را می گویند.

۲- قول دوم این است که طرف را می کشند (یقتل)، این قول، یک قول شاذ است در میان شیعه هر چند در میان اهل سنت است.

۳- قول سوم اینکه ربع حد زالزتنی، یعنی او را بیست و پنج شلاق می زنند، هر سه هم روایات دارد، یعنی هم قول اول روایت دارد و هم دومی روایت دارد و هم سومی.

ولی مسلماً دومی و سومی درست نیست، دومی از باب تقیه است، سومی ممکن است بگوییم از قبیل تعزیر است، اما مصلحت را در این دیده که بیست و پنج شلاق بر این وارد کند.

ص: ۱۰۴۹

و علی کل، فنحن نرکز علی حکم الواطئ، بما روایات

روایاتی که بر قول اول دلالت می کنند عبارتند از:

۱: ما رواه العلاء بن الفضیل، عن أبی عبد الله : (علیه السلام) فی رجل یقع علی بهیمه، قال: فقال:« لیس علیه حدّ، و لکن تعزیر» الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب نکاح البهائم، الحدیث ۳.

چون روایات متضافر هستند از این رو اسناد شان را نمی خوانیم، اگر روایت یکی، یا دوتا باشد، اسناد را باید خواند، اما وقتی که متضافر شد حتی اگر اکثر شان هم ضعیف باشند، باز هم حجتند.

۲: ما رواه الفضیل بن یسار، و ربعی بن عبد الله، عن أبی عبدالله(علیه السلام) فی رجل یقع علی البهیمه، قال:« لیس علیه حدّ، و لکن یُضرب تعزیراً». الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب نکاح البهائم، الحدیث ۵.

البته این دو روایت از نظر سند ضعیف هستند، چون در سند شان محمد بن سنان است،بنابراینکه محمد بن سنان جزء ضعفاء است، البته عبد الله بن سنان ثقه است، محمد بن سنان مختلف فیه است، اولی و دومی در سند شان محمد بن سنان است، ولی سومی خوب است.

۳. ما رواه الحسین بن علوان، عن جعفر، عن أبیه، عن علیّ(علیه السلام)، أنّه سُئل عن راکب البهیمه- این کنایه است از وطی- فقال: «لاـ رجم علیه و لا حدّ، و لکن یعاقَب عقوبه موجعه درد آور،». الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب نکاح البهائم، الحدیث ۱۱.

بد نیست که این نکته را هم تذکر دهم و آن اینکه گاهی در روایات ما از کلمه وطی و نزدیکی تعبیر می کنند به کلمه ی: «بنی» و می گویند: «بنی علیها» انسان وقتی که عروسی کرد،می گویند: شوهر، «بنی علیها» یعنی عروسی کرد، یعنی دخول نمود،کلمه ی «بنی» کنایه از دخول است، این کنایه در روایات ما هست حتی در مورد رسول الله صلّی الله و آله آمده که در فلان شب، « بنی علی میمونه»، «بنی علیها» یعنی با او نزدیکی کرد.

ص: ۱۰۵۰

و الأوليان ضعيفتان، بوجود محمد بن سنان فی السند، و أما الثالثه، فلا بأس بها.

در بعضـی از روایات داریم که:« یُجلـد حـدّاً غیر الحـد» این کنایه از تعزیر است، در عین حالی که حد را ثابت می کند، حد را نفی هم می کند. مانند «و ما رمیت إذ رمیت» حد را ثابت می کند و در عین حال نفی می کند

« یُجلد حدّاً غیر الحد» یعنی کنایه از تعزیر است.

به بیان دیگر مراد از حد اول، حد لغوی است و مقصود از حد دومی حد اصطلاحی می باشد.

و علی ذلک یُحمل ما دل علی أنه یُجلـد حـدّاً غیر الحـد، کما فی روایه سـماعه. الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب نکاح البهائم، الحدیث ۲.

و روایه سَدیر، عن أبی جعفر(علیه السلام)، و فیه:« و جُلد دون الحدّ». الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب نکاح البهائم، الحدیث ۴.

و ذلک لأن قوله: یُجلد دون الحدّ، أو یجلد حداً دون الحدّ، قابل للانطباق علی التعزیر.

تا اینجا این قول را نقل کردیم، تقریباً قول مشهور همین است و صاحب جواهر می فرماید من در این اختلافی نمی بینم.

ففی الجواهر: أمّا التعزیر بمعنی العقوبه علی الفاعل المستحق، فلا خلاف أجده فیه نصاً و فتوی.

و أمّا ما یدل علی الخلاف، فهو عباره عن الأُمور التالیه:

۱- حکمه حـدّ الزانی، و یـدل علیه مـا رواه أبو فروه، عن أبی جعفر(علیه السـلام):« الـذی یـأتی بالفاحشه، و الـذی یأتی البهیمه، حدّه حد الزانی».

الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب نکاح البهائم، الحدیث ۹.

یعنی اگر مردی با حیوانی نزدیکی کرد، اگر مجرد است، صد شلاق می خورد، اگر متاهل است، حکمش رجم است، حکمه حکم الزانی. این روایت قطعاً تقیه است،چون فتوای قسمی از فقهای اهل سنت همین است

و یمکن أن یقال: أن الروایه صدرت تقیّه، لذهاب الحسنّ إلی هذا القول.

قال ابن قدامه: اختلفت الروایه عن أحمد (احمد بن حنبل) فی الذی یأتی البهیمه، فروی عنه أنّه یعزّر و لا حدّ علیه، رُوی ذلک عن ابن عباس و عطاء و الشعبی و النخعی و الحکم (حکم بن عتبیه) و مالک و الثوری و أصحاب الرأی أبوحنفیه، هر موقع بگویند اصحاب الرأی، مراد أبوحنیفه است- و إسحاق، و هو قول للشافعی، و الروایه الثانیه: حکمه و حکم اللائط سواء، و قال الحسن: حدّه حدّ الزانی، و عن أبی سلمه بن عبد الرحمن یُقتل هو و البهیمه لقول رسول الله(صلّی الله علیه و آله): ((من أتی بهیمه فاقتلوه، و اقتلوها معه)) رواه أبو داود.

تا اینجا معلوم شد که قول دوم، قولی است که موافق عامه می باشد، هر چند قول اول هم موافق عامه است، منتها کثرت روایات مال آن طرف است.و اصحاب هم آن طرف را قبول کرده اند.

البته ما در درس اصول گفتیم، مجرد اینکه خبر موافق قول عامه شد، سبب رد نیست،عند التعارض سبب رد می شود، عند التعارض سبب رد می شود.

بنابراین، این قول هم قول مهم نیست که حکمش حکم زانی باشد و عقل هم این را نمی پذیرد.

در هر حال این روایت موافق قول عامه است و لذا نمی توانیم بدان عمل کنیم.

ص: ۱۰۵۲

۲- حدّه القتل،- قول دیگر این است که حکمش قتل است، اتفاقاً این قول هم در میان اهل سنت طرفدار دارد، چنانچه در کلام ابن قدامه آمده بود و عن أبی سلمه بن عبد الرحمن یُقتل هو و البهیمه، لقول رسول الله-صلّی الله علیه و آله-: «من أتی بهیمه فاقتلوه، و اقتلوها معه» رواه أبو داود

ما نیز در این زمینه روایت داریم،که یکی از آنها روایت جمیل بن درّاج است:

و یدل علیه روایه جمیل بن درّاج، عن أبی عبدالله(علیه السلام) فی رجل أتی بهیمه، قال:« یُقتل». الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب نکاح البهائم، الحدیث ۶.

و نظیره ما رواه سلیمان بن هلال. الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب نکاح البهائم، الحدیث ۷.

تمام این روایات حمل بر تقیه است، یعنی اصحاب به این روایات عمل نکرده اند، بلکه همه اصحاب، همان قول اول را انتخاب کرده اند و آن اینکه تعزیر می شود(یعزّر)،یعنی نه قول دومی را گرفته اند که حدش حد زانی باشد و نه قول سومی را گرفته اند که حکمش قتل باشد و نه چهارمی.

و الروایتان، لم یعمل بهما أحد من الأصحاب، مضافاً إلی موافقتهما لما علیه أبو سلمه بن عبد الرحمن، کما نقله صاحب ((المغنی)).

۳- ما یدلّ علی أن حدّه ربع حدّ الزانی،و یدل علیه ما رواه إسحاق بن عمار، عن أبی إبراهیم (علیه السلام) و جاء فیها:

« و ضرب خمسه و عشرین سوطاً»،

این هم قابل حل است،. چون لعل در آن زمان بیست و پنج شلاق به عنوان تعزیر انتخاب شده بوده، فتبیّن بما ذکرناه که در مسئله اتیان البهمیه، چهار نوع روایت است:

الف: یعزّر، ب: حدّه حدّ الزانی،

ج: یقتل (کشته می شود)

د: ربع حدّ الزانی،

اصحاب فقط به طائفه اولی عمل کرده اند، به سه طائفه دیگر عمل نکرده اند.

علاوه بر آن، این سه طائفه موافق قول عامه است. البته چهارمی قابل حل است و آنکه بگوییم از باب تعزیر است.

حال این پرسش به وجود می آید که چگونه این عمل شنیع و قبیح ثابت می شود؟

بماذا یثبت الموضوع؟

دو راه برای اثباتش بیان شده است:

الف: ثبوته بشهاده رجلین عدلین، یعنی دو شاهد عادل باید شهادت بدهند که او را دیده اند. چرا؟ لعموم أدلّه البیّنه، یعنی أدله بیّنه عام است، همه جا را می گیرد، مگر جایی که مقید بشود مانند زنا که چهار نفر لازم است.

ب: ثبوته بالإقرار مرّه إذا کانت الدّابه له.

آیا قول و شهادت زن هم در اینجا مورد قبول است؟

قول زنان در «حدود» قبول نیست مگر در قتل، آنهم به خاطر صیانت دم، قول زن را تحت شرائطی قبول کرده اند، در غیر این موارد قول زنان مقبول نیست.

روایت سکونی

روی السکونی عن جعفر، عن أبیه عن علیّ (علیه السلام) أنّه کان یقول: «شهاده النساء لا تجوز فی طلاق و لا نکاح و لا حدود إلّا فی الدیون و ما لا یستطیع الرجال النظر إلیه». الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۴ من أبواب الشهادات، الحدیث ۴۲.

جاهایی که فقط زنان می توانند نگاه کنند، مثل مورد بکارت، که آیا فلان دختر باکره است یا باکره نیست. این استثنا منقطع است، چون دیون از قبیل حدود نیست.

روایت جمیل ابن درّاج

و روی جمیل بن دراج و محمد بن حمران، عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: قلنا: أتجوز شهاده النساء فی الحدود؟ فقال :

«فی القتل و حده، إنّ علیّاً کان یقول لایبطل دم إمرء مسلم» همان مدرک، الحدیث ۱.

شبهات

آیا احکامی که برای ارتداد بیان شد، منافات با آزادی انسان ندارد؟

مسئله ی ارتداد که الآن یک بهانه و دست آویزی در دست مخالفان اسلام است، اگر درست بررسی شود و طرف هم اهل انصاف باشد، خیلی از مشکلات حل می شود ، مسئله ی ارتداد شعبه ای از مسئله آزادی است، فلذا کسانی که ارتداد را یکی از نقاط ضعف اسلام می گیرند، چون معتقد به أصالت آزادی در اسلام است، تا کسی مسلئه آزادی را حل نکند، نمی تواند در باره ارتداد تصمیم بگیرد، اساس و زیز بنا همان است، از این رو اگر بخواهیم در رو بنا فکر کنیم و زیر بنا را رسیدگی نکنیم، در رو بنا نمی توانیم نتیجه بگیریم.

شرائط آزادی در اسلام و در غرب

آزادی در اسلام دو شرط، و در غرب یک شرط دارد،البته هم اسلام برای خودش مکتبی است و هم غرب.

پس بی انصافی است که ما مکتب غرب را بررسی کنیم، اما مکتب اسلام را حتی به عنوان یک مکتب بررسی نکنیم.

مکتب غرب می گوید آزادی بهترین هدیه برای بشر است، به بیان دیگر: گوش زمان کلمه ای به زیبائی کلمه ی آزادی نشنیده است، یعنی در جهان گوش جهان و گوش دهر کلمه ای بسان کلمه ی آزادی از نظر زیبائی نشنیده ولذا روی کلمه آزادی و حریت مانور می دهند و می گویند بشر حر و آزاد است، منتها به یک شرط و آن اینکه حریت و آزادی او، مزاحم دیگران نباشد، یعنی انسان آزاد است هر کاری را که می خواهد انجام بدهد، منتها باید مزاحم دیگران نباشد، اگر می بینید که خیلی مقید به قانون هستند مانند رعایت قانون رانندگی و راهنمائی و امثالش، اساسش همین است،می گویند این قوانین مایه آزادی ماست و سبب می شود که دیگری هم مزاحم ما نباشد.

ص: ۱۰۵۵

آزادی در اسلام

ولی در اسلام آزادی دو شرط دارد:

الف: یک شرطش همان است که این آقایان می گویند، یعنی به شرط اینکه مزاحم فرد دیگر نباشد، «المسلم من سلم المسلمون من یده و لسانه»

ب: شرط دوم آزادی در اسلام این است که آزادی تا آنجا محترم است که سبب سلب سعادت انسان نباشد، مخالف با سعادت و خوشبختی او نباشد، اگر آزادی سبب شد که سعادت و خوشبختی بشر به خطر بیفتد، این آزدای از نظر اسلام ممنوع است، می گساری چرا ممنوع است؟ چون با سعادت بشر در تضاد است، مواد مخدر چرا حرام است؟

به جهت اینکه با سعادت بشر در تضاد است، یا خوردن گوشت خنزیر و سگ و سایر حشرات چرا حرام است؟ به جهت اینکه با سعادت بشر در تضاد است، شما این دو مکتب را بررسی کنید،فرض کنید این مکتب، مکتب الهی نیست، اما یک مکتب عقلانی که هست،ببنید کدام بهتر است، آیا مکتب غرب بهتر است یا مکتب اسلام؟

آیا این صحیح است که ما تحت عنوان آزادی، سعادت خود را به خطر بیندازیم، مکتب غربی می گوید، انسان در درون خانه ی خود هر غلطی که می خواهد،می تواند بکند، همچنین در بیرون خانه ی خود نیز هر غلطی را می تواند بکند، قمار خانه های روشن و فاحشه خانه های باز و پروانه دار، از نظر آنها اشکال ندارد.

ولی اسلام می گوید اینها درست نیست، یعنی آنجا که با سعادت بشر در تضاد باشد، یک چنین آزادی ممنوع است

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» المائده: ۹۰.

ص: ۱۰۵۶

اما در غرب مار پرستی اشکال ندارد -در فرانسه جمعی هستند که مار را می پرستند- پرستش هر چیز از نظر آنها آزاد است و کسی هم حق ندارد که بگوید چرا تو این را می پرستی، می گوید پرستش این گونه چیز ها به دیگران ضرر نمی زند.

اما در اسلام پرستش چنین چیزهایی مانند آتش پرستی و گاو پرستی و هر چیزی که از آن بوی شرک بیاید ممنوع است، تفاوت مکتب اسلام با مکتب غرب این است، بنیان مکتب اسلام بر اساس دو شرط است، یکی اینکه مزاحم دیگری نباشد، ثانیاً در سایه حریت و آزادی،آینده خود را به خطر نیفکند.

فلذا کسی حق ندارد که بگوید: چرا مزاحم من هستی،من می خواهم می گساری کنم، من می خواهم دنبال کارهای حرام بروم،می گوییم.

در جواب می گوییم: شما این آزادی را دارید، ولی این آزادی حیوانی است، آزادی بشری باید عقلانی باشد، آینده نگر باشد، شما اگر آینده نگر باشی، آینده شما در خطر است، آدم می گسار بعد از بیست سال کبد و جگرش باد می کند و در بستر بیمارستان می افتد و جان می دهد ، سکته های قلبی غالباً -آنهم دفعه- مال می گساری هاست، پس اگر ما جلوی آزادی های غلط را گرفتیم، بخاطر این است که مکتب ما همین را می گوید و مکتب ما عقلانی است، آنها مکتب شان عقلانی نیست، بلکه حیوانی است، یعنی در حد یک حیوان تفکر می کنند و می اندیشند، ولی مکتب ما مکتب عقلانی است و در حد عقل. این یک مسئله.

تفاوت جوهری آزادی های غلط را با آزادی هایی که در اسلام است بسنجیم،

اولاً: آزادی در غرب، نفی تکلیف است، اما آزادی در اسلام اثبات تکلیف است، روح آزادی در غرب نفی تکلیف است، می گوید ارضای غرائز می کنم، فلذا به همه چیز نه می گویند، مثلاً می گویند: شراب حرام نیست، قمار حرام نیست، همجنس بازی حرام نیست، زنا اشکال ندارد، تمام آزادی ها در خدمت نفی تکلیف است، اگر ملاحظه کنید، آن آزادی هایی که آنها می رقصند و جوان های ما نیز فریب آنان را می خورند، و گروهی هم از ایران بخاطر همین آزادی کوچ می کنند و جاهای دیگر می روند، خیال می کنند که معنای آزادی نفی تکلیف است و بی خیالی، یعنی تا آخر عمر به خیالی و بی تکلیفی به سر ببرد.

ولی آزادی در اسلام مبنای تکلیف است، شما انسان مختاری هستید که تکلیف دارید، مار، عقرب و سایر حیوانات تکلیف ندارند. چرا؟ چون فاقد اختیارند،کار آنها کار غریزی است، اما کار بشر، کار گزینشی و انتخابی است،چون شما مختار هستید، پس باید زیر بار تکالیف بروید، چون شما انسان مختارید، باید این را بکنید و آن را نکنید.

پس اگر دوتا آزادی در نتیجه با هم اختلاف پیدا کردند، ما را ملامت نکنید، بلکه مکتب خود را ملامت کنید(لا تلومونی، بل لوموا مکتبکم)،در مکتب شما، آزادی در حقیقت بر اساس سلب تکلیف است و به چیزی می گویید: نه (لا).

ولی در اسلام چون بشر مختار و آزاد است، باید به یک سلسله چیزها بگوید: بلی!(نعم)، یعنی تکالیف را بپذیرد، تکالیف الهی و انسانی را بپذیرد، بنابراین، انتظار اینکه نتیجه هردو آزادی یکی باشد، انتظار اشتباه و غلط است، چون مثل این می ماند که نتیجه ی دوتا غذا (که یکی سمی است و دیگری غیر سمی،) یکی باشد، شما مبنای آزادی تان نفی تکلیف است، فلذا در استخر پسر و دختر بدون هیچ مانعی باهم شنا می کنند ، این نفی تکلیف است.

ص: ۱۰۵۸

ولی در اسلام چون انسان مختار است، باید زیر بار تکلیف برود، و لذا فقهای ما هر کجا که به تکالیف می رسند، می گویند شروطی دارد، که عبارتند: أن یکون عاقلاً، أن یکون بالغاً، أن یکون مختاراً، غیر مکره، چرا؟ چون مبنای «تکلیف» آزادی است.

آیا در ثبوت وطی و آمیزش با حیوانات، اقرار واحد کافی است؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا در ثبوت وطی و آمیزش با حیوانات، اقرار واحد کافی است؟

بحث در باره وطی بهیمه و حیوان بود، و اینکه این عمل قبیح و غیر انسانی با چه ثابت می شود؟

در پاسخ گفتیم که با بیّنه ثابت می شود، یعنی ادله بیّنه اینجا را می گیرد.

اکنون بحث ما در اقرار است، به این معنا که آیا در ثبوت «وطی» اقرار واحد کافی است یا اقرار واحد کافی نیست؟

باید فرق بگذاریم بین جایی که بهیمه و حیوان مال خودش باشد و بین جایی که مال دیگری باشد، اگر حیوانی که با او نزدیکی و وطی کرده، ملك دیگری است، چنانچه اقرار کند که من او را وطی کردم، این فقط در باره تعزیر و حدش شنیده می شود، چرا؟ چون «إقرار العقلاء علی أنفسهم نافذ»، ولی این آدم به ضرر دیگری اقرار می کند، فلذا ممکن است با او یکنوع عداوت و دشمنی داشته باشد و با این اقرارش می خواهد یکنوع ضرری به او برساند،

مثلاً گاو قیمت داری است که روز چهل و پنج کیلو گرم شیر می دهد، هدفش از اقرار این است که این گاو قیمتی و شیر ده از بین برود، یا شتری است که از قیمت بالا و زیادی بر خوردار است از بین برود.

ص: ۱۰۵۹

اگر اقرار کند که من با بهیمه و حیوان دیگری این کار را کرده ام، جریمه اش فقط متوجه خودش است، یعنی تعزیر می شود و شلاق می خورد یا به عنوان حد یا به عنوان حد (علی خلاف فیه).

اما اینکه بهمیه را سر ببرند و ذبح کنند و سپس گوشت او را بسوزانند و آتش بزنند،این جهت را ثابت نمی کند.

اما اگر حیوان مال خودش است، مسلماً هردو شنیده می شود، یعنی هم یعزّر و هم آتش زده می شود، یعنی حیوان را سر می برند و آتش می زنند.

«إنّما الکلام» آیا اقرار واحد کافی است یا نه؟

همه فقهای ما می فرمایند که اقرار واحد کافی است، فقط سه نفر در اینجا اختلاف دارند که آنان عبارتند از: ابن ادریس،

صاحب وسیله و علامه، این سه بزرگوار قائلند که باید دوبار باشد.

محقق حلّی چه می گوید؟

مرحوم محقق می فرمایـد من وجهی این را نفهمیدم که چرا آقایان قائل به دوبار اقرار شده اند، حتی می فرماید این حرف (که دوبار اقرار کند) غلط است.

استاد سبحانی

من فکر می کنم که آنـان وطی بهیمه و حیوان را یکنوع زنـا تلقی می کننـد، البته زنـای کامـل نیست که قـائم با طرفین است و دوتا حد دارد و لذا باید چهار بار اقرار کند، ولی این را نیمه زنا گرفته اند و گفته اند باید دوبار اقرار کند.

در واقع یکنوع استحسان است نه اینکه دلیل باشد، استحسان اینکه این را به زنا تشبیه کنیم و در زنا چهار بار اقرار معتبر است و چون در اینجا یک طرف قضیه حیوان است و قابل اقرار نیست، اکتفا کردیم به دو اقرار.

ص: ۱۰۶۰

ولی این استحسان است نه دلیل، از این رو «اقرار العقلاء علی أنفسهم نافذ» اینجا را می گیرد فلذا مانع ندارد که اقرار واحد نافذ باشد علی الإطلاق.

لو تکرر الفعل

هر گاه کسی این عمل قبیح و غیر انسانی را چند بار مرتکب بشود، چه باید کرد؟

اگر این شخص در وسط تعزیر شده(چون ما قائل به حد نشدیم) یا بار چهارم کشته می شود یا بار سوم، اما اگر چند بار انجام داده، ولی حکم بر او اجرا نشده، اگر ده بار هم این عمل منفی و زشت را انجام بدهد، فقط یکی حساب می شود.

اما اگر در وسط حد یا تعزیر اجرا شده، آیا در مرحله سوم کشته می شود یا در مرحله ی چهارم؟

در اینجا دوتا روایت است:

۱- صحیحه ی یونس که از امام رضا علیه السلام نقل شد، می گوید:« أصحاب الکبائر کلّها یقتل إذا أقیم علیهم الحدّ مرّتین قتلوا فی الثالثه» و بگوییم مراد از حد در اینجا اعم از حد شرعی و تعزیر است، یعنی قانون در حق آنان اجرا بشود، اگر این صحیحه را بگیریم، باید این آدم در مرحله سوم کشته بشود.

۲- روایت ابوبصیر.

اما گر روایت ابی بصیر را بگیریم، ابی بصیر می گوید امام علیه السلام می فرماید:

«الزانی إذا زنی یجلد ثلاثاً و یقتل فی الرابعه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۵ من أبواب مقدمات الحدود، الحدیث۱.

اگر این روایت را بگیریم، در چهارمی کشته می شود، چرا؟ یکنوع تشبیه است، یعنی نزدیکی با بهیمه و حیوانات شبیه زناست، چون شبیه زناست، پس باید چهار بار اقرار کند، ولی این بسیار دلیل سستی است و اگر ما این دلیل را بگیریم، پس باید در اقرار هم به دوتا اکتفا نکنیم، بلکه باید چهار بار باشد و حال آنکه در اقرار به یکی قناعت کردیم،حتی دو نفر که گفتند دوبارباشد، گفتیم دوبار غلط است، مگر اینکه به قاعده درأ تمسک کنیم و بگوییم:« الحدود تدرأ بالشبهات» یعنی بگوییم الآن برای ما محل بحث است که آیا سه بار یا چهار بار هم کافی است، همیشه در حدود و در «دماء» اصاله الإحتیاطی هستیم.

ص: ۱۰۶۱

در هر حال اگر میزان روایت یونس بن عبد الرحمن باشد« أصحاب الکبائر کلّها یقتل إذا أقیم علیهم الحدّ مرّتین قتلوا فی الثالثه».

قهراً اینجا را می گیرد، اما اگر به روایت ابو بصیر عمل کنیم که می گوید: «الزانی إذا زنی یجلد ثلاثاً و یقتل فی الرابعه» .

آقایان می گویند باید چهار بار باشد، چرا؟ چون مانحن فیه را تشبیه به زنا می کنند، و حال آنکه اگر ما نحن فیه به زنا تشبیه شود، باید در اقرار هم چهار بار را بگیریم و حال آنکه در اقرا یا یکی بود و یا دوتا،

علاوه براین، در زنا اگر طرفین عاقل و شاعر باشند، می توانیم بگوییم باید چهار بار باشد،اما یک طرف عاقل و شاعر باشد و طرف دیگر کالجماد، این فعل واحد است نه فعل کثیر.

در هر حال همان سومی است، مگر اینکه بگوییم چون مسئله دماء است، باید احتیاطی باشیم.

آمیزش با اموات

کسانی هستند که کار شان نباشی است، نباش کسانی هستند که قبرها را نبش می کنند، هم کفن را می دزدند و هم ممکن است اگر طرف زن باشد، با او نزدیکی کنند، حکم کسی که با اموات آمیزش می کنند چیست؟

ما می توانیم حکم این مسئله را از یک ضابطه کلی استفاده کنیم،یک ضابطه کلی در اسلام است بنام: «حرمه المیت کحرمه الحیّ» یک ضابطه در اسلام است که احترام میت با احترام آدم حی و زنده یکی است،اگر این آدم نبش قبر نمود و فقط کفن را سرقت کرد، این عمل در باب سرقت داخل است و ربطی به ما نحن فیه ندارد.

ص: ۱۰۶۲

اما اگر هـدفش از نبش سـرقت نبوده، بلکه تجاوز جنسـی به میت بوده، این دو حالت دارد، گاهی زن خودش است، مثلاً زنش را دفن کرده بود، ولی چون نسبت به او علاقه داشت و در حال مماتش هم عمل جنسی را انجام داد،اگر با زنش نزدیکی کرده باشـد،این أخفّ وطئه است از اینکه بـا اجنبیه نزدیکی کنـد، ولـذا مـا بایـد در دو مقام بحث کنیم، یکی درجایی که زن اجنبیه باشد، دیگری در جایی که زن زوجه اش باشد.

اگر میت اجنبیه باشد، حکمش عیناً همانند زنای عادی است، به این معنا اگر مجرد باشد، صد شـلاق دارد و اگر محصن باشد، رجم می شود، چرا؟ چون قانون اسلام این است که مؤمن حی و میتش یکسان است و تعبیر فقهای ما نیز همین است.

۲: مـا رواه عبـدالله بن محمـد الجعفی عن أبی جعفر(علیه السـلام) فی رجـل نبش إمرأه فسـلبها ثیابها ثمّ نکحها، قال: « إنّ حرمه المیّت کحرمه الحی {حدّه أن } تقطع یده لنبشه و سلبه الثیاب، و یقام علیه الحدّ فی الزنا، إن اُحصن رجمُ، و إن لم یکن اُحصن جلد مائه». الوسائل: ۱۸، الباب ۲ من أبواب نکاح البهائم و وطء الاموات، الحدیث ۱.

اتفاقاً این روایت مفتابه هم است.

و قـال ابن إدریس: من وطـأ امرأه میته، فـإنّ حکمه حکم من وطأهـا و هی حیّه، لقوله(علیه السـلام):« حرمه المؤمن میّتاً کحرمته حیاً» السرائر: ۳/۴۶۷.

ولی علاوه براین،یک تعزیر هم باید بشود، چرا؟ چون کار بسیار بدی را مرتکب شده، یعنی با آدمی که عاجز و نا توان است و هیچ قدرت دفاع از خود ندارد، به حریم و ناموس او تجاوز کند. می فرماید: علاوه براین، یکنوع تعزیر بیشتری هم دارد

و أما الزياده فی العقوبه بما يراه الإمام فيدل عليه مرسل ابن أبی عمير عن الصادق(عليه السلام) فی الذی يأتی المرأه و هی ميّته، قال: «وزره أعظم من ذلک، الذی يأتيها و هی حيّه ». الوسائل: ١٨، الباب ٢ من أبواب نكاح البهائم، الحديث ٢.

قال الشيخ المفيد: و من نكح امرأه ميّته، كان الحكم عليه الحكم فی ناكح الحيّه سواء، و تغلّظ عقوبته، لجرأته على الله عزوجل فی انتهاک محارمه، و الاستخفاف بما عظّم فيه الزجر و وعظ به العباد. المقنعه: ٧٩٠.

تا اينجا روشن شد كه اگر زن اجنبيه باشد، زنای با او با زنای حی فرق نمی كند، يعنی اگر محصن نيست صد شلاق دارد و اگر محصن است، رجم می شود.

اما اگر اين عمل قبيح و زشت را با همسرش مرتكب شد، حد زنا به او جاری نمی شود، از اين رو ناچاريم كه تعزير قائل بشويم، يعنی فرق بگذاريم بين اجنبيه و زوجه ی خودش، در اجنبيه زنای واقعی محسوب می شود، ولی در اينجا يكنوع تجاوز واقعی است.

در هر حال در دومی قائل به حد نشده اند، بلكه قائل به تعزير شده اند.

الفرع الثانی: إذا كانت الميّته زوجه فی حباله أو أمه فی ملكه فلا يحد حدّ الزانی بل يعاقبه الإمام بما يراه مردعاً له عما أتاه.

قال ابن إدريس: فإن كانت الموطوءه زوجته أو أمته وجب عليه التعزير دون الحد، للشبهه الداخله عليه فی ذلک. السرائر: ٣/۴۶٧.

پس اگر زوجه ی خودش باشد، زنا صدق نمی كند چون رابطه اش تا حدی محفوظ است، اما گر زوجه نباشد، با زنا فرقی ندارد.

بماذا یثبت؟

حال این بحث پیش می آید که این عمل زشت و غیر انسانی با چه ثابت می شود؟

در بهیمه و حیوان گفتیم که با بیّنه و اقرار ثابت می شود، راجع به بیّنه در آنجا مناقشه نکردیم، ولی در اینجا نسبت به بیّنه مناقشه است، در آنجا به اقرار واحد اکتفا کردیم و دو اقراری را رد نمودیم، ولی در اینجا دو اقراری خیلی روشن نیست که باطل باشد. بنابراین،باید بین این بحث و بحث قبلی فرق بگذاریم، چون در بحث قبلی یک طرف حیوان بود، فلذا آنجا ادله بیّنه شاملش شد و اقرار واحد هم کافی بود و صدق زنا مسامحه ای بود نه واقعی.

ولی در اینجا ممکن است زنا صدق بکند، یعنی بیّنه داریم که در اینجا اختلاف است، همان افرادی که در بهیمه می گفتند دوتا کافی است، ولی در اینجا بعضی می گویند دوتا کافی نیست بلکه چهار تا باشد، مرحوم محقق هردو را در شرائع نقل می کند.

قال المحقق: فی عدد الحجّه علی ثبوته خلاف، قال بعض الأصحاب: یثبت بشاهدین لأنّه شهاده علی فعل واحد بخلاف الزنا بالحیّه.

مرحوم محقق می گوید دو نفر کافی است، چرا؟ چون زنا با «حیّه» اقرار بر یک نفر نیست بلکه اقرار بر دو نفر است، آنهم زنده است و این هم زنده است، ولذا می گوید دوتا مال خودش و دوتا هم مال طرف، ولی در اینجا چون طرف مرده است، فعل واحد است.

به بیان روشن تر اگر با زنده زنا کند، دو فعل است، «زنی الرجل، و زنت المرأه» دوتا فعل است،اما اگر طرف مرده باشد، فعل واحد است و آن عبارت است از فعل رجل، اما «زن» مرده است و فعلی از او سر نزده است. عبارت محقق

فی عدد الحجّه علی ثبوته خلاف، قال بعض الأصحاب: یثبت بشاهدین لأنّه شهاده علی فعل واحد بخلاف الزنا بالحیّه.

من کشف اللثام را نگاه کردم که ببینم فعل واحد را چگونه معنا می کند، ایشان می گوید و هو الحیّ، فعل واحد حیّ، یعنی مرد زنده است، زن کاری نکرده است، بخلاف الزنا بالحیّه، در آنجا هم زن زنا می کند و هم مرد.

و قال بعض الأصحاب: لا یثبت إلّا بأربعه لأنّه زناً، و لأنّ شهاده الواحد قذف فلا یندفع الحدّ إلّا بتکمله الأربع، و هو أشبه.

یعنی اگر یک نفر بگوید که زید دیشب با میت نزدیکی کرد،این قذف است، پس باید چهار تا بشود،این مغالطه است، چون یک نفر قذف است، ما هم یک نفر نگفتیم، بلکه می گوییم دو نفر، واحد باشد قذف است، اما اگر دو نفر باشند، اول کلام است که قذف باشد. فلذا دلیل اولش تا حدی قابل طرح است، اما دلیل دومش که می گوید این قذف است، البته اگر یک نفر باشد قذف است، نه بیشتر.

ما از میان این دو قول، کدام را انتخاب کنیم؟ مرحوم محقق می گوید اگر دومی را بگیریم اشبه است، یعنی اشبه و نزدیکتر به حق است. این مسئله بیّنه است.

پس ابتدا باید این را بحث کنیم که آیا چهار نفر لازم یا دو نفر؟ چون اقرار هم تابع این مسئله است، چون اگر کسی در بیّنه گفت دو نفر کافی است، در اقرار هم باید بگوید دوبار اقرار کافی می باشد.

اگر در بیّنه گفت چهار نفر لازم است، پس باید در اقرار هم بگوید چهار بار اقرار کند. بنابراین، اقرار تابع این مسئله است، فلذا باید این مسئله را حل کنیم که آیا دو نفر کافی است یا حتماً باید چهار نفر باشد؟

ص: ۱۰۶۶

مرحوم محقق به چهار نفر تمایل پیدا کرده است، قهراً در اقرار هم باید بگوید چهار بار اقرار کند، زیرا هر اقراری جانشین یک شاهد است.

پس باید ببینیم که آیا دو شاهد کافی است یا نه؟

دیدگاه ابن ادریس

ابن ادریس گفته حتماً باید چهار نفر باشد، چون زناست، یعنی میت و حی یکی است، قهراً این زناست و باید چهار تا باشد، در مقابل شیخان در مقنعه، در نهایه و ابن حمزه در وسیله،ابن سعید در جامع، گفته اند دو نفر کافی است، چرا؟ به جهت اینکه ادله بیّنه اینجا را می گیرد ادله بیّنه (حتی تقوم به البیّنه) اینجا را می گیرد،«خرج منها» زنای با حیّه، آنجا چهار تا لازم است.

استاد سبحانی

ولی ما ادله ی هردو طرف را رد می کنیم،

دلیل مرحوم ابن ادریس را این گونه رد می کنیم، می گوییم: جناب ابن ادریس!

درست است که این هم یکنوع زناست، منتها نه آن زنای شدیدی که چهار نفر بخواهد، این درحقیقت یکنوع برزخی است بین زنا و بین اتیان بهیمه و لذا ما نمی توانیم ادله زنا را در اینجا جاری کنیم، چون ادله زنا انصراف به جایی دارد که طرفین واقعاً زنا کنند، نه اینکه یک طرف زنا کند و طرف دیگر زنا نکند.

و ضمناً اینکه گفت اگر یک نفر شهادت بدهد، این قذف است.

ما در جواب گفتیم یک نفر نمی گوییم، بلکه دو نفر می گوییم.

اما دلیل این طرف هم مشکل است، دلیل کدام طرف؟ این طرفی که می گوید دو نفر کافی است، چرا می گوید دو نفر کافی است؟ می گوید در زنا هر دو طرف تمایل دارند، فلذا باید چهار نفر باشند تا بتوانند جرم دو نفر را ثابت کنند، ولی در اینجا چون یک طرف تمایل دارد و طرف دیگر بی خبر است، پس دو نفر کافی است.

ص: ۱۰۶۷

ما در پاسخ این دلیل می گوییم که این حرف شما نقض دارد، نقضش این است که اگر مردی با یک زنی مکره زنا کند، پس آنجا هم بگوییـد دو نفر باشـد، چون یـک نفر تمایل دارد، طرف دیگر تمایل نـدارد، یا اگر با یک مجنونه زنا کنـد، پس باید بگوییم چهار لازم نیست،دو نفر کافی است و حال آنکه در مکره و مجنونه این حرف را نمی زنید.

بنابراین،ادله هردو طرف مخدوش است، هم آنکه می گوید، چهار نفر باشد، این را می خواهد جای زنای واقعی بگذارد و این مشکل است.

هم دلیل کسـی که می گویـد دو نفر باشـد، درست نیست، اینکه می گویـد اینجا قائم با فعل واحد است، قائم با طرفین نیست، طرف دیگر مایل نیست.

جـوابش این است که اگر میزان این جهت باشـد، پس بایـد در مجنـونه و مکره علیه نیز همین حرف را بزنیم و حـال آنکه نمی زنید.

فلـذا من چاره ای جز این ندیـدم که پناه ببرم به چهار نفر،چرا؟ « لأجل قاعده الدرأ»، فقط قاعده درأ جلوی ما را می گیرد، فلذا می گوییم باید چهار نفر شهادت بدهند که این مرد با زن اجنبیه ی مرده نزدیکی کرده است.

مسأله ی آزادی و ارتداد

همان گونه قبلاً بیان شد، در عصر و زمان مسئله مرتد و ارتداد، خودش یک دست آویزی علیه اسلام و قوانین اسلام شده است حتی در قبّه الإسـلام ایران (که قم باشـد) من در یک مقاله ای خوانـدم که در آن قتل مرتـد را انکار کرده بود، مقاله هم چاپ شده است.

چنین افرادی یا از اسلام بی خبرند یا این که تحت تاثیر غربی ها قرار گرفته اند، فلذا این گونه احکام را انکار می کنند.

ص: ۱۰۶۸

در جلسه قبل عرض کردیم که آزادی در غرب یک شرط دارد، و لی همین آزادی در اسلام دارای دو شرط است، سپس گفتیم آزادی در غرب مبنایش نفی تکلیف است، اما آزادی در اسلام بر اساس تکلیف است.

به بیانن دیگر غربی می گوید من در انجام هر کاری و هر چیزی آزادم.

ولی اسلام می گوید: بشر! تو آزادی، پس باید زیر بار تکالیف بروی، تو مانند شیر و پلنگ و سایر حیوانات نیستی، آنها آزاد نیستند بلکه غریزه ای عمل می کنند، تکلیف ندارند.

اما چون تو آزادی، باید زیربار تکلیف بروی.

تا این مقدار را در جلسه قبل بیان نمودیم.

از اینجا می خواهیم وارد مطلب جدید بشویم و آن اینکه آزادی در غرب فقط و فقط برای ارضای خواسته ها و غرائز درونی است، «شخص» می خواهد آزاد باشد، حتی از ایران می گریزند و به آن نقاط دیگر می روند، چرا؟ تا آزاد باشند، یعنی با هر زنی بتواند نزدیکی کنند، می گساری کنند، در قمار حاضر باشد و...،

خلاصه شخص می خواهد نیازهای درونی مادی را راضی کند، غرض ارضای غرائز است، ولی در اسلام آزادی برای احیاء ارزش های عقلانی است، انسان به وسیله عقل عملی نیکی و بدی ها را درک می کند، بشر تو آزادی که نیکی ها را انجام بدهی و از بدی ها هم صرف نظر کنی، چه قدر فرق است بین این دو مکتب، کسانی که می خواهند مسلمان را وادار کنند به آزادی غربی، دو مکتب را نشناخته اند، در مکتب غرب آزادی برای این است که لذت ببریم، اصاله اللذه، ولی در اسلام اصاله اللذه نیست، بلکه مقصد احیاء ارزش هاست.

عقل عملی و علمی

بایـد دانست که عقل یا عملی است یا علمی، ما معتقـدیم که عقل عملی خوبی ها و بـدی ها را درک می کنـد، ما مثل اشاعره نیستیم که حسن و قبح عقلی را منکر باشیم، عقل ما آنچه را که درک می کند، نیک است، اسلام می گوید انجام بده:

«إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا »الانسان: ۲،

پشت سرش می فرماید:

«إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»الانسان: ۳،

«إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ» در کجا؟

در مکتب فطرت،دیگر کـار به انبیـاء نـدارد، یعنی ما در مکتب «فطرت» خوبی ها و بـدی ها را شـناخته ایم و لـذا انبیاء در عقل عملی نو آوری ندارنـد، بلکه یاد آورانـد، انبیاء در نظر ما در عقل عملی نه در احکام، چون در احکام نو آورانـد، اما در عقل عملی یاد آورانـد نه نو آوران، یعنی آنچه را که خـدا در فطرت ما نهاده است، از آن پرده بر می دارند، یعنی پرده را کنار می زنند، خوبی ها و بدی ها را می گویند.

اتفاقاً امیر المؤمنین هم در خطبه ی اول نهـج البلاـغه این مطلب را دارد و می فرمایـد: آن پیمانی را که خـدا از ما گرفته است، آن را ادا کنید، این پیمان را خدا در کجا گرفته؟ در فطرت و آفرینش.

خلاصه: آزادی در غرب یک شرط دارد، اما آزادی در اسلام دو شرط دارد، آزادی در غرب،نفی تکلیف است، اما آزادی در اسلام مبنای تکلیف است، آزادی در غرب، برای ارضای خواسته های درونی بی حد و حساب است، اما در اسلام آزادی برای احیاء ارزش هایی است که عقل ما در مکتب فطرت آموخته است.

ص: ۱۰۷۰

چهارم: در آزادی غرب، حقوق انسان مطرح است، یعنی تمام آزادی باید دور حقوق انسان بچرخد، اصاله الإنسانی هستند، لائیک هستند، در آنجا خدا مطرح نیست،فقط حقوق انسان مطرح است، آزادی در حد حقوق انسان است، احزاب هم که تشکل می دهند برای حقوق انسان است، اجتماعات که تشکیل می دهند برای حقوق انسان است. ولی در اسلام علاوه بر حقوق انسان، حقوق خدا نیز مطرح است، یعنی حق عبودیت و الوهیت مطرح است، فلذا باید در آزادی حقوق خدا را نیز در نظر بگیریم.

به بیان دیگر آیا می شود که خدا خالق ما باشد و ما آفریده او باشیم، اما حقی بر ما نداشته باشد؟! از بیخ حق را منکر باشند، بنابراین، اگر می بینید در اسلام زندگی کند، چون دو نوع تفکر است، او می گوید من اومانیسم هستم، و مکتب من، مکتب اومانیسم است، یعنی اصاله الإنسان، حقوق انسان می خواهم، اما اسلام می گوید علاوه بر حقوق انسان، حقوق خدا نیز مطرح است، و لذا می گوید خداوند منان ما را خلق کرده:

«و أمر أن لا تعبدوا إلّا إیّاه».

حقوق خدا هم مطرح است. بنابراین، اگر در اسلام دست و پای انسان را به عنوان حقوق خدا گرفتیم، این خلاف آزادی نیست، مکتب را بشناسید، اگر گفتیم،حتماً نماز بخواند، روزه حتماً باید بگیرد، یعنی یکنوع محدودیت های شرعی برای او قائل شدیم، این من باب حقوق خداست، پس در اسلام تنها حقوق انسان مطرح نیست، بلکه خدا هم مطرح است.

آیا در ثبوت آمیزش با زن میت و مرده، اقرار واحد کافی است؟ کتاب الحدود و التعزیرات

ص: ۱۰۷۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا در ثبوت آمیزش با زن میت و مرده، اقرار واحد کافی است؟

بحث ما راجع به ثبوت مسئله ی آمیزش و نزدیکی با میت است، قبلاً گفتیم که ثبوتش یا بیّنه است یا با اقرار، بیّنه را بحث نمودیم و گفتیم آیا دو نفر کافی است یا حتماً باید چهار نفر باشند؟

در پاسخ عرض کردیم که اگر این عمل زنا محسوب می شود، حتماً باید چهار نفر باشد، اما اگر آن را زنا تلقی نکنیم، شهادت و قول دو نفر هم برای ما کافی است.

ضمناً روایتی را نقل کردیم که می گوید احترام مؤمن در حال ممات، همانند احترامش در حال حیات است.

و ما گفتیم که این روایت دلالت ندارد براینکه حتماً باید چهار نفر باشد، فقط دلالت دارد که مؤمن محترم است و باید حیثیتش حفظ شود، اکنون وارد بحث جدید می شویم و آنکه اقرار چگونه است، آیا یکبار اقرار کافی است یا اینکه دو بار، یا چهار بار اقرار کند؟

ممکن است بگوییم اقرار واحد برای ما کافی است، یعنی اقرار کند که من با میت این عمل زشت را انجام دادم.

و باز ممکن است بگوییم یکبار کافی نیست، زیرا این عمل زشت یک عمل طرفینی است و به اصطلاح اقرار جانشین شهادت است، اگر در شهادت گفتیم باید دو نفر باشند، در اینجا نیز باید بگوییم که دو بار اقرار کند.

و اگر در شهادت قائل به چهار نفر شدیم، باید اینجا هم بگوییم چهار بار اقرار کند، چون اقرار تابع شهادت است(الإقرار تابع للشهاده) هر چند نفر را که در شهادت معتبر بدانید، در اقرار نیز همان را بگویید.

ص: ۱۰۷۲

بنابراین، در اقرار نیز مسئله تابع شهادت است، بعضی گفته اند یک بار اقرار کافی است، چرا؟ چون «اقرار العقلاء علی آنفسهم جایز»

بعضی گفته اند دو بار باید اقرار کند، چون در بیّنه دو نفر شرط است،پس در اینجا هم دوبار اقرار لازم است.

گاهی می گویند این به منزله زناست، در زنا چهار نفر باید باشد، در اقرار هم باید چهار بار اقرار کند، چون مسئله، مسئله حدود و شبهات است و در شبهات باید احتیاط کرد، پس اقلاً باید بگوییم دو بار اقرار کند، اما اگر بگوییم چهار بار اقرار، این خیلی خیلی بهتر است.

بحث در باره نزدیکی با میت تمام شد، از اینجا وارد در یک مسئله جدید می شویم، و آن اینکه:

مسأله: قال المحقق: الأولی: من لاط بمیت کمن لاط بحیّ یعزّر تغلیظاً.

مسئله جدید این است که اگر کسی با میت نزدیکی کرد،اگر ایقاب کند، حکمش قتل است و اما اگر ایقاب نباشد، باید جلد و شلاق بخورد.

علاوه براین دو (قتل و جلد) باید تغلیظ هم باشد، یعنی اگر حکمش جلد باشد، باید قبل از جلد، تعزیر هم بشود، و اگر حکمش قتل است، باید قبل از «قتل» تعلیظ و تعزیر هم بشود.

این یک مسئله ای است که همه فقهای ما می گویند، یعنی اگر کسی با میت نزدیکی کرد، منها حدی که خدا برایش معین کرده است، حتماً باید تغلیظ هم بشود، حتماً باید تعزیر هم بشود، خلاصه دو برابر باید این آدم کتک بخورد، یعنی هم باید حد را بر او جاری کنند و هم تعزیر بشود، از کلمه ی «تعزیر» تعبیر آورده به تغلیظ، غلظت یعنی دو برابر کردن.

ص: ۱۰۷۳

من همه ی اقوال را در اینجا نقل کرده ام، فقهای ما از محقق گرفته تا شهید ثانی و دیگران، شیخ هم در نهایه می گویند، علاوه براین که حد خدا جاری بشود خواه جلد باشد یا قتل، حتماً باید غلظتی در کار باشد، کتکی هم باید به عنوان تعزیر باشد.

سوال

ممکن است کسی بپرسد که مدرک این مسئله چست؟

جواب

من مدرکی برای این مسئله پیدا نکردم، هر چند در لسان فقهای ما متضافر است، یعنی همه قبول دارند، اما یک دلیلی برای این مسئله نیست،مگر اینکه کسی از دلیل عقلی استفاده کند و بگوید چون افحش است، این چون گناهش بیشتر است، فلذا باید علاوه بر حد، تغلیظ و تعزیر هم بشود.

به بیان دیگر، یک موقع انسان با یک موجود زنده این عمل قبیح و زشت را انجام می دهد که حق دفاع از خود دارد، یک موقع با کسی انجام می دهد که حق دفاع از خودش ندارد، یعنی قدرت بر دفاع ندارد، این چون گناهش اغلظ و افحش است،حتماً علاوه براینکه حد بر او جاری بشود، باید تغلیظ هم بشود.

قال المحقق: الأولى: من لاط بميّت كمن لاط بحيّ، يعزّر تغليظاً. الشرائع: ۴/۱۸۹.

يقول الشهيد الثانى: لأنّه لواط فى الجمله فتتناوله أدلته و أحكامه مع زياده فحشه، و تحريمه بالموت فيزداد فى الحدّ حيث لا يكون المطلوب قتله بما يراه الحاكم و يعزّر تغليظاً إذا اُريد قتله فيقدّم عليه التعزير كما يقدّم التعزير على الرجم. المسالك: ۱۵/۴۸.

و حاصله إنّه إن وجب الجلد هنا لعدم الإيقاب زيد فى العقوبه، و أما لو وجب القتل لأجل الإيقاب يعزّر تغليظاً ثمّ يقتل، و قد تلقاه الأصحاب بالقبول.

قـال الشـیخ: و حکم المتلوط بالامـوات حکم المتلوط بالاحیاء علی السواء، لا یختلف الحکم فی ذلک بل تغلظ عقوبته لانتهاکه حرمه الاموات. النهایه: ۷۰۸،

و قد جاء ابن إدریس بنفس العباره. السرائر: ۳/۴۶۸،

و قال الشیخ المفیـد فی المقنعه: و کـذلک حکم المتلوط فی الاموات من الـذکران و عقابه فی الـدنیا و الآخره أعظم من عقاب ذلک فی الأحیاء. المقنعه: ۷۹۰.

پس اگر انسانی با جوان مرده ای، عمل لواط را انجام بدهـد، علاوه بر جلد (اگر ایقاب نکند)، و علاوه بر قتل(اگر ایقاب کند) باید تغلیظ هم بشود،یعنی قبل از اجرای حد، باید تعزیر هم بشود، البته ما دلیلی برای این مسئله نداریم مگر اینکه از ادله ای که در باب زنای میت گفته شد، استفاده کنیم.

حکم فقهی استمناء

مسئله دوم مسئله استمناء است،البته اصطلاح فقها استمناء است، ولی اصطلاح روایات خضخصه است، چرا این کلمه را به کار می برند؟ چون کلمه ی «خضـخضه» از اسـمای اصوات است، گویا آدمی که استمناء انجام می دهد و تنفساتی که در حین آن انجام می دهد، عرب به آن می گوید: خضخصه.

اما اصطلاح عرب امروزی عبارت است از: «العاده السرّیه». یعنی بجای استمناء، کلمه «العاده السرّیه» را به کار می برند.

پس در مجموع سه اصطلاح شد:

الف: الإستمناء، ب: الخضخضه،

ج: العاده السرّیه.

عجیب این است که قسمی از علمای اهل سنت، این عمل را جایز می دانند، در میان فقهای اهل سنت، فقط جناب مالک جایز نمی داند ، بقیه چندان حرمتی برای این کار قائل نیسـتند، من در کتاب قرضاوی بنام: «الحلال و الحرام» دیدم که ایشان در این کتاب فتوا به جواز استمناء می دهد و می گوید «العاده السرّیه» که همان استمناء باشد جایز است.

ص: ۱۰۷۵

دلیل بر حرمت استمناء

دلیل ما بر حرمت این عمل چیست؟

دلیل ما آیه شریفه است «وَ الَّذِینَ هُم لِفُرُوجِهِم حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَی أَزوَاجِهِم أَو مَا مَلَکَت أَیمَانُهُم فَإِنَّهُم غَیرُ مَلُومِینَ * فَمَنِ ابتَغَی وَرَاءَ ذَلِکَ فَأُولَئِکَ هُمُ العَادُونَ»

المؤمنون /۵– ۷.

هر نوع لذت جنسی را تحریم کرده مگر دو مورد را،: یکی ازواجهم و دیگری ملك یمین، هر نوع تلذذ جنسی حرام است، الا در دو مورد:

۱– إِلَّا عَلَی أَزوَاجِهِم، ۲– أَو مَا مَلَکَت أَیمَانُهُم، من از این آقایان سوال می کنم که استمناء داخل در کدام یکی از دوتاست، آیا داخل در «عَلَی أَزوَاجِهِم» است؟ همه می دانیم که در این داخل نیست،، آیا داخل در :« أَو مَا مَلَکَت أَیمَانُهُم» است؟ قطعاً در این هم داخل نیست، پس حرام است. «وَ الَّذِینَ هُم لِفُرُوجِهِم حَافِظُونَ»، استمناء در واقع یکنوع اعمال فرج و لذت گیری جنسی است، اسلام می فرماید: مردان مؤمن کسانی هستند که هر نوع لذت جنسی برای آنان حرام است مگر از دو مجرا:

۱– إِلَّا عَلَی أَزوَاجِهِم، ۲– أَو مَا مَلَکَت أَیمَانُهُم. استمناء داخل در هیچ یکی از این دوتا نیست. این از نظر آیات، اما از نظر روایات، ما روایات زیادی داریم که جوانی در زمان امیر المومنان(علیه السلام) این عمل را انجام داد، حضرت به دستش شلاق زد بگونه ای که دستش قرمز شد و بعداً از بیت المال برایش زن گرفت.

متن عبارت محقق

المسأله الثانیه: قال المحقق: الثانیه: من استمنی بیده عزِّر، و تقدیره منوط بنظر الإمام. و فی روایه أنّ علیاً(علیه السلام)، ضرب یده حتّی احمرّت، و زوّجه من بیت المال، و هو تدبیر استصلحه لا أنّه من اللوازم.

ص: ۱۰۷۶

و يثبت: بشهاده عدلين أو الإقرار و لو مرّه، و قيل: لا يثبت بالمرّه، و هو وهم. الشرائع: ۴/۱۸۹.

هذا ما يسمّى بالعاده السرّيه، يقول الشيخ القرضاوی: و قد حرمها أكثر العلماء و استدلّ الإمام مالك بقوله تعالى: «وَ الَّذِينَ هُم لِفُرُوجِهِم حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَى أَزوَاجِهِم أَو مَا مَلَكَت أَيمَانُهُم فَإِنَّهُم غَيرُ مَلُومِينَ * فَمَنِ ابتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ العَادُونَ ». المؤمنون: ۵ – ۷

أقول: و يدل على الحرمه وراء الآيه الكريمه روايات عن أئمه أهل البيت (عليهم السلام).

روايات

۱: محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد ابن سنان، عن طلحه بن زيد، عن أبى عبدالله(عليه السلام): «أنّ أميرالمؤمنين(عليه السلام) أُتى برجل عبث بذكره، فضرب يده حتّى احمرّت ثمّ زوَّجه من بيت المال» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳ من أبواب نكاح البهائم و وطى الأموات و الإستمناء. الحديث۱.

معلوم مى شود كه يک امر حرامى بوده و الا حضرت تعزير نمى كرد.

۲: و باسناده عن أحمد بن محمد، عن البرقى، عن ابن فضّال، عن أبى جميله، عن زراره، عن أبى جعفر(عليه السلام) قال:

« إنَّ علياً أُتى برجل عبث بذكره حتى أنزل، فضرب يده حتّى احمرَّت قال: و لا أعلمه إلّا قال: و زوَّجه من بيت مال المسلمين» همان مدرک، الحديث۲

اين دليل بر اين است كه از بيت المال مى توان جوان را تزويج كرد .

۳: و عنه، عن البرقى، عن ثعلبه بن ميمون- از اصحاب اجماع است و فقيه،- و حسين بن زراره قال: سألت أبا جعفر(عليه السلام) عن رجل يعبث بيديه حتى ينزل، قال:« لا بأس به و لم يبلغ به ذاک شيئاً».همان مدرک، الحديث۳،

باید دانست که این حدیث خلاف مطلوب است، هر چند مرحوم شیخ بر تعزیر حمل کرده است، ولی این حمل بر خلاف ظاهر است، چون ظاهر این است که این روایت تقیه وارد شده است. زیرا روایات اهل بیت (علیهم السلام) بر خلاف این است،

علاوه براین، خلاف قرآن است و روایتی که بر خلاف قرآن باشد، قابل اخذ نیست.

أقول: حمله الشیخ علی أنّه لیس علیه شیء موظف لا یجوز خلافه بل علیه التعزیر بحسب ما یراه الامام، و یمکن حمله علی التقیّه لما مرّهنا و فی النّکاح، و لما یأتی.

۴: أحمد بن محمد بن عیسی فی نوادره عن أبیه قال: سئل الصادق(علیه السلام) عن الخضخضه فقال:

« إثم عظیم قد نهی الله عنه فی کتابه و فاعله کناکح نفسه- عمل استمناء، مانند این است که انسان با خودش لواط کرده باشد - و لو علمت بما یفعله ما أکلت معه- هر گز با غذا نمی خوردم- فقال السائل: فبیّن لی یا ابن رسول الله من کتاب الله فیه، فقال: قول الله: ((فمن ابتغی وراء ذلک فاوُلئک هم العادون)) و هو مما وراء ذلک فقال الرحل: أیّما أکبر؟ الزنا؟ أوهی؟ فقال: هو ذنب عظیم، قد قال القائل بعض الذنب أهون من بعض و الذنوب کلّها عظیم عند الله لأنها معاصی و أن الله لا یحب من العباد العصیان، و قد نهانا الله عن ذلک لأنّها من عمل الشیطان و قد قال: ((لا تعبدوا الشیطان إن الشیطان کان لکم عدو فاتخذوه عدوًّا إنما یدعوا حزبه لیکونوا من أصحاب السعیر)). همان مدرک، الحدیث ۴.

خلاصه ی مطالب

پس تا کنون سه مسئله را خواندیم:

الف: در نزدیکی با میت زن، چند بار اقرار کافی است، یک بار، یا دو بار یا چهار بار؟

گفتیم تابع شهادت است، هر چه در شهادت گفتیم،در اقرار نیز همان را می گوییم.

ب: اگر کسی با میت لواط کند،حکمش چیست؟ حکمش رجم است اگر ایقاب کند،جلد است اگر ایقاب نکند، فقهای ما گفته اند که علاوه بر حد، باید تعزیر و تعلیظ هم بشود.

ما گفتیم روایت در این زمینه نداریم، مگر روایت ابن ابی یعفور در زنا.

ج: مسئله سوم این بود که استمناء چه حکمی دارد؟

گفتیم قسمتی از علمای اهل سنت تجویز می کنند. امام (علیه السلام) می فرماید جایز نیست، چرا؟ با این آیه استدلال می کند که می فرماید: «وَ الَّذِينَ هُم لِفُرُوجِهِم حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَى أَزوَاجِهِم أَو مَا مَلَكَت أَيمَانُهُم فَإِنَّهُم غَيرُ مَلُومِينَ * فَمَنِ ابتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ العَادُونَ».

مرحوم محقق در اینجا یک بحث دیگری را باز کرده بنام : الدفاع عن النفس، ولی ما این بحث را در اینجا طرح نمی کنیم، چرا؟ چون جای بحثش باب امر به معروف و نهی از منکر است.

ولی ما یک بحث جدیدی را شروع کردیم که غالباً در کتاب های فقهی ما نیست، یعنی کسانی که کتاب حدود را نوشته اند اعم از قدما و متأخرین، این بحث جدیدی که الآن می خوانیم در آنها نیست و آن عبارت است از: مواضع التعزیر، یعنی در چه مواردی حاکم می تواند فرد را تعزیر کند.

ص: ۱۰۷۹

البته از میـان علمای متأخرین، فقط آیه الله خوئی در کتاب خودش این را اجمالاً بحث کرده است. قبل از آنکه ما وارد موارد و مصادیق بشویم، باید ببینیم که «تعزیر» حدش چیست؟

در حد تعزیر سه قول است که در جلسه آینده بررسی خواهیم کرد.

آزادی بیان و ارتداد

بحثی که در این جلسه انجـام می دهیم عبارت است از آزادی در بیان، ما تا این مباحث را حل نکنیم، نمی توانیم مشـکل مرتد را حل کنیم، آزادی در بیان یک مسئله ای است که در غرب و شرق مطرح است و می گویند بشر باید از نظر بیان آزاد باشد.

شکی نیست که حق تعـالی یکی از نعمت هایی که به ما داده است بیان است: الرَّحْمَـٰنُ (١) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (٢) خَلَقَ الْإِنسَانَ (٣) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ».

بیان یکی از نعمت های الهی است، فلذا هر نوع قید و بندی براین بیان بگذاریم، در واقع نعمت خدا را کوتاه کرده ایم.

بنابراین، «بیان» باید دارای قید و بندی نباشد تا بشر بتواند از این بیان به نفع خود و جامعه بهره گیری کند.

اما آزادی در بیان در این حـد نیست، البته گاهی می گوینـد آزادی در بیان بی قید است، یعنی امرش دائری است بین وجود و عدم، یا آزای بیان هست یا نیست، اگر هست که چه بهتر ، و اگر یک دانه قید گذاشتی،دیگر اصلًا آزادی نیست.

ولی مـا می گـوییم امرش دایر بین وجود وعـدم نیست تـا بگوییم یـا هست یـا نیست، بلکه حـد وسـط دارد، یعنی در تمـام دنیا آزادی بیان محترم است، اما آن چنان نیست که یا هست یا نیست، به گونه ای که اگر یک قیـد بگذاریم، دیگر از هستی ساقط گردد و بشود عدم. بلکه برای آن شرائطی در نظر گرفته اند که عبارتند از:

ص: ۱۰۸۰

شرط اول

در آزادی بیـان، نبایـد تجـاوز به حقوق دیگران کنیم، یعنی کسـی حق ندارید بگویـد من در بیـان آزادم که به حقوق دیگران تجاوز کنم، البته حقوق در غرب و شرق فرق می کند.

در شـرق اگر کسـی بخواهد زیبائی زن دیگری را، یعنی زیبائی صورت و اندام زن دیگری را در شعر بگوید و چاپ بکند، می گوییم تجاوز به حقوق دیگران کرده، ولی ممکن است در غرب این را تجاوز به حقوق دیگران نداننـد، کار با مصداق ندرایم بلکه کار با مطلق داریم و آن اینکه آزادی بیان تا حدی است که تجاوز به حقوق دیگران نباشد.

شاهد مطلب

یک نفر از یهودان مدینه، همیشه زنان مسلمان را مدح می کرد و زیبائی های آنان را در قالب شعر می گفت، حتی علیه پیغمبر اکرم (صلّی الله علیه و آله) شـعر می سـرود، پیغمبر اکرم دسـتور داد که او را به قتل برسانـد و لذا سه نفر رفتند و او را در خانه اش ترور کردنـد. یعنی سه نفر شـبانه به این بهـانه رفتنـد که ما می خواهیم از شـما گنـدم بخریم، وقتی او را از خانه اش به این بهـانه بیرون آوردنـد، آنگـاه او را بـه قتـل رساندنـد، الآـن قلعـه ی این آدم در مـدینه هست، همین آل سـعودی که می گـویند نگهداری آثار گذشتگان شرک است و بدعت، قلعه ی این آدم را حفظ کرده اند و یک تابلو هم دارد.

بنابراین، آزادی بیان خوب است اما به شرط این که به حقوق دیگران تجاوز نکند.

شرط دوم

شرط دوم اینکه آزادی بیان باید در حدی باشد که در تضاد با امنیت ملی نباشد، امنیت ملی که من می گویم یک لفظی اسـت بسیار جامع، امنیت اراضی را می گیرد، نظام اداری را می گیرد، نظام آموزشی را می گیرد، یک نفر حق ندارد، درآزادی بیان تـا آن حـدی پیش برود که امنیت ملی را در خطر بینـدازد و آن امنیت از بین برود، چرا؟ چون این هم یکنوع تجـاوز به حقوق دیگران و مردم است.

ص: ۱۰۸۱

البته این کلماتی که به کار می بریم، کلمات روز است، ولی اگر کسی روایات و احادیث را ببیند، برای اینها روایات هم پیدا می کند.

بنابراین، انسان تا آن اندازه آزادی بیان دارد که به حقوق فرد و جامع تجاوز نکند.

شرط سوم

همسو باشد با نظام برخاسته از بطن ملت، فرض کنید یک ملتی بر پا خاسته و یک نظامی را تاسیس کرده، باید این آزادی بیان با این نظام همسو باشد، اگر همسو هم نشد، لا اقل مخالف نباشد، چرا؟ چون حقوق اکثریت است،حقوق اجتماع است.

گاهی نظام، یک نظام استبدادی است، یعنی نظامی است که آن را بر این جامعه در حقیقت تحمیل کرده اند، چنین نظامی ارزش ندارد.

اما گاهی یک نظام، نظامی است که مردم با اختیار و انتخاب خود شان بر خاسته اند و آن را به وجود آورده اند، در اینجا یک نفر پیدا شده که می خواهد ماهواره یا تلویزیون تاسیس کند، روزنامه و جرائد را به کار بیندازد و این نظام بر خاسته از بطن ملت را به خطر بیندازد،این نمی تواند آزاد باشد، آزادی لغوی نیست، بلکه آزادی اصطلاحی است.

به بیان دیگر آزادی جنگلی مراد نیست بلکه مراد آزادی مدنی است، در آزادی مدنی هر سه هست،در هیچ جای جهان این سه شرط مخالف ندارد.

تجاوز به حقوق افراد نکند، تجاوز به امنیت ملی نکند، تظاهر و تجاوز علیه نظام بر خاسته از بطن ملت نکند.

بله! اگر نظام استبدادی باشد، شاه و ملکه است، در آنجا هر نوع آزادی بیان علیه آن نظام باشد خوب است، اما نظام بر خاسته از بطن ملت، حالا این نظام می خواهد نظام الهی باشد یا نظام الهی نباشد بلکه مردمی باشد.

ص: ۱۰۸۲

شرط چهارم

شما کم کم از اینجا به یک شرط چهارمی نیز پی می برید، و آن این است که نباید این آزادی نسبت به مقدسات یک ملت توهین کند، مقدسات ما شاه و ملکه نیست، مقدسات ما که در حقیقت نظام الهی است، انبیاء و اولیاء هستند و قوانین الهی، اینها مقدسات ما هستند، چرا؟ چون همه ی اینها را ملت پذیرفته اند، ما در یک نظامی بحث می کنیم که نظام بر خاسته از بطن ملت است، اگر از بطن ملت بر نخیزد، هر نوع قیام علیه آن ثواب هم دارد تا چه رسد به اینکه جایز نباشد، اما نظام برخاسته از بطن ملت که نظام الهی باشد،هم باید حقوق افراد در آنجا ملحوظ باشد، هم امنیت ملی به خطر نیفتد، هم با نظام در نیفتد، و در نتیجه به مقدسات هم توهین نکند.

در زمان ما یک اصطلاح رایج شده بنام:

«خط قرمز»، این اصطلاح از فرانسه گرفته شده، یعنی آنان، این اصطلاح را به کار می برند، ما اصطلاح خط قرمز نداریم، آنها که اصطلاح خط قرمز را به کار می برند،منظور شان،شاه،ملکه، نخست وزیر و امثالش است.

ولی ما اگر احیاناً اصطلاح خط قرمز را به کار می بریم، خط قرمز ما انبیاء اولیاء و امثالش است- البته اگر ما این اصطلاح را صحیح بدانیم- چرا؟ چون همه اینها بر خاسته از بطن ملت است.

بنابراین، اگر کسی بخواهد انبیاء و اولیاء را توهین کند، یا احکام اسلام را به مسخره بگیرد، این آزادی بیان درحق او نیست، الآن می گویند یک هیأت منصفه ای باشد که در باره این مطبوعات قضاوت کند، هیأت منصفه همین هاست، هر روز نامه و هر جریده ای که این شرائط را رعایت کند، حقوق را تجاوز نکند، امنیت ملی را به خطر نیندازد، با نظام در نیفتد، به مقدسات توهین نکند، انتقاد بسیار خوب است، البته اگر انتقاد، جنبه ی انتقام نداشته باشد، حضرت امام(قدّس سرّه) می فرمود: انتقاد کنید، اما انتقام نگیرید. بسیاری از این نوشته ها جنبه ی انتقادی ندارند بلکه جنبه ی انتقامی دارند، اگر انتقام نباشد، هیچ مانعی ندارد، ولذا وعاظ ما سابقاً منتقد بودند و اصلاً این انقلاب در اثر انتقاد علما پدید آمد، حضرت امام پیش افتاد و انتقاد کرد، به دنبالش سایر علما هم انتقاد کردند، بالأخره انتقاد اثر بخش شد، اما الآن اگر کسی می خواهد انتقاد کند، غالباً انتقاد شان، انتقام گیری از افراد است، الآن که این مقدمات تمام شد، در جلسه آینده وارد مسئله ارتداد می شویم.

ص: ۱۰۸۳

موارد تعزیر کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: موارد تعزیر

ما مواردی را از تعزیر جمع کردیم که فقها در آنجا فتوا به تعزیر داده اند، البته این مسئله مسلم است که هر کس گناهی را مرتکب شود، و گناهش هم آشکار گردد، حاکم حق دارد که او را تعزیر کند.

دیدگاه فاضل هندی در کشف اللثام

و لی مرحوم فاضل هندی در کشف اللثام می فرماید در درجه ی اول باید تعزیرش به وسیله تذکر لسانی و زبانی باشد، یعنی با تذکر زبانی طرف را به گناه و جرمش متوجه کند و او را نصیحت کند و اگر نصیحت زبانی و لسانی مؤثر نشد، آنگاه سراغ تعزیر بدنی برود.

البته این قید را فقط مرحوم کاشف اللثام در شرح قواعد علامه دارد، ما نیز با این قید موافق هستیم، چون وقتی روح اسلام را مطالعه می کنیم، می بینیم در روح اسلام این مسئله است، مثلاً در مورد نشوز زنان می فرماید: «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّـهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا»النساء: ۳۴،

اول اندرز و نصیحت کردن است، بعداً می گوید در بستر از آنها دوری کنید، در مرحله سوم مسئله ضرب مطرح است، وقتی که در آنجا یک چنین ترتیبی است، انسان می فهمد که اسلام دارای یک روح عاطفی است و به این زودی به خشونت متوسل نمی شود.

بنابراین؛ هر چند در میان فقهای ما فاضل هندی این قید را آورده، ما نیز با این قید موافقیم.

معنای تعزیر و تفاوت آن با حدّ

ص: ۱۰۸۴

مسأله ی دیگر این است که معنای تعزیر چیست و تفاوتش با حد چیست؟

در اینجا سه قول است و باید ببینیم که کدام یکی از این اقوال مورد تایید است:

۱: قول اول که قول مشهور است و مرحوم محقق نیز همین را گفته، این است که:

« أن لا يبلغ حدّ الأكثر فی الحرّ و لا حدّ الأقل فی العبد»، حد اکثر حر را در نظر می گیریم، و همچنین حد اکثر عبد را هم در نظر می گیریم، تعزیر باید به آن حد اکثر نرسد، حد اکثر حر چیست؟ صد تازیانه است، حد اکثر حد عبد چه مقدار است؟

چهل تازیانه می باشد ، تعزیر باید در حر به صد تازیانه نرسد و در عبد به چهل نرسد، مرحوم محقق این را گفته است.

در هر صورت مشهور چنین گفته اند که حد اکثر حر، صد تازیانه، و حد اکثر عبد چهل تازیانه است، حاکم اگر بخواهد تعزیر کند، چنانچه حر را تعزیر می کند، نباید به صد برسد، اگر عبد را می خواهد تعزیر کند، باید به چهل تا نرسد.

۲: قول دوم این است که بایـد حد اقل را در نظر بگیریم نه حد اکثر را، نباید به حد اقل حر برسد و نباید به حد اقل عبد برسد، قول اول میزان را اکثر می گرفت، قول دوم میزان را اقل می گیرد، یعنی «أن لا یبلغ أقل الحـدّ، ففی الحرّ خمسه و سـبعون و فی العبد اربعون».

در عبد فرق نمی کند، کمتر از چهل نداریم، اما در حرّ اقلش همان هفتاد و پنج تاست که در مواردی هفتادو پنج تا داشتیم.

ص: ۱۰۸۵

بنابراین،میزان حد اکثر نیست، بلکه میزان حد اقل است البته در عبد فرق نمی کند، عبد چهل است، اما حر اکثرش صد و اقلش هفتاد و پنج است، میزان این است که به حد اقل حر نرسد.

نظریه شهید ثانی و استاد سبحانی

اما آنچه را که ما انتخاب می کنیم و قبل از ما مرحوم شهید ثانی فرموده اند، این است که باید گناه را ملاحظه کنید، یعنی هر صنف گناه که برای خودش حدی دارد، چنانچه بخواهیم تعزیر کنیم، باید تعزیرش از حد آن گناه بالاتر نباشد، مثلاً در قذف حدش هشتاد تازیانه است، باید از آن بیشتر نباشد، اگر از قبیل زناست، شبیه زنا و از مقوله زناست،باید از صد تجاوز نکند، ما همه میزان را اکثر گرفتیم، اما هر گناهی که مرتکب می شود، از سنخ چه گناهی است که در اسلام حد دارد و اینجا می خواهیم تعزیر کنیم، سنخ گناه را باید سنجید، اگر سنخ گناه از قبیل کلام است، بچه ای آمده قذف کرده، از قبیل کلام است، باید حد اکثر کلام را دید، از آن بیشتر نباشد، اما اگر عمل از قبیل شبیه زنا و مقوله زناست،باید حد از حد اکثر زنا بالاتر نرود. بنابراین، در هر موردی آن عمل را ببینید، مشابه کدام عملی است که حد دارد، سنخ کدام عمل است، اکثر از آن نباشد، شهید این را می گوید.

عبارت شهید ثانی در مسالک

قال الشهید: «الأجود أن المراد به الحدّ لصنف تلك المعصیه بحسب حال فاعلها فإن كان الموجب كلاماً دون القذف یعنی فحش داده، اما قذف نكرده است- لم یبلغ تعزیره حدّ القذف و إن كان فعلًا دون الزنا لم یبلغ الحدّ» المسالك: ۱۴/۴۴۸.

ص: ۱۰۸۶

پس در اینجا سه قول شـد، حال ما بایـد از این سه قول، کدام را انتخاب کنیم؟ قول اول اصـلاً سـنخ را در نظر نمی گیرد، بلکه می گوید در حر حدّ اکثر صد است، در عبد حد اکثر چهل است، باید تعزیر مولا و تعزیر امام از اینها فراتر نرود.

اگر قول دوم را بگیریم، قول دوم می گویـد میزان اقل است، اقل در حر هفتادو پنـج است، اقل در عبـد هم چهل است، باید به حد اقل حد نرسد.

یا قول سومی را بگیریم، یعنی عمل را با سـنخ آن عملی که حد دارد، بسـنجیم، اگر فحاشـی کرده، قذف نیست، فحاشی کرده قـذف نیست، باید سـراغ قذف برود و بگوید بالاتر از قذف نباشد، اما اگر عملی را که انجام داده است از سـنخ عمل جنسـی و زناست، بگو بالاتر از زنا نباشد.

استاد سبحانی: ظاهراً قول سوم نزدیکتر به انصاف است.

در هر حال انتخاب با شـماست که کـدام یکی را انتخاب می کنید، حالا حاکم می خواهد تعزیر کند، دلیل بر تعزیر چیه؟ دلیل بر تعزیر همان امر به معروف و نهی از منکر است، لازم نیست که ما روایتی داشـته باشیم، همین مقداری که عملی را انجام می دهـد که منکر است، حاکم می توانـد جلوی این منکر را بگیرد، چرا؟ چون اگر نگیرد کم کم قرب و منزلت گناه در نظر مردم پـایین می آیـد و باعث می شود که مردم نسـبت به گناه یله و رها باشـند و بگوینـد شـرع مقـدس حـدی را معین نکرده تا ما از حـدش بترسـیم، یک مشت گناهانی را انجام بدهند که حد ندارد و به این وسـیله مقام گناه را در نظر مردم پایین بیاورند، فساد اخلاقی جامعه را بگیرد، برای جلوگیری از این کار، حاکم حق دارد براینکه تعزیر کند، منتها طبق فرمایش مرحوم جناب فاضل هنـدی، بایـد مرحله رعایت بشود، یعنی در درجه اول، نبایـد از خشونت شـروع کنیم، بلکه از نرمش شـروع کنیم تا به خشونت برسیم.

ص: ۱۰۸۷

حال که دانسته شد بر اینکه تعزیر یکنوع خدمتی است به حفظ نظام اسلامی، یعنی اگر بخواهیم نظام اسلامی محفوظ بماند، راهش این است که مردم یکنوع قید و بندی داشته باشند، پس اگر شارع برای بعضی از گناهان حدی معین کرده که چه بهتر، یعنی اهلاً و سهلاً، اما جایی که معین نکرده، ما اگر بنشینیم و مردم را رها کنیم، نظام مختل می شود، حالا مواردی را عرض می کنیم که مرتکب گناه می شود، حد ندارد، اما تعزیر دارد، مقداری می شماریم تا اذهان برای این گونه مسائل آماده بشود.

متاسفانه در فقه ما بیشتر کلی گویی است، و حال آنکه باید یک نمونه ها و مصادیقی را نشان داد تا طرف برایش ملموس بشود.

موارد تعزیر

المورد الأول: مورد اولی که تعزیر دارد، اما حد ندارد « إذا أقرّ بالزنا مرّه واحده»، یعنی نزد حاکم آمد و گفت من عمل زنا را مرتکب شده ام، یعنی فقط یک بار اقرار به زنا کرد، مسلماً یکبار اقرار حد ندارد، بلکه یا دوبار باید بگوید(علی قول) یا چهار بار بگوید، چون هر اقراری جانشین یک شهادت است، حالا این آدم اقرار به گناه کرد هر چند حد ندارد، اما صار فاسقاً. چون اعتراف به گناه کرد، اعتراف به گناه هر چند حد ندارد در اینجا، اما اعتراف به گناه کرده، برای جلوگیری این کار، حتماً باید مولا، تعزیرش کند، البته تعزیرش مرحله به مرحله انجام بدهد.

عبارت محقق

قال المحقق: لو أقرّ دون أربع لم یحدّ و یعزّر و ذلک لثبوت الفسق بذلک، و عموم إقرار العقلاء علی أنفسهم، و إن لم یثبت الحدّ.

ص: ۱۰۸۸

البته ممکن است یک گناهی تعزیر داشته باشد، اما حدی نداشته باشد، حدش حتماً باید چهار بار اقرار کند تا هر اقراری جانشین یک شهادت باشد، اما در عین حال تعزیرش سر جای خودش است.

المورد الثانی: من إقتضّ بکراً غیر الزوجه و المملوکه باصبع أو نحوها عزّر علی المشهور. موردی دومی که باید تعزیر بشود، جایی است که «اقتضّ بکراً» در لغت عرب گاهی کلمه ی «إقتضّ» را به کار می برند که با قاف است، و گاهی «إفتضّ» می گویند که با با «فاء» است فلذا هم می توانیم افتضّ با فاء بخوانیم و هم إقتضّ با قاف. مثلاً در کتاب نکاح خواندیم که افضاء، کلمه ی افضاء از همان «فضّ و فضّه» است، فضّه به معنای شکستن است، فضّ الخاتم، یعنی مهرش را شکست، اقتضّ هم می گویند، چون آن محل حکم خاتم را دارد، خاتم پاکی در آنجا هست، افتضّ الخاتم أو اقتضّ الخاتم، هردو تعبیر درست است.

حال اگر یک جوان بی شعوری، نسبت به یک دختری که باکره است، یک چنین عملی را انجام داد، یعنی با انگشت بکارتش را از بین برد، این از سنخ زناست، شبیه زناست، حتماً باید حاکم در اینجا تعزیر کند، و اینجا گمان نمی کنیم که تعزیر زبانی کافی باشد، چون مرحله جایی نیست که زبان در آنجا مشکل گشا باشد، باید وارد عمل بشود و در اینجا تعزیر کند. اتفاقاً در روایات مقدار تعزیر آمده، اما نه به عنوان حد، بلکه به عنوان تعزیر آمده است، دوتا روایت داریم که ذیلاً می آید:

روایت عبد الله بن سنان

و عنه، و عن ابن محبوب، عن ابن سنان، عن أبی عبد الله علیه السلام:«أنّ أمیر المؤمنین (علیه السلام) قضی بذلک، قال: تلجد ثمانین»

ص: ۱۰۸۹

الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳۹ من أبواب حدّ الزنا، الحديث۱.

إنّ عليها مهرها و تجلد ثمانين، اولاً مهرش را بايد بدهد، يعنى مهر بكر را، آن از قبيل خسارت مالى است، علاوه براين، هشتاد تازيانه هم بزند كه كمتر از زناست، چون در زنا صد تازيانه است:

« الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّـهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّـهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ» النور: ۲.

در زنا صد تازيانه است. در اينجا اسلام انگشت روى تعزير هم نهاده است، حالا آيا اين معين است يا اگر حاكم يكجا ديد كه هشتاد لازم نيست، چهل تا هم كافى است، مى تواند، چون هشتاد تا به عنوان تعزير آمده نه به عنوان حد.

روايت عبد الله بن سنان

و باسناده عن علىّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبى نجران، عن عبد الله بن سنان، عن أبى عبد الله (عليه السلام):

فى امرأه افتضّت جاريه بيدها، قال:

«عليها المهر و تضرب الحدّ»

الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳۹ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۴.

حدّى كه در اين حديث مى گويد همان ثمانون جلده است، تضرب الحدّ، حد اصطلاحى نيست بلكه حد لغوى است چون در اين مورد حد نيست، يعنى فقهاى اسلام در اين مورد قائل به حد نيستند، و ثمانين هم من باب مصداق است، يعنى اگر روزى واقعاً اسلام فكر كنند،

بنابراين، اگر در اينجا كلمه حد را به كار مى برد، مراد ثمانين است،فلذا نبايد به ثمانين بچسبند كه حتماً هشتاد تاست، گاهى از اوقات توان هشتاد تا را ندارد، مثل جاريه در اينجا حضرت مصداق را بيان كرده است و در آنجا هم كه مى گويد الحدّ، مقصود همان تعزير است.

عبارت شیخ مفید در مقنعه

قـال المفیـد: من افتضّ- أو إقتضّ- جـاریه بإصـبعه ضـرب من ثلاـثین سوطاً إلی ثمانین عقوبه علی ما جناه، و لکن العـدول من النصّ إلی غیره مشکل» المقنعه:۷۸۵.

شیخ مفید همان عرض ما را می گوید، در عین حالی که امام فرموده ثمانین، ولی شـیخ می فرماید من ثلاثین إلی ثمانین، چرا؟ چون حـد شـرعی نفهمیده بلکه تعزیر را فهمیده، فلذا آن یک مصداقش است چون اگر حد بود نباید بگوید:« من ثلاثین سوطاً إلی ثمانین»، بنابراین، ثمانین یک مصداقی است که حضرت بیان کرده، شیخ احساس می کند که این باب مصداق است و لذا می گوید از سـی تازیانه تا هشـتاد، البته شما می توانید سی تا را هم قیدش بزنید، باید ببینید که محل چه قدر قابلیت دارد و چه قدر احتیاج دارد و چه قدر مصلحت ایجاب می کند، در اینجا نمی شود یکی را به طور قطع بگوییم.

المورد الثالث: تعزیر الصبّی إذا قذف.

سومین جـایی که بایـد تعزیر بشود، بچه ای است نا بالغ،تکلیف نـدارد،اما قـذف کرده، یعنی سبّ نکرده، بلکه قـذف کرده که اگر بـالغ بود، هشـتاد تازیـانه داشت،امـا چون نابالغ است، نمی شود هشـتاد تازیانه زد، چون مکلّف نیست، بنابراین، اگر قـذف نسبت عمل زشت بدهد.

قال المحقق: فلو قذف الصّبی لو یحدّ و عزّر، شرائع الإسلام: ۴/۱۶۴.

قبلاً این مسئله را خواندیم که اگر بچه قذف کند، عزّر، تعزیر می شود تعزیرش چه قدر است؟

ما در آنجا انتخاب کردیم به مصلحت بینی حاکم، این گونه چیز ها را نباید محدود کنیم،تا در آینده گیر کنیم.

ص: ۱۰۹۱

نکته

چرا آئین خاتم، آئین خاتم است؟ چرا دین پیغمبر ما آئین خاتم است؟ و حال آنکه زندگی بشر در حال تحول و تبدل است، چگونه با قانون ثابت، جامعه متغیر را اداره کنیم، این یک اشکال است، جامعه در حال تغیر و تبدل است، قوانین اسلام ثابت است، چگونه با قانون ثابت، جامعه متغیر را اداره کنیم؟

جواب

جوابش این است که اسلام قوانین ثابتی دارد و قوانین متغیری، آنجا که مربوط به فطرت است، چون فطرت ثابت است، قوانین اسلام هم ثابت است، اما آنجا که مربوط به فطرت نیست، آنجا متغیر است، اسلام هم در آنجا متغیر است. شما قوانین اسلام را مطالعه کنید، بین ثابت و بین متغیّر است، ما اسم متغیر را می گوییم مقررات، آنجا که ثابت است، اسلام هم ثابت است، مثلاً ازدواج یک مسئله ی طبیعی برای بشر است، یعنی هیچ بشری بی نیاز از دواج نیست، مگر اینکه مریض باشد چون این ثابت است، قانون هم ثابت است.

«وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ۚ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» النور/۳۲،

اما ساختمان سازی، یک مسئله فطری نیست، البته اصل ساختمان فطری است، اما کیفیت ساختمان در حال تغیر است، اسلام هم در آنجا انگشت روی ثبات نگذاشته و نفرموده که چند طبقه باشد، فقط همین قدر فرموده که مایه اذیت همسایه نباشد، بقیه را نیز به همین شکل قیاس کنید. و لذا در مسئله قذف آقایان ملاحظه بفرمایند، اگر هم در روایات حد معینی آمده، از باب مثال است و نباید به آن متعبد شد، باید حاکم مصلحت طرف را ببیند تاجامعه را اداره کند، و الا اگر ما به آنجه که در نص آمده جمود کنیم، مشکل پیدا می کنیم.

ص: ۱۰۹۲

ارتداد و ماده ۱۸اعلامیه جهانی حقوق بشر

علت اینکه مسئله ی مرتد را خیلی به رخ ما می کشند، همه اش بخاطر اعلامیه جهانی حقوق بشر است، ماده ۱۸ اعلامیه حقوق بشر این است:

«هر کس حق دارد از آزادی فکر، وجدان و مذهب بهره مند شود، این حق متضمن آزادی تغییر مذهب یا عقیده و هم چنین متضمن آزادی اظهار عقیده و ایمان می باشد و نیز شامل تعلیمات مذهبی و اجرای مراسم دینی است، هر کس می تواند از این حقوق منفرداً و مجتمعاً به طور خصوصی یا عمومی بهره مند شود »

این اعلامیه جهانی حقوق بشر است، آقایان روی این اعلامیه می نشینند و بر اسلام اشکال می کنند که چرا اسلام می گوید مرتد کشته بشود، این خلاف اعلامیه حقوق بشر است که دولت ایران هم این اعلامیه را امضا کرده است.

ما عرض می کنیم که این اعلامیه حقوق بشر، مرکبی است روی کاغذ، یعنی خود نویسندگان به آن عمل نمی کنند، به دلیل اینکه یکی از امضا کنندگان کشور فرانسه است که می گویند یکی از آزاد ترین کشور در جهان است، ولی همان فرانسه که این اعلامیه را امضا کرده و در نگارش آن سهمی داشته، الآن ابداً به این عمل نمی کند، مثلاً دختران محجبه حق ورود به مدرسه و شرکت در امتحانات را ندارند، یعنی پلیس فرانسه دم درب مدرسه ها ایستاده و دختران محجبه اسلامی را از ورود به مدرسه جلوگیری می کنند، و حال آنکه شما می گویید تعلیمات مذهبی و اجرای مراسم دینی آزاد است، پس چطور شد که به آن اعلامیه عمل نمی کنید؟!

بنابراین، این نوع اعلامیه ها در واقع یک ابزاری است در دست قدرتنمدان که هر کجا خواستند کشوری را تضعیف کنند، به این اعلامیه بچسبند و الا خود شان مقید به عمل کردن به این اعلامیه نیستند.

ص: ۱۰۹۳

نکته ی دوم

نکته ی دیگری که باید عرض کنم، اعلامیه حقوق بشر، آزادی مسکن را تضمین کرده، آزادی کسب را تضمین کرده، اگر اعلامیه را مطالعه کنید، پنجاه و سه بند است، و حال آنکه خودشان آزادی قائل نیستند، آزادی کسب، آیا مواد مخدر را هم می گیرد؟ نه!، آیا بیع و شراء سلاح را هم می گیرد؟ ابداً، پس چطور می گویید آزادی کسب؟ پس معلوم می شود که کسب قید و بندی دارد.

آزادی مسکن، من می خواهم در منطقه نظامی خانه بسازم، آیا اجازه می دهند؟ ابداً،

یا در زمین های ملی اجازه ساختمان سازی نمی دهند.

بنابراین، اینها یک شعری است که آقایان گفته اند و عملاً خودشان هم ملتزم نیستند، نه از نظر شغل آزادی است و نه از نظر مسکن، و حق هم به آنهاست، چون نمی شود شغل یله و رها باشد، یا مسکن یله و رها باشد.

نکته ی سوم

نکته سوم که خیلی مهم است، این است که آقایانی که اعلامیه حقوق بشر را نوشته اند، خود شان لا مذهب هستند، یعنی اصلاً به دین و مذهب عقیده ندارند، دین در نظر آنان مانند آرایش است، چطور انسان در آرایش کردن آزاد است، هر نوع که دلش بخواهد سر و صورتش را درست می کند، همانطور که بشر در آرایش سر وصورت خودش آزاد است، یا در لباس پوشیدن خود آزاد است، مذهب از نظر اینها در این حد است، اینها مذهب را نشناخته اند، به مذهب مانند یک آرایش انسان از نظر مو و لباس نگاه می کنند، همان گونه که انسان آزاد است که موی سر و صورتش را چگونه آرایش کند، مذهب هم از نظر آنها چنین است و حال آنکه مذهب ارتباطی به آرایش مو ندارد، آرایش مو و اندام و لباس، مایه سعادت و شقاوت نیست، اما مذهب از نظر مذهبیان متضمن سعادت دنیوی و اخروی است، عرض کردم که تنظیم کنندگان چون خود شان به مذهب عقیده نداشتند، یک چنین اعلامیه ای را نوشته اند که گرفتار آن هستیم، یعنی مخالفین ما بیشتر به همین ماده ۱۸ از اعلامیه حقوق بشر تمسک می کنند.

ص: ۱۰۹۴

ما می گوییم به مذهب که نگاه کرده اند، از نظر ارزش مانند فرم لباس و فرم آرایش است و فرم چیز های دیگر.

نکته ی چهارم

نکته چهارم این است که ما یک مذهب داریم و یک مسلک، آقایان مذهب را با مسلک یکی گرفته اند و حال آنکه این دو با همدیگر فرق دارند، من امروز در دفتر فلان حزب ثبت نام کرده بودم، فردا می خواهم از این حزب بیرون بروم و در حزب دیگر ثبت نام کنم، مثلاً روزی کسی در مکتب نازی ها ثبت نام کرده بود، بعد از چند روزی می خواهد در حزب ضد نازی ثبت نام کند، این مسلک است و اشکالی هم ندارد.

اما مذهب غیر از مسلک است، مسلک ممکن است راههای مختلف باشد، روزی من در حزب نازی ثبت نام می کنم و روز دیگر هم در حزب ضد نازی ثبت نام می کنم.

اما مذهب یکی بیشتر نیست، مذهب همانند تکوین است، چطور شما در تکوین می گویید که سه زاویه مثلث، مساوی با دو زاویه قائمه است، اگر همه دانشمندان عالم جمع بشوند، این را نمی توانند عوض کنند، مذهب یکی بیش نیست در عالم آفرینش، اما مسلک ممکن است متعدد باشد، مثلاً در مسلک من می توانم روزی جزء اصولیون باشم، روز دیگر می خواهم جزء اصلاح طلبان باشم، اما مذهب غیر از مسلک است، حزب نیست بلکه یک واقعیتی است در تکوین بین انسان و خدا، و خدا این راهها را معین کرده است و نمی شود آن را تغییر داد، آقایان خلط کرده اند بین مسلک و مذهب، مسلک قابل تعدد است،اما مذهب قابل تعدد نیست.

ص: ۱۰۹۵

بنابراین، این آدم می خواهد از این مذهب، به یک مذهب دیگر وارد بشود، خیال می کند که مذهب همانند حزب است که هر روز می شود آن را عوض نمود، یعنی امروز اسم خود را در این حزب می نویسیم و روز دیگر در حزب دوم، و هکذا...، مذهب همانند مسلک نیست، بلکه یک واقعیت تکوینی است بین انسان و خدا، یک راه هم بیشتر نیست. قرآن می فرماید:

« وَأَنَّ هَـٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ »الأنعام: ۱۵۳،

یک راه بیشتر نیست و باید همان یک راه را گرفت، آن راهی است که خدا معین کرده، اگر گرفتی، آن مذهب است و اگر نگرفتی، آن مذهب نیست بلکه یک چیزی باطل است.

پس فرق است بین مسالک و بین مذهب، مسالک متعدد است، اما مذهب واحد است، مذهب یک امر تکوینی است بین من و بین خدا.

موارد تعزیر کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: موارد تعزیر

بحث در مواردی است که در اسلام حدی ندارند، اما برای آنها تعزیر در کلمات فقها هست،ما نمونه های را جمع کردیم و ممکن است نمونه ها بیش از آن باشد که من جمع کرده ام.

در هر صورت اگر کسی بخواهد همه موارد را جمع کند، نیاز به این دارد که یک دور جواهر و حدائق را از اول تا آخر ببیند، یعنی جاهای که فقهای اسلام قائل به تعزیر هستند نه به حد، ما تا کنون سه مورد بررسی کردیم.

المورد الرابع: تعزیر بائع الخمر، بائع المیته، لحم الخنزیر و آکل الربا.

ص: ۱۰۹۶

در جامعه اسلامی کسانی پیدا می شوند مغازه شراب فروشی دارند، یا میته می فروشند، البته مراد از «میته» در اینجا غیر زمذکی است نه «میته» به معنای حتف الأنف، یا اینکه شخص «نعوذ الله» آکل الرباست، اینها در اسلام حدی ندارند، اما تعزیر دارند.

ولی ما باید مسئله را دو صورتی کنیم،گاهی از اوقات کسانی هستند که مرتکب این گناه می شوند و علاوه بر ارتکاب مستحل نیز هستند و می گویند این گونه حرمت ها مال دوران پیغمبر اکرم بوده و مال عرب ها، اما برای ما هم شراب حلال است و هم اکل میته، و هم ربا.

اگر کسانی در جامعه اسلامی، این گونه اعمال را انجام بدهند و علاوه بر آن مدعی استحلال هم باشند، از نظر آقایان چنین افرادی مرتد هستند و حد دارند نه تعزیر.

اما اگر کسی که این گونه اعمال را انجام می دهد، مستحل نیست، یعنی نمی گوید که حلال است، بلکه می گوید حرام است، منتها می گوید فعلاً منافع مادی من در این است که میته را بفروشم، ربا خواری کنم ، شراب خانه باز کنم.

به بیان دیگر: می گوید من از عهده نفسم بر نمی آیم فلذا چاره جز انجام این گونه اعمال ندارم، این آدم تعزیر دارد.

ولی بد نیست که من در اینجا یک نکته را متذکر بشوم و آن اینکه آقایان که می گویند مستحل اینها مرتد هستند، این یک دانه صغری لازم دارد و آن اینکه بگوییم اینها از ضروریات اسلام است به گونه ای که اگر کسی منکر حکم اینها شد،این ملازمه با انکار رسالت دارد، باید این قید را بیاوریم، و الا مجرد اینکه این آدم مستحل است و اگر ملازمه با انکار رسالت نداشته باشد هرگز مرتد نیست.

ص: ۱۰۹۷

بیان حضرت امام خمینی (قدّس سرّه)

حضرت امام در سال(۱۳۷۴ قمری) در مسجد محمدیه وقتی که دماء ثلاثه را برای ما تدریس می کرد،در رد بیان صاحب جواهر - که می گوید اگر کسی با حائض نزدیکی کند و بگوید حلال است، این آدم مرتد است، زیرا حرمت نزدیکی با حائض از ضروریات است- این نکته را فرمود که ما باید بین ضروریات اسلام و بین ضروریات فقه فرق بنهیم، چون ممکن است مسئله ای از ضروریات فقه باشد، اما از ضروریات اسلام نباشد ولذا این مثال هایی که آقایان دارند، مانند بائع الخمر، بائع الخنزیر، بائع المیته و آکل الربا، باید دیدید که آیا اینها از ضرورایات فقه اسلام اند یا از ضروریات خود اسلام؟

اگر از ضروریات فقه باشد، انکار او ملازم با انکار رسالت نیست، ولی اگر از ضروریات اسلام باشد، مسلماً انکار او از نظر شخص ملازم با انکار رسالت و خاتمیت است، من صغرا را واگذار کردم به خود شما، ببینید که آیا اینها از ضروریات اسلامند یا از ضروریات فقه اسلام، یعنی «کل من ورد فی الإسلام» همان گونه که می فهمد نماز واجب است، می فهمد براینکه اکل میته و اکل ربا حرام است، آیا به منزله وجوب نماز، وجوب حج و وجوب زکات است یا درجه اش از آنها پایین تر است، صغری را خود آقایان احراز کنند.

«مع الوصف» باید این قاعده را حفظ کنیم که: «هنا ضروریتان»:

الف: ضروریه الفقه، ب: ضروریه الإسلام؟

چون ضروریات اسلام چیزی است که اگر کسی وارد حوزه اسلام شد، آنها را در همان روز های اول درک می کند، این از ضروریات قرآن است نه از ضروریات فقه، پس ههنا ضروریه الإسلام، ضروریه القرآن و ضروریه الفقه.

ص: ۱۰۹۸

باید درجه بندی کنیم، تشخیص صغرا با آقایان است.

المورد الخامس: تعزّر نابش القبر و لم یسرق الکفن.

مواردی که باز هم تعزیر دارد،نباش است، یعنی آدمی که نبش قبر می کند، اما کفن نمی دزدد، این تعزیر دارد، البته این را چند روز قبل خواندیم، بله اگر علاوه بر نبش، کفن را هم بدزدد، آن سارق است و دستش هم قطع می شود.

الموارد السادس: از مواردی که باز هم تعزیر دارد، سارق های خاص است، چهارم همان بود که بائع خمر، خنزیر، ربا و نباش بود، نبش کند اما کفن ندزدد،ششم هم سارق، یعنی آدمی است که دزدی کرده، اما دست راست ندارد، بعضی از فقها گفته اند اگر یمین ندارد، سراغ رجل یمنی برویم، ولی ما گفتیم در درجه اول ید یمنی است، اگر دست دارد، موضوع است، اما اگر دست ندارد، پس موضوع نیست، فلذا ما حق نداریم که سراغ رجل یسری را برویم، چون او مال درجه دوم است، حالا که یمین ندارد، حد ساقط است اما تعزیر ساقط نیست، فلذا این آدم تعزیر می شود.

اما کسانی که می گویند: هرگاه دست نداشت، نوبت به رجل یسری می رسد، ما با این مخالفت کردیم،

بله! اگر کسی بگوید اگر دست راست نداشت، نوبت به رجل یسری می رسد، در این فرض تعزیر ندارد.

اما اگر فرض کردیم که این «سارق» مرحله دومش است و دست راست دارد، منتها پای چپ ندارد، این نیز همانند اولی است، یعنی تعزیر دارد، اما حد ندارد.

اما اینکه بگوییم حال که پای چپ ندارد، پس سراغ حبس ابد برویم.

ص: ۱۰۹۹

ما گفتیم این حرف هم درست نیست، چون در همه اینها موضوع مشخص است، فلذا در مرتبه اول ید یمنی(دست راست) است، اگر یمین ندارد، پس سالبه به انتفاء موضوع است، در مرتبه ثالثه رجل یسری است، اگر نیست، پس سالبه به انتفاء موضوع است، تعزیر جانشین حد می شود.

السابع: تعزیر المستلب و المختلس و المحتال، سه گروه هستند که حد ندارند، اما تعزیر دارند و ما این سه گروه را قبلاً معنا کردیم، آن سه گروه عبارتند:

الف: المستلب، ب: المختلس، ج: و المحتال.

ما قبلاًـ این سه اصطلاح را معنا کردیم، فلذا دیگر اینجا معنا نمی کنیم، محتال یعنی جیب بر، به شرط اینکه از جیب ظاهری ببرد نه از جیب داخلی، اینها در اسلام حد ندارند،اماتعزیر دارند، اما فرق این سه تا چیست؟

قبلاً فرق این را بیان کردیم و نیاز به تکرار نیست.

المورد الثامن: تعزیر واطئ الهمیه مأکوله اللحم أ و غیرها، الخ.

اگر انسانی «نعوذ بالله» با بهیمه و حیوانی نزدیکی کند،این آدم حد ندارد، اما تعزیر دارد، علاوه بر اینکه نعمت خدا را فاسد کرده و علاوه براینکه باید جریمه ی ملک دیگری را بپردازد، این عمل زشت تعزیر هم دارد، و الا این عمل در جامعه منتشر می شود و باعث فساد می گردد و باید جلوی فساد گرفته شود.

المورد التاسع: تعزیر من أحدث فی المسجد الحرام

مورد نهمی که در اسلام تعزیر دارد- البته اینها نمونه هایی است که جمع کردیم، یعنی برای اینکه نمونه ها دست شان باشد، ما آن را جمع کردیم و الا ممکن است بیشتر از این باشد، فلذا همان گونه که عرض کردم این احتیاج به یک کار جمعی دارد که یک دوره جواهر و حدائق را ببیند و تک تک آنها را یاد داشت کنند- جای است که (نعوذ بالله) یک

انسان بد سرشت داخل کعبه رفت و داخل کعبه را آلوده کرد، این حد دارد و حدش هم قتل است، اما اگر «مسجد الحرام» را آلوده کرد، «یضرب»، یعنی تعزیر دارد، اولی حد دارد، دومی ضرب و تعزیر.

المورد العاشر: تعزیر من إستمنی بیده. دهمین موردی که در آنجا تعزیر است عبارت است از: استمناء، یعنی «العاده السرّیه» روایات را خواندیم که تعزیر دارد، در اینجا من یک نکته ای را بگویم، یکی از دوستان یک اشکالی کرد، من استدلال کردم به حرمت استمناء به آیه ی:

«وَ الَّذِینَ هُم لِفُرُوجِهِم حَـٰافِظُونَ * إِلَّا عَلَی أَزوَاجِهِم أَو مَا مَلَکَت أَیمَانُهُم فَإِنَّهُم غَیرُ مَلُومِینَ * فَمَنِ ابتَغَی وَرَاءَ ذَلِکَ فَأُولَئِکَ هُمُ العَادُونَ ».

ایشان گفتند که کلمه ی «إلّا علی ازواجهم» مستثنی منه اش چیست؟ مستثنی منه او مرد است، یعنی «الا» استثناء از کلمه ی «الذین» است،یعنی از «الذین» استثنا می کند فلذا این ارتباط به مسئله استمنا ندارد.

ولی من وقتی که به مجمع البیان مراجعه کردم، در آنجا می گوید:« إلّا» استثنا از یک جمله ی محذوف است و از زجاج نقل کرده که جمله ی در اینجا هست که عبارت است از:

« و الذین هم لفروجهم حافظون، و هؤلاء یلامون فی إطلاق فروجهم»، اینها اگر فرج را اطلاق و یله و رها کنند« یلامومن»، إِلَّا عَلَی أَزوَاجِهِم أَو مَا مَلَکَت أَیمَانُهُم، می گویند:

« لا یلامون إلّا علی ازواجهم» شاهدش آخر آیه است که می فرماید:« فَإِنَّهُم غَیرُ مَلُومِینَ» بنابراین، حرف «إلّا» استثنا از یک فعل مقدر است، قرینه اش هم ذیل آیه است که می فرماید: « فَإِنَّهُم غَیرُ مَلُومِینَ». یلامون فی إطلاق فروجهم إّلا علی آزواجهمم أو ما ملکت أیمانهم.

معلوم می شود که فرج نباید یله و رها باشد، اطلاق یعنی یله و رها،که انسان هر نوع معامله بکند، فقط یک معامله جایز است و آن اینکه همسر باشد یا ملک یمین.

المورد الحادی عشر: تعزیر شاهد الزور،

افرادی پیدا می شوند که پول می گیرند و شهادت دروغ و ناحق می دهند، یعنی در دادگاه شهادت زوری می دهند، بعضی ها هستند که دین شان را به دنیای دیگری می فروشند، یعنی شاهد زور هستند، اسلام می گوید اینها را تعزیر کنید، علاوه بر تعزیر باید تشهیر کنند،تشهیر یعنی «شهّر یشهّر تشهیراً» ، سوار الاغ و استر می کنند، سوار ماشین می کنند، دور شهر می گردانند و اعلام می کنند که «هذا شاهد الزور» تا کسی با دین و ایمان مردم بازی نکند.

موثقه سماعه

قال سماعه: سألته عن شهود زور؟ فقال یجلدون حدّاً لیس له وقت و ذلک إلی الإمام، و یطاف بهم حتّی یعرفهم الناس، و أمّا قوله تعالی:« وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ۚ وَأُولَـٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (۴) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّـهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» ۵.

قال: قلت: کیف تعرف توبتهم؟ قال: یکذب نفسه علی رؤوس الناس حتّی یضرب و یستغفر ربّه، فإذا فعل ذلک فقد ظهره توبته.

جناب سماعه دو روایت دارد، ولی من یکی را آ وردم، علی أیّ حال این آدم شهادتش قبول نیست، مگر اینکه صالح بشود، و مثلها المعتبرهته الثانیه.

و علی کلّ تقدیر فتوبه القاذف لا تکفی حتّی یظهر منه العمل الصالح لقوله سبحانه

«إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّـهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ»۸۹

جمله ی علی کلّ تقدیر جزء همان شاهد زور است، آدم قاذف چیه؟ قاذف خودش یکنوع شاهد زور است،کسی خودش را متهم به زنا می کند، یکنوع شهادت زور است، در جاهای دیگر اصل توبه قبول است، اما در قاذف اصل توبه قبول نیست، بلکه علاوه بر توبه چه کند، عمل صالح هم انجام بدهد، یعنی در نماز و سایر واجبات و مراسم مذهبی هم شرکت کند «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّـهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ».

اسلام در اینجا سخت گیری کرده است، یعنی مجرد توبه قبول نیست،چرا؟ چون فرق است بین گناه فردی و گناه مردم، اگر «شخص» خودش گناه کند،توبه اش قبول است، اما اگر لطمه به دیگران بزند، باید اینجا را محکم کاری کند، مجرد اینکه در دل پیشمان است کافی نیست،اقلاً باید یک عمل صالح هم انجام بدهد تا مردم بدانند که توبه این آدم توبه خالصانه است، تا بعداً شهادت او را بپذیرند.

الثانی عشر: تعزیر من دخل فراش أجنبیه عزّر.

در اینجا من علاوه بر بحث تعزیر، یک فصلی را هم گشوده ام بنام: دفاع عن المالک و النفس و العرض، فلذا از این ببعد اگر بخواهیم بحث کنیم،،تنها بحث تعزیر نیست بلکه مسئله دفاع عن النفس و العرض و المال هم مطرح است.

اسلام، ارتداد و تفتیش عقائد

در عصر و زمان ما مسئله ارتداد را یکنوع تجاوز به افراد می دانند، فلسفه ارتداد را چند روز است که بحث می کنیم، امروز رسیدیم به اینجا:

۱: تفتیش عقائد در اسلام ممنوع است، یعنی در عین حالی که ما معتقدیم که مرتد کشته می شود، تفتیش عقائد هم در اسلام ممنوع است، یکی از افتخارات اسلام این است که در طول چهارده قرن، دادگاهی به نام تفتیش عقائد نداشته است، تفتیش عقائد در زبان لاتینی می گویند:« انگزسیون» در فارسی می گویند تفتیش عقائد، و این کار مسیحی هاست، مسیحی ها در قرن دوازده و سیزد و تا قرن چهارده، محکمه ای بنام تفتیش عقائد داشتند، یعنی افراد را می گرفتند و از آنان در باره حضرت مسیح، تورات، گردش زمین، حرکت و سکون زمین سوال می کردند که چیست؟

ص: ۱۱۰۳

ولی در اسلام تفتیش عقائد نیست،من یک روایتی را در سنن ابن داود دیدم که مردی متهم به ارتداد شد، فلذا به خدمت پیغمبر اکرم گزارش دادند که بخواهید از ایشان بپرسد، حضرت نخواست، یا خودش آمد اظهار اسلام کرد، یک نفر گفت این آدم دروغ می گوید، پیامبر فرمود من مبعوث نشده ام که دل ها را بشکافم تا ببینم که در دل آنان چیست؟ من این مطلب را در سنن ابوداود در قدیم الأیام دیدم، پیغمبر اکرم در آن زمان این نوع تفتیش عقائد را ممنوع کرده است و فرموده است که:« أنا لم أبعث لأشقّ الصدور»، من مبعوث نشده ام تا دل ها و سینه ها بشکافم و ببینم که در سینه ی افراد چیست؟ همین مقدار که گفت من مسلمان هستم کافی است، قرآن کریم هم می فرماید:« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّـهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِندَ اللَّـهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ ۚ كَذَٰلِكَ كُنتُم مِّن قَبْلُ فَمَنَّ اللَّـهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا ۚ إِنَّ اللَّـهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا»۹۴،

اینها پایه های بحث ماست، ولذا تفتیش عقائد در اسلام نیست و یکی از لکه های ننگینی که در تاریخ مسیحیت است، همین مسئله تفتیش عقائد است، تفتیش عقائد تاریخش در مسیحیت فراوان است، ول دران تاریخی دارد مفصل در حدود پانزده جلد، بخش مفصلی را در یکی از جلد ها (یعنی جلد یازدهم) برای تفتیش عقائد اختصاص داده است و در آنجا نوشته که جنایاتی و چه احکام سختی که اینها صادر می کردند.

۲: هر نوع بر اندازی در هر نظامی ممنوع است، خواه نظام، نظام دینی باشد یا نظام، نظام لائیک و بی دینی باشد، عواملی که بخواهد نظام را بر اندازد، این در همه ی دنیا ممنوع است، شما بروید در کشور ترکیه لائیک، من کراراً رفته ام، دین در آنجا رسمی نیست، یعنی دین دولت رسمی نیست هر چند مردم متدین است، اما هر نوع هسته ای که بخواهد مزاحم نظام لائیک باشد، آن هسته را از بین می برند، چرا؟ می گویند نظام ما لائیک است و لذا می گویند هر جمعیتی که بخواهد نظام لائیک را بر اندازی کند و جای آن نظام دیگر بگذارد، ما تحمل نمی کنیم، ما عین این مسئله را در نظام دینی می گوییم، در نظام دینی هر نوع کار و فعالیتی که بخواهد نظام را بر اندازد، نمی توانیم تحمل کنیم، چطور شد که شما در نظام لائیک در کشور های لائیک هر نوع بر اندازی را ممنوع می کنید و می گویید دولت حق دارد که هر جمعیتی که تشکیل شود و هدفش بر اندازی نظام لائیک باشد ممنوع است،ما در نظام دینی نیز همین حرف را می گوییم.

بنابراین، نظامی که بر اساس یک انگیزه دینی یا غیر دینی است نبایـد ما در آنجا اکتفا به همین ظواهر کنیم، یعنی هر کاری که بخواهـد نظام را بر اندازد،ما نمی توانیم آن را تحمل کنیم، چرا؟ چون یک اصل عقلائی است یعنی همه عقلاء عالم این اصـل را پذیرفته اند، حالا که بحث ما به اینجا رسید، می رسیم به این مسئله و آن اینکه بگوییم ارتداد به نظر شما در ظاهر ارتداد فرد است، ولی اگر همین فرد را رها کنید، یک مصـیبتی برای نظام پیش می آورد که آن سـرش پیدا نباشد، تاریخ بابی ها و بهائی هـا بهترین گواه بر این مطلب است، علی محمـد باب در سال (۱۲۶۰)ادعای بابی کرد، بعد ادعای مهدویت کرد، سـپس ادعای نبـوت نمود، کم کم ادعـای خـدائی کرد، اگر این مرد را در همـان روز اول خفه می کردنـد، کـارش تمـام بود، ولی مسـامحه کردند، او تبلیغ کرد و انسان های ساده را در اطراف خود جمع کرد و یک مصـیبتی را برای اسـلام درست کرد که هنوز هم ما گرفتارش هستیم، ارتداد به نظر شما یک امر ساده است ، مثلاً یک نفر می گوید قرآن چیه، اسلام چیه؟ و حال آنکه این گونه نیست، چون اگر این گونه افراد رها بشونـد و تبلیغات بکننـد، خصوصاً اگر نیروهای خارج، این گونه افراد را بگیرند و پرورش بدهنـد،این مشـکلاتی را برای نظام فراهم می کنـد، یعنی کم کم مقدمات بر اندازی نظام شـروع می شود،ما نباید هر اندیشه و پدیـده ای را به عنوان آزادی بپـذیریم، بلکه باید بگوییم هر پدیده ای که نتیجه ی آن بر اندازی نظام باشد، این ممنوع است و در تمام جهان ممنوع است و در اسلام هم ممنوع است، قرآن می فرماید:

«وَقَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِی أُنزِلَ عَلَی الَّذِینَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُونَ (۷۲) وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِینَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَیٰ هُدَی اللَّـهِ أَن یُؤْتَیٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِیتُمْ أَوْ یُحَاجُّوكُمْ عِندَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِیَدِ اللَّـهِ یُؤْتِیهِ مَن یَشَاءُ وَاللَّـهُ وَاسِعٌ عَلِیمٌ (۷۳)

این عین بر اندازی است،یهودان مدینه برای اینکه این نظام را بر اندازند، به جوانان یهود می گفتند پیش پیغمبر اسلام بروید و اظهار اسلام بکنید، چند روزی هم در نماز و سایر مراسم اسلام حاضر بشوید ولی بعداً بگویید این اسلام چندان خیری ندارد و ما خیری در این اسلام ندیدیم، سپس به همان آئین قبلی خود بر گردید، صبح مسلمان بشوید و آخر روز دوباره یهودی بشوید، چرا؟ لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُونَ، تا نظام را بر اندازند، چه قدر قرآن ما نکات دارد و ما از آن غافل هستیم.

تاریخ

مرحوم سید هبه الدین شهرستانی عالم بزرگوار شیعه در عراق، متولد ۱۳۰۱ و متوفای ۱۳۸۶، یک نامه ای به رشید رضا نوشته، رشید رضا هم مؤلف تفسیر المنار است (که در یازده جلد می باشد) اینها با هم رفیق بودند و نامه نگاری داشتند، در یکی از نامه های خود به رشید رضا می نویسد و می گوید من الآن در هندم، ولی الآن نصاری یک شیوه ای به کار می برند که می خواهد نصرانیت را جانشین اسلام کنند در آن زمان پاکستان و هند یکی بودند و هنوز از همدیگر جدا نشده بودند- گفت من در فلان شهر هندم و در آنجا در یک کلیسا هستم و من هم در کلسا به عنوان یک فرد ناشناس رفتم و دیدم که کشیش سخنرانی کرد، بعد چند نفر را که ردیف کرده بود، جلو آوردند یکی گفت من هندو و بت پرست بودم، دیدم که در بت پرستی خیر نیست، دین مسیح را مطالعه کردم و مسیحی شدم، نفر دوم آمد و گفت من از عراق و از کربلا هستم، مسلمان و شیعه بودم، آمده ام با آئین مسیحت آشنا شدم و دیدم که در دین من خیری نیست فلذا مسیحی شدم، یکی هم از ریاض و غیر ریاض آورد و گفت من عرب سنی هستم و من مدت ها مسیحیت را مطالعه کردم، الآن می بینم که بهترین دین مسیحیت است فلذا مسیحیت را قبول کردم، چند نفر را از نقاط عالم آورد و همه آنان گفتند ما دین دیگری داشتیم، در دین خود خیر ندیدیم فلذا مسیحت را به عنوان دین قبول کردیم، بعد ایشان می نویسد من دیدم که همه اینها هندی هستند، یکی به دروغ شده کربلائی،دیگری به دروغ شده عربستانی، دیگری هم به دروغ شده، از منطقه دیگر، اصلاً عربی بلد نیست و می گوید من کربلای هستم، اینها شیوه اینهاست، که در واقع همان که آیه می گوید: وَقَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِی أُنزِلَ عَلَی الَّذِینَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُونَ (۷۲) وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِینَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَیٰ هُدَی اللَّـهِ أَن یُؤْتَیٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِیتُمْ أَوْ یُحَاجُّوكُمْ عِندَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِیَدِ اللَّـهِ یُؤْتِیهِ مَن یَشَاءُ وَاللَّـهُ وَاسِعٌ عَلِیمٌ (۷۳).

به وسیله همین افراد دروغین که یکی از آئین بوذی و آئین بودا و یکی هم از آئین شیعه و یکی هم از آئین سنی، یکی هم از آئین دیگر، بیایند و کشیش هم اینها وارد مسیحیت کند، در دیگران ایجاد تزلزل کند، اگر می بینید اسلام در مقابل مرتد حساسیت دارد، این حساسیت حساسیت روشن است، چون مرتد کار ساده نیست، چون دیگران نیز دورش جمع می شوند و کم کم نتیجه به بر اندازی می رسد که این آیه اشاره کرده است، ارتداد یک نفر، ارتداد یک نفر نیست بلکه دنباله دارد، و الا اگر کسی مرتد بشود، اظهار هم بکند، بدون اینکه تبلیغ کند، هیچ کس آن را نمی گیرد.

« إنّما الکلام» این آدمی است که به وسیله رسانه تبلیغ می کند از طریق رادیو، تلویزیون و روزنامه و امثالش، اینها که تبلیغ می کنند، این مقدمه بر اندازی نظام دینی است و نظام دینی برای این حساس است، همان گونه که لائیک برای این حساس است، نظام دینی هم برای دین حساس است.

موارد تعزیر کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: موارد تعزیر

بحثی که تا کنون داشتیم، همه اش جنبه ی تعزیر داشت، اما از این بعد دو مسئله مطرح است، یعنی هم تعزیر است و هم دفاع عن النفس، در واقع دفاع عن النفس به صورت تعزیر مطرح است حتی اگر بخواهد طرف را بکشد، این از باب تعزیر است نه از باب حد.

در هر حال در بقیه مسائل هردو را در نظر بگیرید،هم جنبه تعزیری را و هم جنبه دفاعی را.

هر گاه کسی وارد خانه خود بشود و ببیند که مرد بیگانه با همسرش در یک بستر خوابیده یا معانقه می کنند یا تقبیل- تقبیل، به معنای بوسیدن است- اما آن عمل زشت و قبیح را انجام نمی دهند، وظیفه در اینجا چیست؟

ص: ۱۱۰۷

روایت این است که:« أنّ علیهما مائه جلده».

ظاهر کلام شیخ طوسی این است که صد تازیانه را به عنوان حد می زنند و حال آنکه از روایات ما این مسئله استفاده نمی شود.

الثانی عشر: تعزیر من دخل فراش أجنبیه.

إذا دخل رجل تحت فراش امرأه أجنبیه عُزّر.

قال الشیخ فی الخلاف: روی أصحابنا فی الرجل إذا وجد مع امرأه أجنبیه یقبّلها و یعانقها فی فراش واحد، أنّ علیهما مائه جلده،

و روی ذلک عن علیّ(علیه السلام) و قد روی أنّ علیهما أقلّ من الحدّ، و قال جمیع الفقهاء: علیه التعزیر.

دلیلنا: أخبار الطائفه و قد ذکرناها، و قد روت العامه ذلک عن علی(علیه اسلام). الخلاف: ۵/۳۷۳.

روایات

و یدل علیه:

۱-- روایه أبی بصیر عن أبی عبدالله(علیه السلام) قال:

«إذا وجد الرّجل مع امرأه فی بیت لیلاً و لیس بینهما رحم جلدا ».

الوسائل ۱۸، الباب ۴۰ من أبواب حد الزناف الحدیث ۱.

این روایت کلمه ی «مائه» را ندارد، یعنی مطلق است، اما اینکه مرحوم شیخ طوسی از کجا کلمه ی «مائه» را اضافه کرده، چیزی است که باید روی آن تحقیق بشود.

و حمله الشیخ فیما نقلناه عنه علی مائه جلده مع أنّ النص مطلق.

۲- روایه طلحه بن زید- زیدی مذهب است- عن جعفر عن أبیه(علیه السلام): أنّه رفع إلی أمیر المؤمنین(علیه السلام) رجل و جد تحت فراش امرأه فی بیتها، فقال: « هل رأیتم غیر ذلک ؟ قالوا: لا، قال: فانطلقوا به إلی مخروه،

- عرب به محل عـذره می گوینـد: مخروه،- فمرّغوه علیهـا ظهراً لبطن، ثمَّ خلّوا سبیله». الوسائـل: ۱۸، الباب ۴۰ من أبـواب حد الزنا، الحدیث ۲.

البته این روایت اگر درست باشـد، ما معتقدیم که قضـیه فی واقعه و الا این عمل خلاف ضابطه است، چون ضابطه همان اسـت که در روایت اول خواندیم که جلدا..

و ظاهر هـذه الروایه أنّها حکم فی واقعه یری الإمام المصـلحه فی ذلک و لیس لنا العمل بها إلّا فی نفس تلک الفتره در عصـر و زمان ما

این اختصاص به شوهر ندارد، بلکه هر گاه کسـی ببیند که شخصـی با زن اجنبیه در یک بستر خوابیده، آن شخص تعزیر دارد، برای تعزیرش در روایت عددی در نظر گرفته نشده، و فقط مرحوم شـیخ طوسی عدد را اضافه کرده و فرموده: «مائه جلده» البته این تعزیر است و در اینجا دفاع عن النفس نیست.

پس از جاهای که حاحکم تعزیر می کنـد، جایی است که مرد و زن اجنبیه را در یک بستر ببینـد که یا بیّنه شـهادت بدهد، این دارای تعزیر است.

الثالث عشر: تعزیر من أراد الزنا بامرأه.

یک زن قهرمانه ای است- البته قهرمان در زبان فارسی غیر از قهرمان در لغت عربی است، قهرمان در زبان فارسی یعنی پهلوان، ولی قهرمان در زبان عربی به کسـی می گوینـد که کارهای بیرون خانه را انجام بدهـد، به آن می گویند قهرمان، امیر المؤمنان می فرمایـد: «إنّ المرأه ریحانه و لیس بقهرمانه». یعنی کار های بیرون خانه به عهـده قهرمان است که مرد باشـد نه به عهـده زن که ریحانه است، چون اگر زن بخواهـد کار های بیرون خانه را انجام بدهـد، لطافت و ظرافتش از بین می ورد.- حال یک زنی است قهرمان - به -اصـطلاح ایرانی ها- مردی می خواهد با او زنا کند، زن هم دسـتش به جای بند نیست، این زن می تواند از خودش دفاع کنـد هر چنـد به کشـتن آن طرف منجر بشود،منتها اگر بکشـد و نتوانـد در دادگاه ثابت کند، خود زن کشـته می شود، وقتی از امام سوال می کنـد که زن می توانـد کسـی را که می خواهـد به ناموس او تجاوز کند بکشد، اما در دادگاه گیر می کند اگر نتواند ثابت کند.

پس از مواردی که اجازه داده شده است که انسان از خودش دفاع کند همین مورد است، که در حقیقت این حد نیست بلکه یکنوع تعزیر است.

الثالث عشر: تعزیر من أراد الزنا بامرأه.

من أراد الزنا بامرأه جاز لها قتله دفاعاً عن نفسها و دمه هدر. و یدل علی ذلک صحیحه عبدالله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله(علیه السلام) یقول فی رجل أراد امراه علی نفسها حراماً، فرمته بحجر فأصابت منه مقتلاً سنگ به محل کشتارگاه رسید، مانند مخ و قلب- قال: «لیس علیها شیء فیما بینها و بین الله عزوجل، و إن قدّمت إلی إمام عادل أهدر دمه». الوسائل: ۱۸، الباب ۲۳ من أبواب قصاص النفس، الحدیث ۱.

و یدل علیه أیضاً الروایات الوارده فی اللصّ المتغلب إذا دخل داراً. لاحظ: ص ۱۹۳.

الرابع عشر: تعزیر اللص إذا دخل دار شخص.

إذا دخل اللص دار شخص بالقهر و الغلبه- از پشت بام آمد، یا درب خانه را شکست و آمد- جاز لصاحب الدار محاربته، فلو توقف دفعه عن نفسه أو أهله أو ماله علی قتله جاز له قتله، و کان دمه ضائعاً و لا ضمان علی الدافع و یجوز الکفّ عنه فی مقابل ماله، و ترکه قتله، هذا فیما إذا أحرز ذلک. و أما إذا لم یحرز و احتمل أن قصد الداخل لیس هو التعدی لم یجز له الابتداء بضربه أو قتله، نعم له منعه عن دخول داره.

و قد تقدم الکلام فی هذه المسأله. لاحظ ص ۱۹۳.

ولی ما معتقدیم که دفعه اول نباید بکشد، بلکه قدم به قدم جلو برود، یعنی قانون عدل و انصاف ایجاب می کند که قدم به قدم پیش برویم، یعنی این آدمی که وارد خانه شده، اگر با نصیحت کردن و با داد زدن فرار کند، یا بتواند دستش را ببندد، یا چوب به پایش بزند، آخرین مرحله این است که می توانیم او را می توانیم بکشیم هر چند در روایات ما این ترتیب نیامده، منتها روح اسلام ایجاب می کند که اینها به ترتیب باشد.

ص: ۱۱۱۰

ولی جوان مردی ایجاب می کند که اگر سارق هدفش فقط مال است، او را بخاطر مال نکشد و از بین نبرد، هر چند مقداری مال از او ببرد.

الخامس عشر: لو ضرب اللصّ فعطل.

سارق و دزدی وراد خانه کسی شد، صاحب خانه یک مشت به گیجگاهش زد و او به زمین افتاد، «عطل» از کار افتاد، کلمه ی «عطل» به معنای از کار افتادن است، دیگر حق ندارد که او را دوباره بزند و اگر زد، حتماً ضامن است.

إذا ضرب اللص فعطل لم یجز له الضرب مره ثانیه، و لو ضربه مره ثانیه فهی مضمونه.

و جهه واضح. لأن ضرره اندفع بالعطل فالزائد علیه بلا موجب فیکون ضامناً.

السادس عشر: من اعتدی علی زوجه رجل أو مملوکته أو غلامه أو نحو ذلک من أرحامه و أراد مجامعتها أو ما دون الجماع، فله دفعه، و إن توقف دفعه علی قتله جاز قتله و دمه هدر.

کسی وارد خانه ی دیگری شده و می خواهد با همسر، یا دختر و یا یکی از محارم دیگری او تجاوز کند، یعنی عمل زشت زنا را انجام بدهد، یعنی به این قصد وارد خانه دیگری شده است، چه باید کرد؟

در اینجا باید مرحله ای پیش برود، هر چند آقایان مرحله ای نمی گویند، مگر اینکه طرف خیلی جسور و لجوج باشد، در اینجا آخرین دوا همان قتل و کشتن است و در این زمینه روایت هم داریم.

من اعتدی علی زوجه رجل أو مملوکته أو غلامه أو نحو ذلک من أرحامه و أراد مجامعتها أو ما دون الجماع، فله دفعه، و إن توقف دفعه علی قتله جاز قتله و دمه هدر.

ص: ۱۱۱۱

و تدل علیه صحیحه أبی مریم عن أبی جعفر-علیه السلام- قال: قال رسول الله- صلّی الله علیه و آله- :

« من قتـل دون مظلمته فهو شـهید، ثمّ قـال: یـا أبا مریم هل تـدری ما دون مظلمته؟ قلت: جعلت فـداک الرّجل یقتل دون أهله و دون ماله و أشباه ذلک، فقال:یا أبا مریم إنّ من الفقه عرفان الحق».

الوسائل: ۱۱ف الباب ۴۶ من أبواب جهاد العدو، الحدیث ۱۰ و لاحظ الحدیث ۹.

السـابع عشـر: ثمّ أطلع علی قوم فی دارهم لینظر عوراتهم فلهم زجره، فلو توقف علی أن یقفئوه عینیه أو یجرحوه فلاـ دیه علیهم، نعم لو کان المطلع محرماً لنساء صاحب المنزل و لم تکن النساء عاریه لم یجز جرحه و لا فقء عینیه.

اگر کسـی، خانه دیگری را از سوراخی نگاه کند و اوضاع خانه او را تحت نظر بگیرد و از تمام خصوصیات او اطلاع پیدا کند، اینجا چه باید؟

آقایان گفته اند که می تواند انسان چشم او را کور کند.

ولی ما معتقدیم که ابتدا باید او را موعظه و نصیحت کند، یعنی قدم به قدم پیش برود، آخرین مرحله چشم در آوردن است.

بله! اگر مطلع و نگاه کننده نسبت به زنان صاحب منزل محرم باشد، نسبت به محارم این مجازات نیست.

قال المحقق: من اطلع علی قوم، فلهم زجره. فلو أصـرّ، فرموه بحصاةٍ أو عود فجنی ذلک علیه، کانت الجنایه هدراً. و لو بادره من غیر زجر ضمن.

و لو کان رحماً لنساء صاحب المنزل، اقتصر علی زجره.

ص: ۱۱۱۲

و لو رماه الحال هـذه، فجنی علیه، ضـمن. و لو کان من النساء مجرده، جاز زجره و رمیه، لأنّه لیس للمحرم هـذا الاطلاع. شـرائع الإسلام: ۴/۱۹۱.

و یدل علیه صـحیحه حماد بن عیسـی عن أبی عبدالله(علیه السـلام) قال:« بینما رسول الله-صلّی الله علیه و آله- فی بعض حجراته إذ اطلع رجل فی شقّ الباب و بید رسول الله-صلّی الله علیه و آله- مداره، فقال: لو کنت قریباً منک لفقأت به عینک».

الوسائل: ۱۱، الباب ۱۹ من أبواب قصاص النفس، الحدیث ۱، و لاحظ الحدیث ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶.

و لا یخفی أنّ الرویات لا تشـیر إلی التدرج المذکور فی کلام المحقق، فالتدریج فی کلامه علی مقتضـی القاعده فإن الدفاع إذا أمکن بالأقلّ لا یجوز بالأشد، و لعلّ موضع الروایه فیما إذا لم یتحقق الدفاع إلّا بما ذکر فی الروایه.

حال اگر کسـی دوربین مخفی را در خانه کسـی جا سازی کند به گونه ای که تمام حرکات زشت و زیباء آنجا را فیلم برداری کند تا بعداً آن را نگاه کند و حتی تکثیر کند و به بازار عرض نماید، آیا این داخل در کلمه ی «أطلع» است یا نه؟

به عبـارت دیگر آیـا همان حکم را دارد یا نه؟ البته این همان اثر را دارد بلکه بالاتر، چون نگاه کردن قابل انتقال به غیر نیست، فقـط خودش می بینـد، اما فیلم برداری قابل انتقال به غیر می باشـد. اگر بخواهیم از روایت القاء خصوصـیت کنیم، این اولویت دارد.

الثـامن عشـر: لو قتل رجلًا فی منزله وادّعی أنه دخله بقصـد التعـدی علی نفسه أو عرضه أو ماله، و لم یعترف الورثه بـذلک لزم القاتل اثبات مدعاه، فإن أقام البیّنه علی ذلک أو علی ما یلازمه فهو، و إلا اقتص منه.

الآن خواندیم که اگر کسی به قصد تعدی وارد خانه دیگری بشود، صاحب خانه می تواند او را بکشد (کبرای مسئله)، حال اگر مردی در خانه کسی بود و صاحب خانه او را کشت، کار شان به دادگاه کشیده شد، صاحب خانه در دادگاه ادعا کرد که او به قصد تعدی به ناموسش وارد منزلش شده بود، از این رو من او را کشتم و به قتل رساندم. کبرا درست است، اما صغری چطور؟ صغرا را باید ثابت کند، ثبوت صغرا کار مشکل است مگر اینکه بیّنه قائم بشود یا همسایه ها شهادت دادند بر اینکه او به قصد تجاوز وارد خانه او شده بود. اما اگر نتواند صغرا را ثابت کند، دیگر آن کبری به درد این آدم نمی خورد.

لو قتل رجلاً فی منزله وادّعی أنه دخله بقصد التعدی علی نفسه أو عرضه أو ماله، و لم یعترف الورثه بذلک لزم القاتل اثبات مدعاه، فإن أقام البینه علی ذلک أو علی ما یلازمه فهو، و إلا اقتصّ منه.

قال المحقق: لو قتله فی منزله، فادّعی أنّه أراد نفسه أو ماله، و أنکر الورثه، فأقام هو البیّنه أن الداخل علیه، کان ذا سیف مشهور مقبلاً علی صاحب المنزل، کان ذلک علامه قاضیه برجحان قول القاتل و یسقط الضمان. شرائع الإسلام: ۴/۱۹۱.

چون همین که با این حالت آمده، معلوم می شود که آدم متعدی بوده است.

بله! اگر نتواند در دادگاه ثابت کند، حتماً قصاص می شود.

چرا اسلام نسبت به مرتد، این همه سخت گیری کرده و شدت عمل نشان داده است؟

همان گونه که قبلاً عرض کردم، علت اینکه شرع مقدس نسبت به مرتد، این همه سخت گیری کرده، بخاطری این است که مقدمه ی بر اندازی است، چون نظامی که بر اساس دین است، هر عملی که مقدمه براندازی باشد، مورد قبول نیست.

ص: ۱۱۱۴

الآن دو وجه دیگر را مورد بررسی قرار می دهیم که عبارتند از:

۱: تجاوز به حقوق عمومی است، این غیر از وجه قبلی است، چون وجه قبلی این بود که مقدمه براندازی است، اما در اینجا تجاوز به حقوق عمومی است، چرا؟ چون این آدم وقتی که مرتد می شود، هسته ای را تشکیل می دهد و گروهی را دور خودش جمع می کند، خود همین کار سبب درگیری در میان جامعه اسلامی می شود.

به بیان دیگر مرتد برای خودش یک اقلیتی را تشکیل می دهد، تبلیغ می کند، آنگاه دیگران هم عکس العمل نشان می دهند، آن وقت امنیت عمومی (که در حقیقت یک نوع حقی است برای جامعه) زخمی می شود،و ما این قضیه را در دوران کسروی دیدیم، قبلاً هم که در بابی ها و بهائیها همه دیدند، این مسئله غیر از مسئله ی براندازی است، در این مسئله بحث ما به گونه ای است که کار به حکومت نداریم، بلکه مسئله این است که یک جمعیت دینی هستند که اگر یک نفر از میان آنان مرتد می شود،منتها این مرتد ساکت نمی ماند، بلکه جمعی را دور خودش جمع نموده و تبلیغ می کند، قهراً عواطف دیگران خدشه دار می شود چون مقدسات دیگران را به باد مسخره می گیرد، همین خودش سبب درگیری می شود و این درگیری امنیت عمومی را به خطر می اندازد.

۲: مرحله دیگر: این سبب می شود که عقائد مردم سست بشود، عقائد مردم یکنوع قداست برای مردم دارد، حاکم نباید فقط اراضی و یا جان مردم را حفظ کند، بلکه باید مقدسات مردم را نیز حفظ نماید، آدم مرتد هسته ی اختلاف تشکیل می دهد، اولاًـ درگیری ایجاد می کند، ثانیاً، سبب می شود که عقائد مردم سست بشود، که خودش یکنوع تجاوز به حقوق عمومی است.

ص: ۱۱۱۵

بنابراین، از چند راه وارد شدیم:

أولاً: مایه براندازی است.

ثانیاً: تجاوز به حقوق مردم است و سبب ایجاد درگیری و نزاع می شود.

ثالثاً: سبب سست شدن عقائد مردم می شود، و حال آنکه مقدسات مردم باید محفوظ بماند، حاکم نباید تنها نان مردم را فراهم کند یا جان مردم را حفظ کند، بلکه باید مقدسات مردم را نیز حفظ کند.

رابعاً: علاوه براین، اصولاً مرتد های امروز، غیر از مرتد های زمان قبل است، زمان قبل مرتد می شدند، اما در زمان ما، پشت سر ارتدادی یک قوه استکباری خودش را پنهان کرده است که از او پشتبانی می کند، در واقع این آدم مرتد کم کم که توسعه پیدا می کند، یعنی دنبال و پشت سرش یک قدرتی است که می خواهد بر این مملکت سوار بشود و شیوه اش این است که:« فرقّ تسود» تفرقه بینداز و حکومت کن.

ارتداد زمان ما در واقع ارتداد سیاسی است، اصلاً ممکن است از همان اول این آدم عقیده نداشته، اما اکنون که می گوید من دین خودم را عوض کردم، شاید اصلاً دینی نداشته از قبیل «لا تبع ما لیس عندک» بوده، ولی هدفش این است که از او بهره برداری سیاسی کنند و نظام را متزلزل کنند، چرا حضرت امام نسبت به سلمان رشدی این همه سخت گیری کرد؟

چون عقائد مردم را سست می کرد، یعنی او با نشر کتاب «آیات شیطانی» تجاوز به حقوق عمومی و تجاوز به عقائد مسلمانان کرد، هر چند برخی از مطالب او در تاریخ طبری و تفسیر طبری است، ولی تفسیر طبری و تاریخ طبری، تفسیر و تاریخ است نه عقیده، متاسفانه در تفسیر طبری حق و باطل با هم قاطی شده اند، سلمان رشدی هم از آنجا گرفته و چندین برابر هم بر آن اضافه کرده است، فلذا امام یک چنین سخت گیری کرد.

ص: ۱۱۱۶

در این موقع بود که دنیا هم علیه امام قیام کردند و گفتند آزادی بهم خورد و دمکراسی از بین رفت، بدون اینکه فکر کنند حفظ آراء، عقائد و مقدسات یک ملت خودش یکی از واجبات حکومت است، این تجاوز به حکومت نمی کند بلکه تجاوز به مقدسات مردم می کند.

همان گونه که می دانید در اسلام و همچنین در دنیا جاسوس بدترین عقوبت ها را دارد، یعنی اگر یک نفر اخبار یک کشور را طبقه بندی کند و برای دشمن بفرستد، در اسلام یک چنین آدمی مجازات و حکمش قتل است، جاسوس مسلمان کشته می شود، در خارج هم نسبت به این مسئله بسیار حساس هستند و سخت گیری می کنند، چرا این همه سخت گیری نسبت به جاسوس می شود بدون اینکه کسی دم بر بیاورد و سخنی بگوید؟

به بیان دیگر اگر یک جاسوسی را بگیرند، خواه در آمریکا باشد یا در کشورهای دیگر، هیچ کس به او رحم نمی کند، چرا؟ چون تجاوز به حقوق عمومی کرده، در واقع می خواهد هستی و آبروی یک ملت را در اختیار دشمن بگذارد، ارتداد، هم ارتداد فرد نیست، بلکه یکنوع حقوق مردم را نادیده گرفتن است مانند جاسوس، چطور شما می گویید کشتن جاسوس و دار زدنش اشکالی ندارد؟ حتی حسن بن علی علی السلام- وقتی که در کوفه جاسوس معاویه را پیدا کرد، در مرحله اول گردنش را زد و او را به قتل رساند، چرا؟ چون او می خواست سرمایه ملی و عمومی را بر باد بدهد، این غیر از این است که یک قالیچه یا یک ماشینی را بدزدد.

تمام آنچه را که من عرض کردم، اگر یک آدم منصف و یک حقوقدان منصف مطالعه کند، قانون اسلام را در باره مرتد عین حقیقت و عین واقعیت می داند.

ص: ۱۱۱۷

بله! اگر کسی از دور دستی بر آتش باشد و اینها را مطالعه نکند، مسلماً برای او کشتن مرتد یکنوع خلاف آزادی است.

موارد تعزیر کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: موارد تعزیر

التاسع عشر: یجوز للإنسان أن یدفع عن نفسه أو ما یتعلق به من مال و غیره، الدابّه الصائله، فلو تلفت بدفعه مع توقف الحفظ علیه فلا ضمان علیه.

یکی از مواردی که تعزیر دارد، اما حد ندارد،جایی است که حیوانی به شما حمله کند و شما از خود دفاع کنید و در مقام دفاع نقصی به حیوان وارد کنید و یا او را از ببرید، ضامن نیستید – الدابّه الصائله، دابه صائله ممکن است اسب باشد یا غیر اسب باشد مانند گاو و شتر- چرا ضمان ندارد؟ چون به عهده صاحب دابه است که او را حفظ کند و اجازه ندهد بر اینکه حمله کند، از اینکه او را از محلش بیرون کشیده و تصاحب نکرده، قهراً اگر ضرری به دیگری برساند و دیگری از خودش دفاع کند و در مقام دفاع، جرحی به او وارد کند یا او را از بین ببرد، مسلماً ضمانی در کار نیست.

دیدگاه ابوحنیفه

فقط ابوحنیفه گفته بر اینکه اگر اتلاف کند (با ضمان) اشکالی ندارد، فقط در این میان ابوحنیفه است که می گوید ضمان دارد، اما سایر فقها قائل به ضمان نیستند و می گویند اگر حیوانی قصد جان شما را کند یا قصد چیزی را کند که مربوط به شماست و بخواهد او را از بین ببرد، و شما دفاع کنید و او را بکشید یا مجروح کنید، ضامن نیستید. چرا؟ چون باید صاحبش جلوی این کار را بگیرد،اینکه او را یله و رها کرده است، مقصر اوست.

ص: ۱۱۱۸

العشرون: لو عضّ علی ید إنسان ظلماً، فانتزع یده فسقطت اسنان العاضّ بذلک، فلا قود و لا دیه و کانت هدراً.

مورد دیگری که فقط تعزیر دارد نه حد، جایی است که کسی با دندانش دست دیگری را گاز بگیرد و او دست خودش را بکشد و این کشیدن سبب بشود که دندان او از بیخ بیرون بیاید، این شخص ضامن دندان او نیست، چون او در مقام دفاع از خودش است.قال رسول الله:« لیس لعرق ظالم حق» این یکی از قواعد فقهیه است، این آدم ریشه ظالمی دارد و می خواهد بر من تجاوز کند،قهراً من ظالم نیستم.

الحادی والعشرون: لو تعدّی کلّ من رجلین علی آخر ضمن کل منهما ما جناه علی الأخر، و لو کفّ أحدهما فصال الآخر و قصد الکافّ الدفع عن نفسه فلا ضمان علیه.

از مواردی که باز ضمان نیست، جایی است که دونفر آدم عصبانی با همدیگر درگیر هستند و به جان همدیگر افتاده اند، هر

کدام به دیگری جرحی وارد می کند؟ هر کدام ضامن جنایتی است که به دیگری وارد کرده است.

بنابراین، اگر دو نفر در مقام دعوا با همـدیگر درگیر شدنـد و به جان همـدیگر افتادند و صدمه ای به همدیگر وارد کردند، هر کدام شان ضامن جنایتی است که به طرف مقابل وارد کرده است.

بله! اگر دو نفر با همدیگر درگیر شدند و به جان همدیگر افتادند، منتها یکی در وسط دعوا دست کشید، ولی دیگری به حمله ی خودش ادامه داد، در اینجا فقط ادامه دهنده ضامن است، نه آن کس که در وسط در گیری دست از دعوا کشیده است.

ص: ۱۱۱۹

الثانی و العشرون: لو تجارح إثنان و ادعی کلّ منهما أنّه قصد الدفع عن نفسه، فإن حلف أحدهما دون الآخر، و إن حلفا معاً ضمن کلّ منهما جنایته.

حال اگر دو نفر با همدیگر درگیر شدند و هر کدام به دیگری صدمه رساند، منتها هرکدام ادعا می کند که در مقام دفاع این کار را کرده است، یعنی هر کدام می خواهد تقصیر را به گردن دیگری بیندازد. اینجا چه باید کرد؟

اگر هردو قسم خوردند یا هردو نکول کردند، هر کدام ضامن جنایت و جرحی است که بر دیگری وارد کرده است.

اما اگر یکی قسم خورد، ولی دیگری قسم نخورد، آن کس که قسم نخورده ضامن است نه دیگری.

این مواردی که بیان شد، مرحوم آیه الله خوئی تتبع کرده بودند، ولی یک موارد دیگری است که من خودم شخصاً تتبع کرده ام که تعزیر است، اما حد نیست و آنها عبارتند از:

۱: تعزیر الزوج إذا وطء زوجته بعد إفضائها. الجواهر: ۲۹/۴۲۵.

اگر «مرد» کاری بکند که زن افضاء بشود، یعنی مجرای بول با مجرای غائط یکی بشوند، مرد دیگر حق مجامعت را با این زن ندارد و اگر مجامعت کند تعزیر دارد نه حد.

۲: التعزیر بالاستمتاع بالأجنبیه بما دون الفرج.

الجواهر: ۴۱/۲۸۹-۲۹۱.

حال اگر کسی با دختری که محرم نیست، رابطه بر قرار کند و از او استمتاع و بهره برداری جنسی کند، بدون اینکه دخول صورت بگیرد، که در زمان ما این قضیه خیلی زیاد اتفاق می افتد. این کار حد ندارد، اما تعزیر ندارد.

ص: ۱۱۲۰

۳: تعزیر من قبل غلاماً بشهوه. الجواهر: ۴۱/۳۸۶-۳۸۷.

هر گاه کسی، پسر بچه ای را از روی شهوت ببوسد، این باز حد ندارد، اما تعزیر دارد.

۴: تعزیر المقرّ بالقیاده مرّه واحده. الجواهر: ۴۱/۳۹۹-۴۰۰.

اگر شخصی اقرار به قیادت کند و بگوید من قیادت کرده ام، منتها یک بار اقرار کند نه دو بار، بنا بر اینکه در قیادت دوبار اقرار شرط است. چون إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز، این آدم مرتکب گناه شده، هر چند حد ندارد، ولی تعزیر دارد.

بله! اگر دوبار اقرار به قیادت کند، حد دارد و حدش را در مباحث گذشته خواندیم.

۵: تعزیر القاذف بالألفاظ المزریه و المکروهه. الجواهر: ۴۱/۴۰۹-۴۱۲.

هر گاه کسی نسبت به دیگری الفاظی را به زبان جاری کند که او را دل چرکین می کند و از چشم مردم می اندازد یا او را خجل و شرمنده می کند، هر چند حد آور نیست، چون بعضی کلمات حد آور است، یعنی اگر کسی آن کلمات را در باره دیگران به کار ببرد، حتماً حد دارد، مثلاً اگر به دیگری بگوید: یا لاطی، یا زانی، این کلمات حد آورند ، اما بعضی از کلمات حد آور نیستند، ولی در عین حال طرف را شرمنده و خجل می کند، این هر چند حد ندارد، اما تعزیر دارد،چون نسبت به یک مؤمنی بی احترامی کرده است.

۶: تعزیر الصبی الممیز و المجنون لو قذف مسلماً. الجواهر: ۴۱/۴۱۳-۴۱۴.

اگر یک بچه ای ممیز چهارده ساله، به یک جوان بیست ساله بگوید: یا واطی یا زانی، این بچه حد ندارد چون رفع القلم عن الثلاثه، الصبیّ و المجنون و ...، اما تعزیر دارد. مجنون هم اگر با تعزیر ادب می شود، او نیز تعزیر می شود.

ص: ۱۱۲۱

۷: تعزیر القاذف مع إحصان المقذوف. الجواهر: ۴۱/۴۱۷-۴۱۸.

اگر «شخص» یک انسان محترمی را قذف کند که جامعه این نسبت را از او در مورد این شخص قبول نمی کنند، یعنی اتهامی به او می بندد که به او نمی چسبد، اتهام زننده تعزیر می شود، اما حد ندارد، چون حد قذف مال جایی است که اتهام به طرف بچسبد و واقعاً او را متهم کند.

۸: تعزیر قاذف المسلم إذا کانت اُمُّه کافره أو أمه. الجواهر: ۴۱/۴۱۸-۴۱۹.

هر گاه «شخص» به مسلمانی که مادرش کافره یا امه و کنیز است بگوید :یابن الزانیه، ای زنا زاده، مسلماً در اینجا طرف قذف مسلمان نیست بلکه طرف قذف مادرش است که یا کافره است و یا أمه. اینجا مادر حق شکایت دارد نه پسر. ولی چون مادر یا کافره و یا امه است، فلذا حد جاری نمی شود، اما تعزیر دارد. چرا؟ چون پسر را با این قذفش منکوب کرده است.

۹: تعزیر الأب إذا قذف ولده. الجواهر: ۴۱/۴۱۹-۴۲۰.

اگر پدری، به پسرش بگوید: یا زانی، یا واطی، ای زناکار و لواط کار، این تعزیر دارد، اما حد ندارد. چرا؟ چون اگر پدری، پسرش را بکشد، او را بخاطر پسر نمی کشند و قصاص نمی کنند، پس در اینجا به طریق اولی نمی شود او را بخاطر پسر حد بزنند،منتها تعزیر دارد، یعنی پدر هم یله رها نیست، بلکه باید تعزیر بشود.

:۱۰ تعزیر الأب لو قذف زوجته المیّته و لا وارث لها إلا ولده. الجواهر: ۴۱/۴۲۰.

هر گاه مردی، به زنش (که مرده است) نسبت زنا بدهد و بگوید این زن و همسر من که مرده یک زن زناکار بود. مرده که نمی تواند طرح دعوا کند و از خودش دفاع نماید، خودش هم که شوهر است، قهراً آن کسی که می تواند طرح دعوا کند پسرش است، پسر هم که نمی تواند در اینجا به ضرر پدر طرح دعوا کند،حضرت فرمود:« لا یمکن أن یحبس الوالد لأجل الولد».

۱۱: تعزیر المتقاذفین. الجواهر: ۴۲۲/۴۱–۴۲۳.

هر گاه دو نفر به همدیگر نسبت زنا یا لواط بدهند، یعنی زید نسبت زنا به عمرو می دهد، عمرو هم نسبت زنا به زید می دهد، در اینجا هیچکدام شان حد ندارند، منتها هردو تعزیر می شوند.

۱۲: تعزیر الساحر الکافر. الجواهر: ۴۴۲/۴۱–۴۴۳.

ساحر مسلمان کشته می شود، اما ساحر کافر تعزیر می شود نه کشته.

۱۳: تعزیر المسلم إذا قتل الکافر المستأمن. الجواهر: ۱۵۰/۴۲–۱۵۵.

هرگاه مسلمانی، کافر مستأمن را بکشد، یعنی کافری که در أمن مسلمانان آمده، تعزیر می شود.

« وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّـهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ» التوبه: ۶،

۱۴: تعزیر مستوفی القصاص بالآله الکالّه کند-. الجواهر: ۲۹۶/۴۲.

هرگاه میر غضب و جلاد، کسی را با کارد و چاقوی کند به عنوان قصاص ذبح کند، این تعزیر دارد، چون کارد کند سبب اذیت طرف شده فلذا تعزیر دارد.

اینها نمونه های بود که ما بیان کردیم و شاید موارد بیش از اینها باشد، منتها نیاز به تتبع دارد.

کتاب القصاص

ما در کتاب قصاص محور کتاب تحریر الوسیله حضرت امام را قرار دادیم، چون این کتاب مشتمل بر مسائل روز است که این مسائل در شرائع نیامده است.

قصاص از نظر لعت

کلمه ی قصاص مصدر است و دارای دو معناست:

الف: «قصّ، یقصّ و قصاصاً» به معنای پیروی و دنبال کردن است، مادر حصرت موسی به خواهر موسی گفت:

« وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ فَبَصُرَتْ بِهِ عَن جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» (القصص: ۱۱،

کلمه ی «قصّ» در این آیه شریف امر است، چون خطاب به زن است فلذا « قُصّیهِ» مؤنث آمده است. « قُصّیهِ» یعنی پیگیری کن، قضیه را دنبال کن.

به بیان دیگر حال که ما فرزند خود را در جعبه و تابوت نهادیم و به دریا انداختیم، برو دنبال کن و پیگیری نما و ببین که آل فرعون او را گرفت یا نگرفت؟

قصاص از ماده «قصّ، یقصّ و قصاصاً» گرفته شده و به معنای پیگیری است، کأنّه و رثه ی مقتول خون پدر را تعقیب می کنند و پیگیری می نمایند.

ب: برخی گفته اند کلمه ی «قصّ، یقصّ و قصاصاً» به معنای قطع کردن است نه به معنای پیگیری، چرا؟ زیرا اولیای دم، آنچه را که او بریده، آنها هم می برند، اگر جرح وارد کرده، اینها هم جرح می کنند، اگر کشته، اینها هم می کشند. این دو معنای لغوی قصاص است، بستگی به افراد دارد که کدام را انتخاب می کنند.

معنای اصطلاحی قصاص

ولی ما با معنای لغوی کار نداریم، بلکه می خواهیم معنای اصطلاحی آن را بررسی کنیم.

معنای اصطلاحی قصاص، همان انتقام است، قرآن می فرماید:

« وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» البقره/۱۷۹،

در کتاب مطول می گوید این آیه در مقابل یک مثلی وارد شده که در زبان عرب بود، یعنی در زبان عرب همین مضمون را با یک الفاظ دیگری بیان می کردند و می گفتند:

«القتل أنفی للقتل»، قتل، قتل را نفی می کند.

در زبان فارسی می گویند:« خون، خون را می شوید».

ص: ۱۱۲۴

ولی قرآن تعبیر بهتر و زیباتر دارد و می فرماید: « وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»

به بیان دیگر: زندگی در دل مرگ است،« وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ» یعنی اگر او (قاتل) را بکشید، در دل مرگ، زندگی است، یعنی در ادبیات امروزی می گویند که زندگی در دل مرگ است.

ما وقتی که برای آیه الله بروجردی زندگینامه نوشتیم، این عنوان را انتخاب کردیم:

« زندگی در دل مرگ»

قرآن می فرماید: در دل مرگ زندگی و حیات است، یعنی در این کشتن و قصاص حیات است، چطور؟ چون با کشتن یکی، جامعه حیات پیدا می کند، یعنی باعث می شود که کسی هوس کشتن دیگران را نکند. اگر یک نفر را بکشیم، در واقع صد ها نفر را زنده نگهداشتیم، چون اگر ببینند که در یک جامعه قانون جاری نیست، همه قانون شکنی می کنند « وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»

مراد از کلمه ی « لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» چیست؟ یعنی لعلّکم تحترزون عن القتل و عمّا یوجب القصاص.

آیه دیگر می فرماید:

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ۖ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ» البقره/۱۷۸،

«فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ» این دو ضمیر به «ولی الدّم» بر می گردد در صورتی که به «ولی الدم» دیه بدهند، «فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ» اگر دیه دادند، از معروف پیروی کنند، یعنی در خواست بیشتر نکنند. آنگاه می فرماید:

« وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ » از طرف دیگر خانواده قاتل هم سوء استفاده نکنند، یعنی در پرداخت دیه سهل انگاری نکنند، نه آن طرف خلاف معروف رفتار کنند ،یعنی بیشتر از حق شان نخواهند، این طرف هم نباید در پرداخت دیه امروز و فردا کنند، بلکه با نیکی دیه را بپردازند، یعنی اگر دارند، آن را فوراً بدهند.

آیه در واقع تکلیف هردو طرف را معین می کند و می فرماید: آن طرف بیشتر نخواهد، این طرف هم معطل نکند و امروز و فردا ننماید.

از این آیه معلوم می شود که شرع مقدس هم قصاص را تشریع کرده و هم دیه را. قصاص را تشریع کرده، چون قرآن می فرماید:

« وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»

یا می فرماید: « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى »

دیه را نیز تشریع کرده است، چون در ذیل آیه می فرماید:

فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ»

چون می گوید از معروف پیروی کند، یعنی زیاده طلب نباشد، آن دیگری هم «وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ» دیه را به نیکی بپردازد، یعنی معطل نکند.« ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ»، کلمه ی «ذلک» ظاهراً به دیه بر می گردد نه به قصاص و نه به هردو، (یعنی قصاص و دیه) هردو را تشریع کرده است، هم قصاص را و هم دیه را. هر گاه کسی از این حد تجاوز کند، دچار عذاب دردناک خواهد شد

ص: ۱۱۲۶

«فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ».

نکته

قرآن می فرماید: « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ۖ»

چرا کلمه ی « كُتِبَ » را به کار می برد؟

این در واقع در ردّ افکار امروز است که می خواهند قصاص را بر دارند، قصاص به معنای قتل را، قرآن می فرماید قصاص الزامی است، هر کجا اسلام کلمه ی« كُتِبَ »را به کار ببرد، یعنی نوشته شده و قابل تغییر و تبدیل نیست.

بنابراین، کسانی که بخواهند قصاص را در اسلام انکار کنند، قرآن با آنها مبارزه می کند.

قصاص از نظر آیات قرآنی کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قصاص از نظر آیات قرآنی

آیاتی که در مورد قصاص وارد شده اند بر دو قسم اند

الف: آیاتی که صریح در قصاص هستند، یعنی کلمه ی قصاص در آنها به کار رفته است.

ب: آیاتی که کلمه ی قصاص در آنها وارد نشده، ولی مضمون شان همان قصاص را می رساند، فلذا ما هردو قسم از آیات را مورد بحث وبررسی قرار می دهیم، یعنی هم آیاتی که صریحاً کلمه ی قصاص در آنها وارد شده است و هم آیاتی که لفظ قصاص در آنها به کار نرفته، ولی مضمونش همان قصاص است.

آیاتی که کلمه ی قصاص صریحاً در آنها به کار رفته

۱: « وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»، این آیه را قبلاً بررسی کردیم فلذا نیاز به بحث دوباره ندارد.

۲: آیه دومی که صریحاً کلمه ی قصاص در آن آمده بود و خواندیم، منتها کمی ناقص ماند، الآن می خواهیم آن را تکلمیل کنیم و آن عبارت است از:

ص: ۱۱۲۷

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ۖ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ. مراد از کلمه ی«فَمَنْ

عُفِيَ لَهُ» در این آیه قاتل است و ضمیر « لَهُ» نیز به قاتل بر می گیرد «مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ» مراد از أخیه» ولی الدم است، یعنی از ناحیه ی «ولی الدّم» به نفع قاتل عفو صورت گرفته، خدا در این آیه کلمه ی «أخ» را به کار می برد تا بفهمانند که هنوز میان ولی الدم و قاتل اخوت اسلامی باقی و محفوظ است، یعنی با اینکه «قاتل» کسی را کشته، ولی در عین حال اخوت اسلامی بین او، و «اولیاء الدم» از بین نمی رود، پس مراد از کلمه ی «من» در این آیه مبارکه

قاتل است که به نفع او از طرف ولی الدم(أخیه) عفو صورت گرفته، نائب فاعل«عفی» شیء است و مراد از «شیء» دیه است، ولی الدم حاضر شد که از قصاص صرف نظر کند و به جای آن دیه بگیرد، در اینجا هر دو طرف وظیفه دارند، عافی (که ولیّ الدّم باشد) وظیفه او «فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ» باید در مقام اخذ دیه معروف را در نظر بگیرد، یعنی پا بالاتر نگذارد، فشار برای او (قاتل) نیاورد، یعنی درحد متعارف از او دیه بخواهد«فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ» یعنی آنچه را که عرف و معروف ایجاب می کند،«فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ» وظیفه عافی است (که ولی الدم باشد)، اما وظیفه ی کسی که قاتل است «وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ» حال که ولی الدم از قصاص صرف نظر کرده و قانع به دیه شده، تو نیز به نیکی این دیه را ادا کن و بپرداز، یعنی تاخیر نینداز، در هر حال هر دو وظیفه دارند.آنگاه می فرماید:« ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ» یهود حتماً باید قصاص کنند، در نصارا فقط دیه است،این رحمت الهی است که برای مسلمانان هردو را داده، یعنی هم قصاص را پیشنهاد کرده و هم دیه را، یعنی دست ما را نبسته، دست یهود از این نظر بسته است، چون راهی جز قصاص ندارند، دست نصارا نیز بسته است، چون فقط دیه باید بگیرند، ولی ما مخیر هستیم بین قصاص و دیه.

ص: ۱۱۲۸

« ذَلِکَ تَخْفِیفٌ مِّن رَّبِّکَمْ وَرَحْمَهٌ» فَمَنِ اعْتَدَیٰ بَعْدَ ذَلِکَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِیمٌ».

یعنی اگر بخواهد از حد خود تجاوز کند و کار انجام بدهد «فَلَهُ عَذَابٌ أَلِیمٌ» این آیه روشن شد.

۳: آیه سوم که باز کلمه ی قصاص در آن به کار رفته عبارت است از

: الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَیٰ عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَیٰ عَلَیْکُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِینَ » البقر/۱۹۴.

این آیه چه می خواهد بگوید؟ همان گونه که همگی می دانیم ماه حرام چهار تاست که عبارتند از:

الف: رجب، ب: ذیقعده،

ج: ذیحجه، د: محرم الحرام.

در این چهار ماه هرنوع خون ریزی و قتل ممنوع است و باید یکنوع امنیت عمومی در جامعه اسلامی حاکم باشد، حال اگر کسی در شهر حرام، شخصی را کشت و به قتل رساند، حتماً این آدم قصاص می شود، یعنی اینها معادل هم هستند، اگر این آدم در شهر حرام تجاوز کرد، ما می توانیم از او قصاص بگیریم، چرا؟ چون ما اقدام به قتل نکردیم، بلکه ما در حقیقت انتقام می گیریم،آن کس خلاف قانون عمل کرده است که طرف را کشته، نه کسی که انتقام می گیرد. معنای آیه این است که اگر مشرکین آمدند و مسلمانان را در ماه حرام کشتند، مسلمانان می توانند در همان شهر حرام مشرکین را بکشند. وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ هر چیزی که محترم است، هرگاه کسی احترام او را شکست، حق قصاص دارد، خیلی قانون کلی است، هر چیزی که در اسلام محترم است، جان بشر محترم است، مال و ناموسش محترم است، هر چیزی که در اسلام مهر حرمت در آن خورده و از احترام بر خوردار است، او قصاص دارد، وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ ،یعنی «الحرمات ذو قصاص» مانند زید عدل، که در واقع می شود «زید ذو عدل»،حرمات به قدری محترم است که اگر کسی هتک احترام کرد، در مقابلش قصاص است، اما نباید اینکه مشرکین ما را کشته و ما در شهر حرام آنها را بکشیم، اگر کسی حرمتی را هتک کرد، ما هم حق داریم قصاص کنیم، ولی باید عدالت را رعایت کنیم، فَمَنِ اعْتَدَیٰ عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَیٰ عَلَیْکُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِینَ »..اگر کسی تجاوز و اعتدا کرد، شما در مقام اعتدا و تجاوز، قانون عدالت را رعایت کنید.

ص: ۱۱۲۹

سوال

آن کس که تجاوز می کند، آن اعتداست، اما شخصی که که انتقام می گیرد، عمل و کار او اعتدا نیست، بلکه انتقام است. پس چرا قرآن می فرماید فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ وَاتَّقُوا اللَّـهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّـهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ »..

جواب

این از باب مشاکله است، یعنی می خواهد با منطق طرف سخن بگوید. مثلاً قرآن از زبان یهود می گوید وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّـهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ و حال آنکه خداوند ید و دست ندارد، ولی از باب مشاکله می گوید، پس الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ ۚ معنا شد، یعنی اگر مشرکین یا غیر مشرکین در ماه حرام تجاوز کردند، شما نیز می توانید تجاوز کنید، منتها مال آنها تجاوز و اعتداست،ولی مال شما انتقام است نه اعتدا، و اگر احیاناً اعتدا هم به کار رفته است از باب مشاکله می باشد نه اعتداء واقعی. وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ ۚ، این هم از باب زید عدل است، تمام چیز هایی که در اسلام محترم است،اگر کسی احترامش را از بین برد، قصاص دارد، این یک قانون کلی است.

۴: آیه ی چهارم که باز کلمه ی قصاص دارد عبارت است از:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّـهُ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (۴۵)

اینکه می فرماید: وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ ، یعنی هر نوع جراحتی که بر شما وارد کرد، شما نیز می توانید عین همان جراحت را بر او وارد کنید، دوتا قانون کلی داشتیم:

ص: ۱۱۳۰

الـف: وَالْحُرُمَـاتُ قِصَـاصٌ ، ب: وَالْجُرُوحَ قِصَـاصٌ هردو از کلمـه ی جوامـع اسـت، پیغمـبر اکرم فرمـوده است که:« أوتیتم جوامع الکلم» اینها از جوامع الکلم است، آنگاه می فرماید: فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ» (المائده: ۴۵)

یعنی هر کس قصاص را صـدقه کنـد و بگویـد من آن را بخشـیدم، خداونـد می فرمایـد: «فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ»، من هم گناه او را می بخشم،تو نیکی کردی من هم نیکی می کنم. سـپس می فرمایـد وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَـا أَنزَلَ اللَّــهُ فَأُولَــئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (۴۵). که مراد یهود است.

«بقی هنا کلمیه»

قرآن می فرمایـد: وَالْجُرُوحَ قِصَـاصٌ ، این تخصـیص خورده است، هر جرحی قصاص نـدارد، مثلاً اگر کسـی به «مأمومه و امّ الدماغ» دیگری صدمه وارد کند ، ما نمی توانیم بر امّ الدماغ او صدمه وارد کنیم،چرا؟ چون ممکن است کشته بشود.

بله! اگر انگشت یا دست کسـی را قطع کنـد،انگشت و دست او را می برند و قطع می کنند،اما اگر کسـی به «امّ الدماغ» کسـی صـدمه وارد کرده، این میزان نـدارد تا ما نیز به همان حد و اندازه صدمه وارد کنیم، چون ممکن است یک مرتبه بیشتر بشود و طرف کشته شود.

یکی هم جـائفه،جـائفه در جوف است، فرض کنیـد کسـی بـا چاقو به کبـد دیگری زده ، اینها قابل قصاص نیسـتند، چرا؟ چون طرف ممکن است در معرض مرگ قرار بگیرد،و لـذا جـائفه و مـأمومه در عین حـالی که جروح هسـتند، قصـاص ندارنـد، البته منحصر به اینها نیست و ما در آینده خواهیم خواند که کدام جروح قصاص دارد و کدام جروح قصاص ندارد.

تا کنون آیاتی را خواندیم که کلمه ی قصاص در آنها آمده بود.

آیاتی که مضمون شان قصاص است بدون اینکه کلمه ی قصاص در آنها به کار رفته باشد

الآن آیاتی را می خوانیم که در آنها کلمه ی قصاص نیامده است، ولی مضمونش آمده، یعنی محتوای آمده و آنها عبارتند از:

۱- «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِی حَرَّمَ اللَّـهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِف فِّی الْقَتْلِ ۖ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا» الإسراء:/ ۳۳،

مراد از :«إلّا بالحق» همان قصاص است.

۲- وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِف فِّی الْقَتْلِ ۖ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا» ، یعنی قدرت دادیم، سلطان یعنی قدرت، فَلَا يُسْرِف فِّی الْقَتْلِ ، به این معنا که اگر یک نفر را کشته، یک نفر کشته بشود، نه اینکه بخاطر یک نفر، تمام قبیله ی قاتل را بکشند.

۳- «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۖ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّـهِ ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» الشوری/ ۴۰، عمل و کار او، عمل بدی است نه عمل و کار من، و اگر احیاناً به عمل و کار من هم سیّئه می گویند، این از باب مشاکله است.در عین حالی که می گوید مجازات کنیم، آن اخلاق را هم فراموش نمی کنیم، فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّـهِ.

اسلام دعوت به خون ریزی نمی کند، البته دست طرف هم در قصاص باز است و در دیه گرفتن.

قرآن در چند جا این مطلب را تکرار کرده است که:«مَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّـهِ»، عین مسئله گذشت. «فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّـهُ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» باید این نوع تعبیر های دقیق در ذهن قاضی و در ذهن مدافع باشد، تا قانون اسلام را به صورت روشن تفسیر کنند.

ص: ۱۱۳۲

۴- «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ» النحل / ۱۲۶،

در عین حالی که می گوید مجازات کنید، ولی اخلاق را هم فراموش نکنید، «صبر» یعنی عفو کردن، در عین حالی که می گوید دیه بگیر و قصاص کن، اما آن عظمت روحی را فراموش نکن، یعنی هر چند طرف یک کار خطا و غلطی کرده، ولی اگر شما از آن بگذرید، خدواند منان اجر می دهد.

رحمت الهی حد و اندازه ندارد

عجیب این است که شخصی گناه می کند، وقتی دیگری او را عفو می کند، اجرش را خداوند به او (عافی) می دهد، اینها نکات آیه است و نشان دهند رحمت بی حد اندازه الهی.

اشکالاتی که بر قانون قصاص گرفته اند

اشکال اول

ظاهر آیه می گوید اگر کسی مومنی را بکشد، این در آتش مخلد است،حال اگر کسی مؤمنی را کشت و سپس توبه کرد و دیه هم داد، چرا این آدم مخلّد در آتش باشد؟

آیه می گوید:« وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّـهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» النساء /۹۳،

اطلاق آیه می گوید: « وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّـهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا».

یکی از علائم مومن:« وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّـهِ إِلَـٰهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّـهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (۶۸) يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا» ۶.

خاروار در عذاب جهنم خالد است.

ص: ۱۱۳۳

سوال این است حال که مومن یک کار اشتباه و غلطی را انجام داده و بعداً هم توبه کرده، چرا چنین آدمی مخلد در آتش باشد؟

جواب

جواب این اشکال روشن است، جوابش این است که از روایات هم استفاده می شود که و «وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا » علی قسمین:

۱: چون با طرف خرده حسابی داشته و ناراحت بوده ، این گونه آدم ممکن است داخل در آیه نباشد.

۲: «وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا، لإیمانه» اگر این باشد، چنین آدمی خلود در نار و آتش دارد (یخلد).

پس « وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا » علی قسمین:

الف: «یقتل مؤمناً لإیمانه» این چنین آدمی مرتد است، یعنی این همان مشرك است، آیه که می گوید: « وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا» می گویند: «تعلیق الحکم بالوصف مشعر بالعلیّه» و من یقتل مومنا أی لإیمانه.

ب: اما اگر دو همسایه با همدیگر در گیر شدند و با هم اختلاف پیدا کردند، یکی ناراحت و عصبانی شد فلذا دیگری را کشت، ولی بعداً دیه داد و استغفار کرد، معلوم می شود در این آیه داخل نیست، ما این را از روایات استفاده کردیم، یعنی ما این جواب را از آیه و از روایات استفاده کردیم، از کجای آیه استفاده کردیم؟ « وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا » تعلیق الحکم بالوصف.

روایات

از روایات نیز استفاده کردیم، روایات عبارتند از:

۱: صحیحه عبد الله بن سنان، و ابن بکیر،عن أبی عبد الله (علیه السلام) سئل عن المؤمن یقتل المومن، متعمداً هل له توبه؟ فقال (علیه السلام):

«إن كان قتله لإيمانه فلا توبه له، و إن كان قتله لغضب أو لسبب من أمر الدنيا فإنّه توبته أن يقاد منه»

الوسائل: ج ۱۹، الباب ۹ من أبواب القصاص فی النفس، الحدیث۲.

همین قصاص کردن، توبه اش است.

پس اولین اشکالی که بر این آیه وارد شده بود، رفع شد. « وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّـهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا»

هر قاتل مؤمنی را نمی گوید، بلکه آن قاتل مؤمنی را می گوید که:« قتله لإیمانه».

اما اگر مؤمنی را بخاطر اینکه نصف شب مثلاً داد و فریاد کرده و او را از خواب بیدار کرده کشته، چنین آدمی اگر توبه کند، توبه اش یا قصاص است یا دیه.

۲: موثقه سماعه عن أبی عبد الله (علیه السلام) سألته قول الله عزّ و جلّ « وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّـهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا»

قال: «من قتل مؤمناً علی دینه فذاک المتعمد الذی قال الله عزّ و جلّ: «و أعدّ له عذاباً عظیماً».

اشکال دوم

اشکال دوم این است که در حقوق یک معادله - همان گونه که در ریاضات معادله داریم- و آن اینکه کیفر باید به مقدار جرم باشد، عقوبت به مقدار جرم باشد، اشکال این است که اگر واقعاً عقوبت باید به مقدار جرم باشد، چطور یک آدم مرتد شد، همیشه باید در دوزخ بسوزد، یا مسلمانی را لإیمانه کشت، این مخلد در نار باشد، و حال آنکه یک روز این گناه را کرده، چرا این آدم مخلد در نار باشد؟

این سوال مربوط است به کلیه عقوبت هـایی که در قرآن به عنوان خلود آمـده است، آیـات را مطالعه کنیـد،جاهایی که مجرم مخلـد در نـار است، می گوینـد این مجرم یک لحظه و یک آن گناه کرده، اما قرن ها، بلکه برای همیشه در قهر جهنم بسوزد، کیفر و عقوبت در اینجا معادل با جرم نیست، یعنی جرم کوچک است،اما کیفر و عقوبت خیلی مفصل و بزرگ می باشد.

جواب

البته از این اشکال جواب هایی داده اند، ما بخواهیم جواب هایی آقایان را نقل کنیم طول می کشد، ولی ما یک جوابی داریم و همان را مطرح می کنیم و آن اینکه عقوبت بر دو قسم است:

الف: عقوبت جعلی و قرار دادی،این قانون مربوط است به عقوبت های جعلی، فرض کنیـد اگر شخصـی جعل اسکناس کنـد، عقوبتش این است که به مـدت ده سـال در زنـدان بمانـد، به اینهـا می گوینـد عقوبت های جعلی و قراردادی، در عقوبت های جعلی و قراردادی، کیفر و عقوبت باید به مقدار جرم باشد،یعنی

قـانون نویسـی که می خواهـد جعـل قـانون کنـد، و کیفر را بنویسـد، چون کیفر ها کیفرهای جعلی و قراردادی است،حتماً باید کیفر مناسب با جرم باشد.

ب: اما یک کیفر های داریم که لازمه وجود عمل است، لازمه طبیعی عمل است، طبیعتاً این کیفر لازمه وجود این عمل است.

مثال

فرض کنیـد کسـی سـنگی را گرفت و بر چشم دیگری زد، یـک لحظه سـنگ به چشم این آدم اصابت کرد، ولی این آدم إلی یوم القیامه کور و نابینا می شود، عمل یک لحظه است، اما اثرش إلی یوم القیامه باقی است، کیفر ها را بایـد مطالعه کرد، کیفر هـایی که جنبه ی جعلی داشـته باشـد، آن بایـد معادل باشـد،اما کیفری که لازمه طبیعی عمل است، ما نمی توانیم بگوییم آنجا حتماً باید معادل باشد، فرض کنید یک آدمی مست می شود، مستی این آدم یک لحظه است، اما اثرش دائمی است.

مـا معتقـدیم که بعضـی از کیفر ها در روز قیامت، لازمه وجود گناه است، آن گناه در عالم معنی تجسم پیـدا می کنـد و اثرش پیوستگی است ولذا قرآن می فرماید:

ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّـهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ» آل عمران /۱۸۲،

اینکه در جهنم می رویـد، این آثـار همان گناهان دنیاست که در قیامت و در دوزخ مجسم شـده، یعنی دوزخ لازمه طبیعی آن عمـل است، در کتـاب هـای کلامـی آمـده است که ثواب و عقاب جعلی داریم ، همچنین ثواب و عقابی داریم که لازمه عمل است، یعنی عمـل در روز قیـامت مجسم می شود، گـاهی مجسم می شود به صورت حور العین و گـاهی هم مجسم می شود به صورت مار و عقرب.

بنابراین، قرآن کریم ثواب و عقاب را علی قسمین می داند:

الف: قسم منها جعلی و اتفاقی و قراردادی است.

ب: و قسم دیگر از آنها اتفاقی و قراردادی نیسـتند، بلکه در واقع این عمل یکنوع تجسم پیدا کرده است، شما آیات را ملاحظه کنید، قرآن کریم می فرماید:

« وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّـهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» التوبه/۳۴،

کسـانی که در دنیـا طلاـ و نقره را ابتکـار می کننـد، طلا و نقره در اینجا خیلی شـفاف و دلرباست، انسان که نگاه می کنـد می گوید «صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ »

امـا همین طلا و نقره در آخرت آتش است، «يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ » التوبه/۳۵، سپس می فرماید: « هَـٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ»

ص: ۱۱۳۷

دراینجـا مـا نبایـد دنبـال معادله برویم و بگوییم کیفر حتماً بایـد به انـدازده جرم باشـد، مسـئله، مسـئله ی قرادادی نیست که در مجلس شورای اسلامی بنشینند و قرارداد کنند، البته قرآن ثواب و عقاب قراردادی را قبول دارد، ولی وراء این، تجسم اعمال را هم قبول دارد، لعلّ این گناهانی که در آنها خلود است، این خلود لازمه وجود آن گناه است، اما وجود أخروی است.

به بیان دیگر عمل ما دو نوع وجود دارد:

۱: وجود دنیوی،که همین صفراء و فاقع لونها تسر الناظرین. انسان وقتی که از جلوی زرگرها رد می شود، می بیند طلاهای زرد «صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ »

۲: امـا اگر اینهـا به صورت درهم و دینـار باشـد و آنهـا را گنـج کننـد و احتکار کننـد، همین در آخرت آتش می شود، وجود اخروی او آتش است، وجود دنیویش طلاـ و نقره است، وجود اخرویش آتش است،«يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَـٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ»

لعـل آن اعمـالی که در آنهـا خلـود است، آن خلود قراردادی نیست، همچنین عقوبت قراردادی نیست، بلکه عقوبـتی است که لاـزمه عمل است، یعنی تجلی آن عمل است، یعنی این عمل در آخرت تجلی می کنـد، یعنی در آخرت به صورت یک دوزخ مخلد در نار است.

پس مـا تـا اینجـا دوتا اشکال را رفع کردیم، اشـکال اول راجع به کسـی بود که مؤمنی را کشـته و توبه کرده است، گفتیم این مورد از تحت آیه مبارکه خارج است، چون آیه می گوید:« و من یقتل مومناً لإیمانه».

اشکال دوم این بود که گناهان انسان یک روز است، کیفرش مخلد است، این چگونه با عدل الهی می سازد؟

گفتیم ثواب و عقاب علی قسمین:

الف: جعلی و قراردادی، در آنجا این معادله است.

ب: اما یک ثواب و عقابی داریم که جنبه ی معادله ای ندارد، بلکه ظهور آن عمل و تجلی آن عمل،یعنی آن عمل بوجوده الأخروی دوزخ درست می کند، یا مار و عقرب درست می کند، یا آتش درست می کند، زفیر و نفیر درست می کند، عمل در آخرت برای انسان یا بهشت می شود یا دوزخ.

اشکالاتی که بر قصاص گرفته اند کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکالاتی که بر قصاص گرفته اند

در باره قصاص از قدیم الأیام سه اشکال مطرح است، که ما دو اشکال را در جلسه گذشته جواب دادیم

اشکال اول

اشکال اول این بود که اگر کسی، مؤمنی را بکشد، چرا باید مخلد در نار باشد « وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّـهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا»

اگر «مشرک» مؤمنی را بکشد و مخلد در نار باشد، چندان اشکالی ندارد.

اما اگر «مؤمن» مؤمنی را بکشد، چرا مخلد باشد؟

جواب

جواب این اشکال را دادیم و نیاز به تکرار نیست.

اشکال دوم

اشکال این بود که اصلاً در اسلام کیفر مناسب با عقوبت نیست، چون انسان یک لحظه گناه می کند،ولی برای همیشه در آتش است، یعنی مخلد در آتش می باشد.

جواب

ص: ۱۱۳۹

جواب این را نیز دادیم و گفتیم که از نظر تجسم اعمال است.

به بیان دیگر عقوبت ها بر دو گونه اند:

الف: گاهی جعلی و قراردادی اند

ب: گاهی جنبه ی تکوینی دارند.

اشکال سوم

اشکال سوم اینکه قرآن مجید می فرماید:

«مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا»

فعلاً بحث ما در همین آیه است که چگونه قرآن کریم می فرماید اگر یکنفر فردی را کشت

، منتها نه از ناحیه ی قصاص (بغیر نفس) و نه از ناحیه فساد فی الارض، بلکه اگر بدون جهت یک نفر را بکشد، مثل این است که همه ی مردم را کشته باشد.

ما چگونه می توانیم این آیه را معنا کنیم و حال آنکه کشتن یک نفر، معادل با کشتن ۵ میلیارد انسان است« مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» مرحوم شیخ طوسی در تفسیر « التبیان» از این اشکال، چهار جواب گفته، صاحب « مجمع البیان» پنج جواب گفته، فاضل مقدارد نیز چهار جواب داده است، من همه ی این جواب ها را دیده ام، ولی هیچکدام از این جواب ها قانع کننده نیستند، یعنی این جواب ها به گونه ای نیست که ما بتوانیم برای جوان های دانشگاهی عرضه کنیم.

جواب استاد سبحانی

ولی ما به گونه ی دیگر جواب می دهیم و این متخذ از کتاب شریف «المیزان» است.

ص: ۱۱۴۰

البته باید توجه کرد که تفسیر «المیزان» روح مسئله را گفته،اما بیانش از من است.

خلاصه ی جواب این است که اسلام می فرماید اگر کسی، دیگری را بکشد کانّه همه ی انسان ها را کشته.

به بیان دیگر: سوال این است که این آدم جرا این «آدم» جناب زید را کشت و حال آنکه زید دستش به خون کسی آلوده نبود، یعنی آدمی را نکشته بود و همچنین فسادی را مرتکب نشده بود نکرده بود، پس چرا زید را کشت؟ معلوم می شود که او را بدون جهت

کشته و اگر کسی بدون جهت فردی و مؤمنی را بکشد، نشان دهنده این است که این آدم دشمن و عدو انسانیت است،بگونه ای که اگر دستش برسد، سایر انسان ها را هم می کشد، چرا؟ چون جناب «زید» با سایر انسان در انسانیت مشترک است، یعنی همه ی اینها در انسانیت مشترکند، پس نتیجه می گیریم که «آدم» تنها عدو، ودشمن زید نیست بلکه دشمن و عدوی انسانیت است، چون قدر مشترک بین مقتول (که جناب زید باشد) و دیگران همان انسانیت است نه چیز دیگر.

بنابراین، چنین شخصی،عدو، و دشمن انسانیت است و لذا قرآن کریم می فرماید مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا»

این بیانی که ارائه گردید، مال من است، بیانی که مرحوم طباطبایی دارد، مثل همین است، منتها ایشان مطلب را با یک مثال روشن می کند و می گوید شما یک کوزه را در نظر بگیرید که ما آن را به ده لیوان آب تقیسم کردیم و شما فقط از یک لیوان آب خوردید، این یک لیوان هیچ خصوصیتی ندارد، شما کأنّه آب را خوردید، این لیوان در حقیقت ظرف است، شما تشنیه بودید و برای رفع تشنگی از یکی از این لیوان ها آب خوردید، این لیوان های متعدد همگی متخذ از یک کوزه اند، این آدم «شرب الماء»،ظرف خصوصیت ندارد، ایشان بعد از این «مثال» می فرماید که انسان ها نیز بسان همین آب های در لیوان هستند، به این معنی که اگر کسی در ظاهر یک نفر را کشته باشد، غرضش قائم با این یک نفر نیست، چون اگر این «آدم» یک انسان درستی بود، کسی را بی جهت نمی کشت، اینکه بی جهت کسی را کشته، این ملاک بی جهتی در زید، عمرو، بکر و سایر انسان ها (که تعداد شان فرض کنید به پنج میلیارد می رسد) هست.

این بیان مرحوم طباطبایی بود، البته با توضیحی که من دادم.

یک تفسیری هست به نام: «التحریر و التنویر» که مال ابن عاشور است، ایشان هم از علمای تونس است، البته در قید حیات نیست، این تفسیر، بسیار تفسیر خوبی است و در حقیقت اگر اهل سنت در قرن اخیر یک تفسیر خوبی نوشته، آن همین تفسیر است، چون بقیه تفاسیر شان غالباً مبنی بر احادیث است، ولی این تفسیر عقلانی است و لذا وهابی ها این تفسیر را نمی پسندند، چرا؟ چون عقلانی است، او نیز همین بیان را دارد، منتها تعبیرش را عوض می کند و می گوید اگر این «آدم» یک انسانی را کشته «فهو عدوّ للانسانیه» معلوم می شود دشمن انسانیت است، زیرا این شخص(زید) خصوصیت ندارد.

بنابراین؛ قرآن یک حقیقت روانی را در این آیه بیان می کند.

مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا».

البته جواب های دیگر در تفسیر « مجمع البیان» است که مجموعاً پنج جواب می شود، در تبیان مرحوم شیخ طوسی هست.

فاضل مقداد کتابی بنام «آیات الأحکام» در آنجا نیز این جواب ها آمده، ولی جواب ها ما را قانع نمی کند هرچند ممکنن است که شما را شاید قانع کند. بحث ما در آیات قصاص تمام شد.

همان گونه که عرض کردم، آقایان هر بحثی را که وارد می شوند، باید قبلا ب آیات آن موضوع را وارد میدان کنند، سپس سراغ سایر ادله بروند.

عبارت حضرت امام در تحریر الوسیله

ص: ۱۱۴۲

القول فی الموجب

حضرت امام در تحریر می فرماید:« فی الموجب»، موجب، یعنی آنکه سبب قصاص است، سبب قصاص چیست؟

دو نفر موجب قصاص را تعریف کرده اند، یکی محقق در شرائع، دیگری حضرت امام در تحریر الوسیله، من ابتدا تعریف محقق را می خوانم، سپس سراغ تعریف امام می روم، چون تعریف امام با تعریف محقق نزدیک است، یعنی امام در تعریف محقق یک تصرفی کرده که باید وجه آن تصرف روشن بشود.

تعریف محقق در کتاب شرائع الإسلام

مرحوم محقق این گونه تعریف کرده است:

و هو إزهاق النفس المعصومه المکافئه عمداً عدواناً.

ایشان می فرماید موجب عبارت است از: «إزهاق النفس» یعنی روح انسانی را از بدنش جدا کند، کدام نفس؟ «المعصومه» یعنی نفس محترمه، مراد از کلمه ی« المعصومه» یعنی معصومه باشد نسبت به قاتل، هر چند ممکن است «فی حدّ نفسه» معصوم نباشد.

چطور؟ فرض کنید آدمی لواط کرده، یا مرتکب زنا شده، چنین آدمی نسبت به حاکم معصومه نیست، اما نسبت به همسایه و سایر مردم معصومه است، به این معنا که هیچ کس حق ندارد بر اینکه زانی و لاطی را بکشد. چرا؟ چون معصومه است.

پس معلوم شد که مراد از «معصومه» این نیست که مطلقاً معصومه باشد حتی عند الحاکم، بلکه مراد از «معصومه» المعصومه بالنسبه الی القاتل است و لذا اگر «شخصی» زانی محصن را کشت، حتماً کشته می شود هر چند زانی محصن معصومه نیست، منتها معصومه برای حاکم نیست، اما برای این شخص معصومه است.

دومین قیدی که محقق در تعریف آورده، عبارت است از:« المکافئه» یعنی به شرط اینکه که هم طراز و هم رتبه باشند، پس مسلمانی اگر کافر را کشت، مسلمان بخاطر کافر کشته نمی شود، چرا؟ چون کافر همطراز و هم رتبه با مسلمان نیست، یا پدر اگر پسرش را کشت، پدر بخاطر پسرش کشته نمی شود چرا؟ چون پدر و پسر در رتبه ی واحد نیستند. قید دیگری که آورده، کلمه ی « عمداً» است، یعنی از روی قصد بکشد، «خرج القتل الخطائی» یعنی قتلی که از روی خطا و اشتباه صورت می گیرد از این تعریف خارج شد.

آنگاه مرحوم محقق می فرماید:« عدواناً» ایشان قید «عدواناً» را برای چه می آورد؟

برای اینکه خارج کند موردی را که انسان طرف را قصاصاً می کشد.

اگر من کسی را به اذن حاکم قصاصا بکشم، به این «إزهاق النفس المعصومه المکافئه عمداً» صدق می کند، اما عنوان «عدواناً» صدق نمی کند.

تعریف حضرت امام قدّس سرّه

حضرت امام –اعلی الله مقامه– همین تعریف را محقق را آورده، منتها کلمه ی «عدواناً» را حذف کرده است و فرموده:

و هو إزهاق النفس المعصومه عمداً مع الشرائط الآتیه

مقصودش این است متکافئ باشند، اما قید « عدواناً» نیاورده است چرا؟ چون همان قید اوّل کافی است، یعنی « إزهاق النفس المعصومه» چون من اگر انسانی را قصاصاً می کشم، او نسبت به من معصومه نیست. بله! شخص دیگری حق ندارد که او را بکشد، من که «ولی الدّم» هستم اگر او را قصاصاً کشتم فلذا برای من مشکلی نیست.

از آنجا که کلمه ی «معصومه» در اینجا کافی است، ایشان کلمه ی «عدواناً» را حذف کرده است.

بنابراین؛ اگر انسانی قصاصاً پدرش را کشته او را بکشند این معصومه نیست، همچنین عدوانا و معصومه هم نیست فلذا همین قید معصومه برای ما کافی است.

البته تعریف های دیگری نیز در این زمینه هست، منتها چون تعریف محقق در میان شیعه، یک تعریف جانبی است، حضرت امام نیز همان را انتخاب کرده است (البته با این تصرّفی که عرض شد).

پس تعریف امام عبارت شد از: «و هو إزهاق النفس المعصومه عمداً مع الشرائط الآتیه»

ص: ۱۱۴۴

یعنی بالغ باشد نه صغیر، مکافئ باشند نه غیر مکافئ،همه ی این ها در تعریف امام خوابیده است حتی مرحوم محقق حقش بود که کلمه ی شرایط را بگوید، چون ایشان مثلاً مکافئ را گفته، و حال آنکه علاوه بر اینها، باید کبیر باشد نه صغیر، عاقل باشد نه مجنون.

ولی حضرت امام با قید «مع الشرائط الآتیه» تمام آنچه را که در قصاص لازم است آوده.

نظریه استاد سبحانی

بنابراین، تعریف امام، افضل و بهتر از تعریف مرحوم محقق حلّی است، چرا؟ چون اولاً: کلمه ی عدواناً لازم نیست بلکه کلمه ی «المعصومه» کافی است. بله! اگر من کسی را قصاصاً بکشم، چون نسبت به من معصومه نیست، البته عدوان هم نیست.

ثانیاً:مرحوم محقق فقط یک شرط را بیان کرده و آن اینکه مکافئ و هم درجه و هم رتبه باشند، و حال آنکه شرائط دیگر هم لازم است.

المسأله الأولی: یتحقق العمد محضاً بقصد القتل بما یقتل و لو نادراً، و بقصد فعل یقتل به غالباً، و إن لم یقصد القتل به، و قد ذکرنا تفصیل الأقسام فی کتاب الدیات.

حضرت امام برای این تعریف خودش برای قتل عمد، سه مصداق بیان کرده است.

البته ما ابتدا تعریف محقق را می خوانیم، آنگاه سراغ تعریف حضرت امام می رویم.

تعریف قتل عمد از نظر محقق

و یتحقق العمد بقصد البالغ العاقل إلی القتل بما یقتل غالباً.

ایشان در قتل عمد دو قید را شرط دانسته است:

الف: قصد قتل را داشته باشد

ب: آلت نیز باید قتاله باشد

یعنی هم بایـد قصد قتل را کند و هم آلت کشـنده باشد، مثلاً با آهنی به مغز طرف بکوبد، هم قاصد قتل است و هم آلت قاتله است.

بنابراین، از نظر مرحوم محقق قتل عمد، یک مصداق بیشتر پیدا نکرد، «أن یکون الجانی قاصداً للقتل و الآله مما یقتل به»، یعنی غالباً کشنده است، نه این که با پر طاووس بزند که کشنده نیست.

پس از نظر محقق قصد عمد بیش از یک مصداق ندارد و آن اینکه هم قاصد قتل باشد و هم آلت قاتله باشد.

دیدگاه حضرت امام و استاد سبحانی

ولی از نظر ما که تابع حضرت امام هستیم، قتل عمد سه مصداق دارد، یکی همان است که محقق فرمود، یعنی اینکه هم قاصد قتل باشد و هم آلت قاتله باشد.

دیگر اینکه قاصد قتل نیست، اما آلت قتاله است، مثلاً کسی(بدون اینکه قاصد قتل باشد) در حال عصبانیت یک آهن بزرگی را برداشت و به مغز طرف زد و او کشته شد و مرد، این قتل عمد است هر چند این آدم قصد قتل را نداشته است، یعنی درست است که قصد قتل را نداشته، اما آلت را قصد کرده،آلت هم چیزی است که اگر یک بار بزنی، طرف را می کشد، پس قاصد این آلت ناخود آگاه در دل، قاصد قتل نیز است، یعنی هر چند در ذهن ابتدائی قاصد قتل نیست، ولی در ذهن فوق الذهن و در اعماق ذهن قاصد قتل است، پس این را هم باید جزء قتل عمد حساب کنیم.

سومی را هم می توانیم بگوییم قتل عمد است و آن اینکه طرف «قصد القتل و لم تکن الآله قاتله»، مثل اینکه با خودکار به مغز طرف زد، خودکار غالباً کشنده نیست ولی در اینجا اتفاقاً طرف را کشت، این هم جزء قتل عمد است، چرا؟ چون این آدم به دنبال قتل بود و در آن موقع غیر از خودکار، چیز دیگری در اختیارش نبود، یعنی اگر چیز دیگری هم در اختیارش بود (که غالباً کشنده است) با او می زد، منتها در آن زمان غیر از خودکار، چیز دیگری در اختیارش نبود و لذا با همان خودکار به مغز طرف زد و او هم مرد. این هم قتل عمد محسوب می شود.

ص: ۱۱۴۶

فتلخص أنّ قتل العمد له أقسام الثلاثه:

الف: قصد القتل و الآله قاتله.

ب: قصد الفعل(ضرب) و كانت الآله القاتله.

ج: قصد القتل و لم تكن الآله قالته.

منتها اين آدم به قصد كشتن او را زد.

از عبارت حضرت امام هر سه مطلب استفاده مى شود، چون عبارت ايشان اين است:

المسأله الأولى: يتحقق العمد محضاً بقصد القتل بما يقتل و لو نادراً- كلمه ى نادراً، اشاره به سومى است- و بقصد فعل يقتل به غالباً، و إن لم يقصد القتل به.

تا كنون از نظر قواعد بحث كرديم، اما بايد ببينيم كه از روايات چه استفاده مى شود.

روايات

در اينجا من يك روايتى را آورده ام كه هر سه استفاده مى شود.

و يمكن استفاده حكم الجيمع من صحيحه الحلبى قال، قال أبو عبد الله -عليه السلام-:

«العمد كل ما اعتمد شيئاً فأصابه بحديده أو بحجره أو بعصا أو بوكزه- وكزه = مشت- فهذا كلّه عمد» الوسائل: ج ١٩، الباب ١١ من أبواب القصاص فى النفس، الحديث٣.

هر سه مسئله در اينجا هست،يعنى «العمد كلّ ما اعتمد شيئاً»أى قصد القتل، حتى مى شود گفت كه قصد الضرب، «العمد كلّ ما اعتمد شيئاً» أى قصد شيئاً من القتل، حتى قصد الضرب، اما آلت قتاله است كحديده أو حجره، «إعتمدا شيئاً»، كلمه ى«شيئاً» را اعم گرفتيم از قتل و ضرب، اما آلت قتاله است، يعنى هردو در اينجا هست، «كلّ ما اعتمد شيئاً، اعتمد»، يعنى قصد، شيئاً، يعنى قتلاً- أو ضرباً فأصابه بحديده أو بحجره، سومى نيز هست، يعنى قصد القتل، اما آلت قتاله نيست. فعل قتل نيست، مثلا با وكزه و مشت به سينه طرف زد و او تكليف قلبى داشت و مرد، عصا نيز مثل مشت است.اتفاقاً حضرت موسى نيز آن شخص قبطى را فقط يك مشت زد، چون قبطى مى خواست اسرائيلى را بكشد يا با او درگير شود، حضرت موسى به حمايت از اسرائيلى يك مشت به مرد قبطى زد و او مرد، معلوم مى شود كه او مرض قلبى داشته است« وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَـٰذَا مِن شِيعَتِهِ وَهَـٰذَا مِنْ عَدُوِّهِ ۖ فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِى مِن شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِى مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ ۖ قَالَ هَـٰذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ ۖ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ» القصص/ ١٥،

حضرت موسی قصد قتل او را نداشته، چون اگر قصد قتل او را می داشت، نمی گفت:

« هَـٰذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ ۖ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ»

منتها طرف کشته شد و همین سبب مهاجرت و در بدری حضرت موسی شد و لذا گفت

« هَـٰذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ ۖ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ»یعنی این عمل کار شیطان بود.

إن قلت: ممکن است کسی بگوید که حضرت موسی پیغمبر است و معصوم، چطور می گوید: «هَـٰذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ»؟

قلت: چون کار عجله ای بوده است، یعنی اگر عجله نمی کرد، همه قبطی ها از جمله این آدم در دریا غرق می شد، ولی این عجله باعث شد که در شهر آوازه بیفتد بر اینکه موسی دو نفر را کشته، کشته ی دیروز قاتلش معلوم نبود، این کشته امروز قاتلش معلوم شد، فلذا کسی به حضرت موسی خبر داد که دنبال شماست « وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ قَالَ يَا مُوسَىٰ إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ» ۲۰، به دنبال شماست و می خواهند شما را به عنوان قصاص بکشند، در واقع ایشان ترک اولی کرد و اگر صبر می کرد برایش بهتر بود.

این کار حضرت موسی دو پیامد بدی داشت:

الف: کار علجه ای انجام داد و اگر صبر می کرد، همه قبطی ها از جمله این شخص در دریا غرق می شد.

ب: دیگر اینکه موسی بخاطر همین آواره شد، فلذا فقط خدا می داند که از مصر تا مدین را چگونه طی کرده است.

پس ما قتل عمد را روشن کردیم و این حدیث را هم بررسی نمودیم که می گوید: «العمد کل ما اعتمد شیئاً فأصابه بحدیده أو بحجره أو بعصا أو بوکزه- وکزه = مشت- فهذا کلّه عمد»

اقسام قتل عمد کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقسام قتل عمد

از بیانات گذشته میزان در قتل عمد روشن شد و آن اینکه قتل عمد سه مصداق دارد:

الف: نیت شخص قتل باشد و آلت هم قاتله باشد.

ب: نیتش قتل باشد هر چند آلت قاتله نباشد.

ج: فعل (آلت) قاتله است،منتها طرف قصد قتل را نداشته است.

چنانچه که بیان شد، ما هر سه را از اقسام قتل عمد شمردیم وعبارت امام در تحریر نیز هر سه را شامل است.

قسم قسم چهارم

د: «شخص» قصد قتل را ندارد و فعلی هم که انجام می دهد کشنده نیست،اما در اینجا اتفاقاً طرف را کشت، فرض کنید بچه ای را به عنوان ادب با خودکار به مغزش زد و اتفاقاً بچه مرد، در اینجا معلم نه قصد قتل را دارد و نه آلت قاتله است، اینجا را چه باید کرد؟

دیدگاه استاد سبحانی

از نظر ما این مورد شبه العمد است، که علاوه بر دیه، کفاره نیز دارد، چرا شبه العمد است؟ چون موازینی را که برای شبه العمد بیان شده بر این منطبق است، چون این آدم نه قاصد قتل است و نه فعل و آلتش قتاله است، منتها از باب اتفاق این بچه مرد و از بین رفت، فلذا بر این مورد قتل عمد صدق نمی کند.

نظریه صاحب جواهر

ولی صاحب جواهر دو احتمال می دهد:

۱: احتمال اول اینکه این مورد قصد عمد نباشد.

۲: احتمال دوم (که ایشان بر آن اصرار دارد) این است که این مورد قتل عمد است، چرا؟ چون میزان در قتل عمد این است که فعلی را عدواناً انجام دهی و منتهی به قتل شود، خواه نیت قتل را داشته باشی یا نه، خواه آلت قاتله باشد یا نه؟ همین که فعل شما عدوانی باشد کافی در این است که این قتل، قتل عمد حساب شود.

ص: ۱۱۴۹

مثلاً دو نفر به هنگام نزاع و دعوا، کار عـدوانی انجام داد، یعنی یکی از آنها عدواناً به در گوش دیگری زد و او هم مرد، همین که فعل عـدوانی است و منتهی به مرگ دیگری می شود، این قتل عمـد است(هـذا قتل عمـد) تعریف قتل عمـد از نظر صاحب جواهر این است: القصد إلی الفعل عدواناً الذی حصل به القتل». بررسی مسئله از دو نظر

ولی ما مسئله را از دو نظر بررسی می کنیم: یکی از نظر قواعد و صدق عرفی و دیگری از نظر روایات.

مرحوم محقق می فرمایـد در اینجـا دو روایت است، اما از نظر صـدق عرفی حق با ضاحب جواهر نیست، چون صـدق عرفی در جـایی است که یـا انسان قاصـد قتل باشـد یا عمل آلتش قتاله است، ولی کسـی که مجرد از هردو صـفت است، عرفاً به او نمی گوینـد که: «قتله عمـداً»، اینکه مرحوم صاحب جواهر می فرماید فعلی را که شـما عدواناً انجام بدهی عدواناً مثل سـیلی زدن به گوش طرف، فعلی را که عـدوناً انجام بـدهی و این منتهی به قتل بشود، صـدق می کنـد که« أنّه عمـدیّ»، این اول کلام است، چون ممکن است من فعل عدوانی را قصد کنم، ولی ملازم نیست با اینکه قتلش عمد باشد، چرا؟ زیرا در صدق قتل عمد، باید انتساب باشـد و انتسـاب هم در صورتی است که من واعی بـاشم، «الوعی» یعنی العلم، علم داشـته بـاشم، در آنجـا علم و اراده شرط است، اختیار شـرط است، مثلاً نسبت به سیلی زدن، حق با شماست، چون هم مختارم و هم واعی هستم، هم عالم هستم و هم قاصد، اما نسبت به قتل، هیچکدام از اینها نیست، یعنی نه علم دارم و نه قصد، این چطور فعل اختیاری من است؟

ص: ۱۱۵۰

به بیـان دیگر بایـد این قتـل فعـل اختیاری من باشـد، ضـرب فعل اختیاری من هست، اما قتل فعل اختیاری من نیست،«لأن الفعل الإختیاری مسـبوق بالعلم و القصد و الإراده» و حال آنکه من نه قاصد فعلم و نه قاصد قتل بودم و نه مرید فعل بودم، البته «صدر منّی فعلان،الضـرب و القتـل» اولی عن اختیـار است، امـا دومی اختیاری نیست بلکه اضـطراری است، البته از من دو فعل صادر شده است، ولی یکی آگاهانه است و دیگری نا آگانه است، اولی می گوید عن وعی و دیگری می گوید:« لا عن وعی».

پس میزان در فعل اختیاری این است که مسبوق به علم و قصد و اراده و اینها باشد، مثل اینکه یک سیلی در گوش طرف زدم، البته این مسـبوق به اراده و قصـد است، امـا اینکه طرف مرد، مردنش نه مقصـود من بـود و نه مراد من بـود و نه مورد اراده من، پس اینکه می گویند کل فعل عدوانی، از شـما سـر بزند باید به نتیجه اش ملتزم بشوید، هذا اول الکلام، فعل عدوانی نتیجه اش در صورتی قبول است که مسـبوق به علم و اراده و اختیار باشـد، هر گز قتل نه مورد علم من است و نه مورد قصـد من است، و نه مورد اختیار من.

بلی! «صدر منّی فعلان، احدهما اختیاری و الأخر اضطراری».

محقق چه می گوید؟

مرحوم محقق در این مسـئله تردیـد دارد و می فرمایـد و فیه روایتان، ما باید ببینیم که این دو روایتی که ایشان می گوید، کدام است؟ اولاً دو روایت نیست بلکه دو طائفه از روایات است، ما باید بینیم که می توانیم ترجیح بدهیم،من دو دسـته از روایات را آوردم:

۱: صحیحه أبی العباس عن أبی عبدالله علیه السلام- قال قلت له:« أرمی الرّجل بالشیء الذی لا یقتل مثله، قال هذا خطأ، ثمّ أخذ حصاه صغیره فرمی بها». الوسائل: ۱۹، الباب ۱۱ من أبواب القصاص فی النفس، الحدیث ۷.

این حدیث چگونه شاهد است؟

معلوم می شود که:«فإنّ الرمی بما لا- یقتل یلازم عدم قصد القتل» سیلی زدن به در گوش کسی عیناً مثل این است که یک سنگ ریزه را پرت کرده باشد، حضرت می فرماید اگر یک سنگ ریزه را پرت کنی و طرف بمیرد، این قصد قتل عمد نیست، حال اگر به جای سنگ ریزه، یک چک به در گوشش زد، میلیون ها چک در گوش مردم می زنند نمی میرد، ولی در اینجا اتفاقاً مرد، معلوم می شود که اگر آلت قاتله نباشد و طرف هم قصد قتل را ندارد، آن خطأ است. البته طائفه اولی را می خوانیم که می گویند عمد نیست.

۲:و یؤیّده روایه یونس عن بعض أصحابه، عن أبی عبد الله علیه السلام- قال:« إن ضرب رجل رجلًا بالعصا أو بحجر فمات من ضربه واحده قبل أن یتکلّم فهو شبیه العمد، و الدیه علی القاتل- این را حمل بر جایی که نه اراده قتل را دارد و نه آلت قتاله است- و إن علاه و ألّح علیه بالعصا أو بالحجاره حتی یقتله فهو عمد یقتل به- اما اگر عصا را بگیرد و بلند کند به طور مکرر زد تا اینکه طرف مرد، این قتل عمد محسوب می شود، چون هردو شرط موجود است، یعنی هم نیت قتل را کرده و هم آلت قتاله است، چون مرتب طرف را زده است.

این روایت دارای سه شق است،شق اول شبه العمد است، شق دوم عمد است، شق سوم باز شبیه العمد است- و إن ضربه ضربه واحده فتکلّم ثم مکث یوماً أو أکثر من یوم ثم مات فهو شبیه العمد». الوسائل: ۱۹، الباب ۱۱ من أبواب القصاص فی النفس، الحدیث ۵.

اولی شبیه العمد است، وسطی عمد است، سومی نیز شبیه العمد است.

معلوم می شود که اگر طرف نیت ندارد و عمل هم عمل کشنده نیست، ولی اتفاقاً کشت، آن مسلماً شبیه العمد است.

طائفه ی دوم روایات

۱: و عنه، عن أحمد، عن علیّ بن الحکم، عنن علیّ بن أبی حمزه، عن أبی بصیر- سند ضعیف است،چون در سند آن، أبی حمزه بطائینی است- عن أبی عبد الله علیه السلام - قال:« لو أنّ رجلًا ضرب رجلًا بخزفه أو آجره أو بعود فمات کان عمداً». الوسائل: ۱۹، الباب ۱۱ من أبواب القصاص فی النفس، الحدیث ۸.

این روایت برای ما حجت نیست چون در سند آن علیّ بن أبی حمزه بطائینی بوده، مگر اینکه حمل کنیم بر جایی که یا قاصد قتل بوده یا آلت قتاله است.

۲: محمد بن یحیی عطار قمی، عن أحمد بن محمد-خالد است یا عیسی،- عن علیّ بن الحدید،عن ابن أبی عمیر، عن جمیل بن دراج، عن بعض أصحابنا، عن أحدهما- علیهما السلام- قال: «قتل العمد کلّ ما عُمد به الضرب ففیه القود ». الوسائل: ۲۹، الباب ۱۱ من أبواب القصاص فی النفس، الحدیث ۶.

همین که قصد زدن کردی و طرف مرد، این قتل عمد است، یعنی اگر من به کف دست کسی زدم و او اتفاقاً مرد، این عمد است، نمی شود به این روایت عمل کرد. اگر بنا باشد ما در مقام ترجیح باشیم، باید در بعضی از مراتب روایت را سبک و سنگین کرد، آن روایت مطابق عقل و عرف است و نیز مطابق قواعد و ضوابط است، اما این دو روایت، یکی که سندش ضعیف است و دومی هم مرسل می باشد، چون می گوید:« عن بعض أصحابنا»، پس روایات طائفه دوم، یکی سندش ضعیف است و دیگری هم مرسل است.

نتیجه ی بحث

پس ما به این نتیجه رسیدیم که اگر کسی قاصد قتل نیست و ابزار هم کشنده نیست و اتفاقاً منجر و منتهی به قتل و کشتن شد، این شبه العمد است، هم دیه دارد و هم کفاره.

تعریف قتل خطای محض

إلی هنا وقفنا علی أقسام أربعه، سه مال عمد است، یکی هم مال شبه العمد، بقی هنا قسم خامس و هو قتل الخطأ، قتل خطأ این است که «شخص» اصلاً فعلی را که نسبت به او منتسب شد ه قصد نکرده، مثلاً به سوی یک کبوتر تیر اندازی می کرد اتفاقاً به یک آدمی اصابت کرد، این خطای محض است، چون أراد شیئاً و أصاب شیئاً آخر.

سوال

چطور شد که حضرت امام فقط عمد را فرموده و اصلاً راجع به شبه العمد بحث نکرده و همچنین خطأ محض را هم بحث نکرده است؟

جواب

چون بحث امام در قصاص است نه در دیات. و قتل خطای محض مربوط می شود به باب دیات و در آنجا مفصل بحث نموده و لذا ایشان در اینجا لازم ندیده دوباره در اطراف آن بحث کند ولذا می گوید: و قد فصلّناه فی الدیات.

و نظیره روایه الحلی عن أبی عبدالله- علیه السلام- «إن العمد کلّ ما اعتمد شیئاً فأصابه بحدیده أو بحجر أو بعصا أو بوکزه»

الوسائل: ۱۹، الباب ۱۱ من أبواب القصاص فی النفس، الحدیث ۶.

المسأله الثانیه: العمد قد یکون مباشره کالذبح و الحنق بالید- خفه کردن با دست- و الضرب السیف و السکین و الحجر الغامز سنگ سنگین- و الجرح فی المقتل- جرح به مقتل، مثل اینکه به مغز یا قلب و امثالش جرح وارد کند- و نحوها ممّا یصدر بفعله المباشری عرفاً ففیه القود، و قد یکون بالتسبیب بنحو، و فیه صور نذکرها فی ضمن المسائل الآتیه.

شرح کلام حضرت امام

حضرت امام فرماید بعضی از قتل ها که از انسان سر می زند قتل مباشری است، یعنی اینکه مباشراً شخص قاتل است، و گاهی بالتسبیب است، ایشان برای مباشر چند مثال می زند که برخی از آنها روشن است، مانند ذبح، خنق و خفه کردن، و الضرب بالسکّین و السیف و الحجر الغامز و الجرح فی المقتل، منتها باید دانست که ایشان چطور «الضرب بالسیف و السکین و الحجر الغامز» را فعل مباشری می شمارد و حال آنکه در مسئله ی بعد، می گوید اگر کسی بندقیه را به کار برد، «بندقیه» در اصطلاح عراقیها تفنگ را می گوید و به وسیله تفنگ کسی را کشت، یا تیری انداخت و کشت طرف را، تیر را می گوید مباشری، تفنگ را هم می گوید مباشری هر چند این دوتا را مباشری گفته، ولی منظورش تسبیب است، چون تفنگ و تیر مثال برای تسبیب است. ما الفرق بین تفنگ و بین تیر و این سه تا بالسف و السکین و الحجر الغامز، چطور اینها مباشری است، اما تفنگ بالتسبیب است؟

ما هو المیزان فی الوصف الفعل مباشره و وصف الفعل بالتسبیب،که ایشان اینها را مباشری می داند، اما کشتن با تیر و تفنگ را تسبیبی می داند؟

فرقش از نظر زمان است، یعنی در سیف و در سکین و حجر غامز، بین فعل و بین مرگ فاصله نیست، در واقع این فعل به دنبالش است، اما در جای دیگر که تیر می افکند یا هفت تیر می زند، بین فعل من و بین مرگ فاصله است، در واقع این فعل به دنبالش است، اما در جای دیگر که تیر می زند یا هفت تیر می زند و یا با تفنگ می کشد، بین فعل و موت فاصله است

ص: ۱۱۵۵

بعضـی می گوینـد در سـیف هنـوز دست طرف در کـار است، سـیف و حجر و سـکین، آلت دست طرف است و طرف را می کشـد، اما در تیر و تفنگ دست من در کار نیست، تیر را می انـدازم، اثر خودش را می کنـد، خون ریزی می کند و می کشد، یعنی در یکی فاصله زمانی کم است و در دیگری فاصله زمانی زیاد است.

بعضـی می گویند در سـیف و حجر هنوز دست طرف در کار است فلذا به آن می گویند مباشری، اما در دیگری (که تفنگ و هفت تیر باشـد) دست طرف در کـار نیست، طرف با شـلیک کار خودش را انجام می دهـد، موقعی که طرف کشـته می شود، دست من دور است، یعنی تیر از کمان بیرون می رود و من مالک نیستم.

نکته ی قابل ذکر

نکته ی دیگر اینکه حضـرت امام تبعاً للجواهر و تبعاً للشـرائع این تقسـیم را انجام می دهـد و می فرمایـد «قتل» مباشـری است یا تسبیبی، سومی را ذکر نمی کند، گاهی از اوقات کار من شـرط است، جواهر مثال می زند و می گوید مثل اینکه کسـی چاه را می کنـد، شـخص دیگر، فردی را در ایـن چـاه پرت می کنـد، کـار مـن شـرط بـود، امـا دیگری پرت کرد، حقش این بـود که حضـرت امام هر سه تا را بگوید یعنی هم مباشـری، هم تسبیبی و هم شـرط را ، من چاه را می کنم، دیگری فردی را داخل این چاه پرت می کنـد، اما اگر من چاه را بکنم و از کسـی دعوت کنم که به منزل ما تشـریف بیاور، او بیفتـد توی چاه، این تسبیب است، شرط در جای است که من چاه را بکنم و کنار بروم، شخص دیگر فردی را داخل چاه بیندازد، این شرط است.

ص: ۱۱۵۶

ثمّ حضرت امام تبعاً للجواهر و الشرائع این تقسیم را دارد که یا مباشری است یا تسبیبی یا شرط.، ولی این تقسیم ثمره ندارد، ما نوکر قتل عمـد هستیم ، یعنی اینکه قتل عمـد صدق کند، خواه مباشـری باشد یا تسبیبی و شـرط باشد،این جهتش در فقه ما اثر ندارد، آنکه موضوع اثر است «کون القتل عن عمد» صدق کند،اما مباشری، تسبیبی و شرط خیلی در مسئله اثر ندارد.

و من هنا یعلم، حضرت امام برای تسبیب چهار قسم ذکر می کند.

قسم اول این است که جانی مستقلاً متلف باشد، مثل اینکه او را با تفنگ بزند و او کشته بشود.

قسـم دوم اینکـه جـانی به کمـک مجنی علیه متلـف باشـد، سـبب مشـترک است، یعنی یـک تکه اش بـا جـانی است و تکه ی دیگرش با مجنی علیه، ، مثل اینکه غذای سـمی را جلوش بگذارد و او هم بخورد و کشـته بشود، کشته شدنش مستند با دو نفر است، یک مقدارش با جانی چون غذای سـمی را جلوش گذاشـته، یک مقدارش هم با خود مجنی علیه چون این غذای سـمی را خورده است.

قسم سوم اینکه جـانی به کمـک یک حیوان سبب قتلنـد، مثل اینکه کسـی را جلوی شـیر یا پلنگ بینـدازد، اینجا جانی است و حیوان که شیر یا پلنگ باشد.

قسم چهارم اینکه دو نفر در کار است، هم جانی و هم فرد دیگر، و همه ی اینها را در ضمن چند مسئله ذکر نموده است.

ما عرض می کنیم هر چنـد این تقسـیمات کار خوبی است، منتها اثر نـدارد، چون ما نوکر هیچکـدام اینها نیستیم، یعنی نه نوکر مباشری هستیم و نه نوکر تسبیب و نه نوکر شرط، بلکه نوکر این هستیم که آیا قتل عمد صدق می کند یا صدق نمی کند.

ص: ۱۱۵۷

اقسام قتل تسبیبی کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقسام قتل تسبیبی

همان گونه که بیان شد، گاهی «قتل» مباشری است و گاهی تسبیبی،قتل تسبیبی نیز بر چهار قسم است:

الف: گاهی خود طرف (قاتل) مستقل است.

ب: گاهی خود طرف (قاتل) همراه با مجنی علیه است.

ج: گاهی خود طرف(قاتل) با کمک و همکاری فرد دیگری قتل را انجام می دهد.

د: گاهی «شخص» همراه یک حیوان درنده این کار را انجام می دهد.

ما فعلاً از مسئله سوم تا مسئله پانزدهم، آن قتل تسبیبی را می خوانیم که «ینفرد به المتلف» یعنی آن کس که تلف می کند یک نفر است بدون اینکه شریکی داشته باشد.

پس بحث ما از مسئله سوم تا مسئله پانزدهم در باره این است که فقط پای یک نفر در میان می باشد، یعنی قاتل یک نفر است بدون اینکه کسی یا چیزی همراه او باشد، هر وقت از مسئله ی پانزدهم رد شدیم، خواهیم دید که شریکش کیست؟

خواهیم گفت که شریکش خود مجنی علیه است.

نکته دیگر اینکه از مسئله سوم تا مسئله ی مسئله ششم،مثال ها یکی است، اما صور مختلفی دارد.

بنابراین، از مسئله سه تا مسئله شش که چهار مسئله است، مثال ها تقریباً یکی است، اما صورش مختلف است،این دو مقدمه را عرض کردم تا مسئله کمی روشن بشود.

پس مقدمه اول این شد که بحث ما در باره متلفی می باشد که یکنفر است، یعنی از مسئله سوم تا مسئله ی پانزدهم یک نفر است بدون اینکه شریکی داشته باشد، ولی از پانزده به آن طرف شریک دارد.

ص: ۱۱۵۸

نکته دیگر اینکه از مسئله سوم تا مسئله ششم مثال هایی که می زند یکی است، اسباب نیز یکی است، اما صور مختلف است.

مثال

۱: «رماه بسهم» تیری انداخت« أو بندقه» یا با تفنگ او را هدف قرار داد « فمات فهو عمد علیه القود» تیر انداخت، البته تیر های

قـدیم مراد است، «أو بنـدقه» تفنـگ را به کـار بود، «فعلیه القود»، حتمـاً بایـد قصاص بشود «و لو لم یقصـد به القتل»، چرا؟ زیرا میزان در قتل عمدی این بود که یا قاصد قتل باشد و یا اینکه سـبب قاتل باشد، این سـبب ها قاتلند، یعنی هم سـهم قاتل است و هم بندقه، «و لم یقصد القتل به، لو خنقه بحبل»، یا او را به وسـیله ریسـمان خفه کرد «و لم یرخ»، ریسمان را شل و رها نکرد «و لم یرخ حتی مات» باز نکرد تا اینکه طرف مرد.

یا سرش را در آب فرو برد و بیرون نیاورد تا اینکه مرد،

یا سـرش را در ظرفی کرد که در آن نوره است فرو برد (نوره ای که انسان برای ازاله موی بـدن از آن اسـتفاده می کند، خیلی اگر تنفس کند کشنده است) این مثال هایی است که می زنند.

پس برای تسبیب پنج مثال می زند:

۱: تیر اندازی، تیرهای قدیم،

۲: تفنگ به سوی او شلیک کرد،

۳: به وسیله خفه کردن با ریسمان طرف را کشت. به شرط اینکه ریسمان را نکند.

۴: سرش را زیر آب ببرد و در نیاورد تا اینکه طرف بمیرد.

ص: ۱۱۵۹

۵: سرش را در ظرفی که در آن نوره است فرو ببرد که تنفسش انسان را خفه می کند، ایشان همه اینها را می فرماید قتل عمد است، چرا؟« لأنّ الفعل قاتل»، فعل قاتل است، یا به تعبیر من آلت قاتل است یا به تعبیر شما فعل قاتل است، خواه این آدم قصد قتل را کرده باشد یا قصد قتل را نکرده باشد. از این پنج مثال، آن سه تای اخیرش احدی التعلق است، یعنی یک صورت بیشتر ندارد، سرش را زیر آب کنیم، خفه می شود، یا با ریسمان خفه کنیم، یا سرش در ظرفی که در آن نوره است فرو ببریم، خفه می شود، این را می گویند احدی التعلق، اما تیر اندازی ممکن است سه صورت داشته باشد.

الف: یک موقع تیر می اندازد به مقتلش(مانند: مغز، قلب) می خورد، این مورد مسلماً قتل عمدی است.

ب: تیر را به سوی طرف می اندازد، کار به این جهتش ندارد که به کجایش می خورد،یعنی به هر جایش بخورد برایش مهم نیست، خواه به مقتل بخورد یا به غیر مقتل، این هم عمد است.

ج: تیر را به قصد اینکه به پایش بخورد می اندازد، اتفاقاً به قلبش می خورد، به این نمی توانیم بگوییم قتل عمد است.

بنابراین، حضرت امام نباید این پنج تا را یکسان حساب کند، آن سه تا احدی التعلق است، یعنی یک صورت بیشتر ندارد.

اما آنجا که تیر اندازی می کند، این سه صورت دارد،گاهی از اول مقتل را نشانه می گیرد، یعنی قلبش را، یا گیج گاه را، یا خصیتین را، مسلماً این عمد است، گاهی به صورت اطلاق است و می گوید مطلقاً یعنی به هرکجا که خورد، بخورد، این هم عمد است.

ص: ۱۱۶۰

امـا اگر مقصـد پـایش بوده، یعنی می خواست پـایش را بزنـد، اتفاقاً به قلبش خورد، این شـبه العمـد است یا خطا، مسـلماً عمد نیست.

بنابراین،حضرت امام باید دو صورت اول این دو مثال را بگوید عمد است، صورت سومش خطا یا شبه العمد می باشد نه عمد.

المسأله الرابعه

فی مثـل الخنق و ما بعـده لو أخرجه منقطع النفس أو غیر منقطع النفس لکن متردد النفس فمات من إثر ما فعل به فهو عمـد علیه القود.

در مسئله چهارم راجع به سه مثال اخیر بحث می کنیم:

۱:سرش را زیر آب می کند،

۲: سرش روی ظرفی که نوره در آن است فرو می برد .

۳: طرف را خفه می کند، یعنی به وسیله خفه کردن او را از بین می برد.

اگر «شـخص» ایـن کـار را کرد و همین که طرف نزدیـک به مرگ شـد، او را رهـا کرد، یعنی سـرش را از آب بیرون آورد، یا سرش را از نوره بیرون آورد، یعنی قبـل از آنکه بمیرد و هنوز جان در بـدن دارد رها کرد، اما در اثر آن کار قبلی این آدم مرد و از بین رفت، مرد و کشته شد در حالی که ریسمان در گردنش نیست یا سرش در جراب نوره نیست یا سرش زیر آب نیست، این مور نیز قتل عمد است، چرا؟ به جهت اینکه فعل این آدم فعل قتاله است، آلت قتاله است، چون این عمل (سر طرف را زیر آب فرو بردن و امثـالش) بـه جـای رسـید کـه اگر دو دقیقه دیگر در آب می مانـد، می مرد، بیرون هم باشـد می میرد، یعنی به قدری آب در ریه های و شکمش فرو رفته بود که اگر دو دقیقه دیگر می ماند، می مرد.

ص: ۱۱۶۱

پس فرقش با مسئله سوم این شد که در آنجا تا طرف جان نداد و نمرد، او را رها نکرد، ولی در مسئله چهارم طرف را نیمه جان رها کرد، مسلماً این هم قتل عمد است:

المسأله الرابعه: فی مثل الخنق و ما بعده لو أخرجه منقطع النفس أو غیر منقطع النفس لکن متردد النفس فمات من إثر ما فعل به فهو عمد علیه القود.

آن قدر طرف را در آب نگهداشت و یا سرش در ظرف نوره نگهداشت که دیگر قابل حیات نیست.

المسأله الخامسه: لو فعل به أحد المذکورات بمقدار لا یقتل مثله غالبا لمثله ثم أرسله فمات بسببه فإن قصد ولو رجاء القتل به ففیه القصاص ، و إلا فالدیه و کذا لو داس بطنه بما لا یقتل به غالبا أو عصر خصیته ، فمات أو أرسله منقطع القوه فمات....

اگر گلوی کسی را فشرد یا سرش را زیر آب کرد یا در جراب نوره فرو برد، منتها نه به مقداری که کشنده باشد، نه اینکه آلت قتاله باشد، یعنی آلت هم قتاله نیست ، و نه مثل این آدم به این مقدار از بین می رود، یعنی همان کار ها را کردیم، ولی نه فعل ما قتاله است و نه این مقدار زمان کشنده است، من این کار را کردم، ولی در وسط کار پشیمان شدم، فلذا فوراً ریسمان را از گلویش رها کردم یا طرف را از آب بیرون آوردم، فعل من قاتل نبود، سبب قتاله نبود، ولی طرف اتفاقاً مرد، اینجا باید فرق بگذاریم، سبب که قتاله نیست، فعلش هم قاتل نیست، ببینیم که قصدش چیه؟

اگر قصد این آدم از اول قتل بوده، این قتل عمد محسوب می شود هر چند در وسط پشیمان شده، این پشیمانی به درد نمی خورد، اما اگر از اول قصدش قتل نبوده، بلکه قصدش تادیب و ترساندن طرف بوده، و در وسط هم رها کرد، منتها طرف اتفاقاً از بین رفت،در اینجا عمد نیست، چرا؟ چون نه قاصد قتل بوده و نه فعلش قتاله بوده نسبت به این آقا،

المسأله الخامسه

لو فعل به أحد المذکورات مراد از مذکورات، همان سه مثال اخیر است، یعنی خفه کردن، سر زیر آب فرو بردن و سر در جراب نوره کردن - بمقدار لا یقتل مثله غالباً لمثله ثمّ أرسله فمات بسببه فإن قصد ولو رجاء القتل به- از اول قاصد بوده- ففیه القصاص- این قصاص دارد، چون قصد کافی است، اما اگر قاصد نبوده و فعل هم قتاله نیست، در اینجا دیه دارد نه قصاص- و إلا فالدیه.

فرمایش امام در این سه مثال خوب است، ولی ایشان دو مثال دیگر می زند که باید کمی در آنها دقت کنیم و آن عبارت است از:

و کذا لو داس بطنه بما لا یقتل به غالبا أو عصر خصیتیه ، فمات أو أرسله منقطع القوه فمات.

در همه این مثال ها بستگی دارد به اینکه قاصد قتل باشد یا قاصد قتل نباشد، چرا؟ چون فرض ما این است که آلت قاتله نیست. کمی خفه کرده، یا کمی در جراب نوره سرش را فرو برده، یا کمی شکمش را مالش داده، همچنین کمی خصیتین او را فشار داده است.

تا اینجا هر پینج مسئله روشن شد، در مسئله اول قطعاً عمد است، چون موقعی که طرف مرد و کشته شد، او را رها کرد.

دومی نیز قطعاً عمـد است،هر چنـد در وسـط رها کنـد، چون موقعی رها کرده که رهایی به درد نمی خورد، اما سومی را باید تفصـیل قائل بشویم بین اینکه قصـد قتل داشته باشـد و بین جایی که قصـد قتل نداشـته باشد، چرا؟ چون در سومی موقعی رها کرده که کشنده نیست، نه نسبت به فعل و نه نسبت به طرف.

ولذا باید عصر خصیتیه را قید بزنیم و بگوییم باید به گونه ای باشد که کشنده نباشد.

قبلًا عرض کردم که حضـرت امام چهار مسـئله را با هم مربوط کرده است، از مسـئله سه شـروع کردیم تا مسـئله پنـج، این پنج مسئله را خواندیم.

المسأله السادسه

لو کان الطرف ضـعیفاً لمرض أو کبر و نحوها، ففعل به ما ذکر فی المسأله السابقه فالظاهر أنّ فیه الفصاص و لو لـم یقصـد القتل مع علمه بضعفه و إلّا ففیه التفصیل المتقدم.

تا کنون بحث ما در خود فعل بود، یعنی بحث در این بود که فعل ما کشـنده است یا فعل ما کشـنده نیست، در مسـئله ششم باز همـان مثـال هـاست، یعنی مثال:« خنقه بحبل أو غمس رأسه فی الماء أو غمس رأسه فی جراب النوره» و همچنین سایر مثال ها، همه اینها در باره فعل بود، یعنی بحث نمی کردیم که طرف چگونه است.

اما در مسئله ششم، بحث مربوط به فعل نیست بلکه مربوط به شخص است، یعنی این کار ها را در باره شخصی انجام دادیم که ضعیف است و ممکن است باعث قتل او بشود.

به بیان دیگر اگر این فعل ها را با کس دیگر انجام می دادیم، او را نمی کشت و سبب قتل او نمی شد، ولی این آدم چون آدم کبیر است یا ضعیف است، و یا مریض، که اگر یک فشاری به خصیتین یا شکمش وارد بشود یا زیر آب ببریم، کشته می شود، تا حال بحث ما در باره قاتل بود، ولی از اینجا به بعد بحث در باره مقتول است که ضعیف است، مثال ها همان مثال هاست، منتها طرف ضعیف است، یا بخاطر اینکه کبیر است، یا صغیر است و یا جوان است، منتها مریض است، من عملی را انجام دادم که نسبت به آدم عادی کشنده نیست، ولی این آدم یک آدم عادی نیست، در واقع فرع ششم از متممات فرع پنجم است، فرع پنجم این بود که فعل من قتاله نبود، آلت هم قتاله نبود، ولذا گفتیم این عمد نیست، اما اگر محل یک خصوصیتی دارد که نسبت به محل کشنده است، مثلاً ـ طرف پیره مرد هشتاد ساله یا طفل دو ساله است یا یک جوان لاغر اندام و مریض است، کاری کردیم که نسبت به آدم های معمولی کشنده نبود، ولی نسبت به این آدم کشنده است، اینجا چه باید بگوییم؟

فعل که کشنده نیست، پس ناچاریم که بحث را متمرکز کنیم در قصد.

بنابراین، فرق مسئله ششم با مسئله پنجم این است که مسئله ششم دنباله مسئله پنجم است، منتها در مسئله پنجم طرف قوی بود و این اعمال کارساز نبود، ولی در اینجا طرف ضعیف است و مختصر عمل او را از کار می اندازد و از بین می برد.

ص: ۱۱۶۵

دراینجـا نمی توانیم فکر مـان را متمرکز در آلت کنیم، چون آلت قتـاله نیست. ناچـاریم مسـئله را متمرکز در قصـد کنیم، یعنی یک موقع می دانیم که طرف قصـد قتل دارد، این مسـلماً عمـد است، یک موقع قصـد قتل ندارد، ولی آگاه از ضـعف این آدم است، اینجا اگر آگاه از ضـعف طرف باشد، خود همین کافی است که مسـئله را عمد کند، یعنی علم دارد که این آدم ضعیف است و توان این گونه کار ها و فشار ها را ندارد، اینجا قود و قصاص دارد.

ولی یک موقع نمی دانم که این آدم توان این گونه کارها و فشار ها را دارد یا ندارد، ولی انجام دادم اتفاقاً طرف مرد و کشـته شد، این مسلماً شبه العمد است.

پس در اینجا بایـد فکر را متمرکز در قصـد کنیم، اگر قاصـد قتل است، مسـلماً قتل عمد محسوب می شود و قصاص دارد، اگر عالم و آگاه به ضعف طرف است، باز قود و قصاص دارد چون می داند که تحمل این گونه فشار ها را ندارد.

اما اگر جاهل به ضعف طرف است، این شبه العمد است

لو کان الطرف ضعیفاً لمرض أو کبر و نحوها، ففعل به ما ذکر فی المسأله السابقه- سر او را زیر آب کرد یا زیر ظرف نوره برد، شکمش را مـالش و فشـار داد یا خصـیتین او را فشار داد، منتها به مقـداری که کشـنده نیست- فالظاهر أنّ فیه الفصاص و لو لم یقصد القتل مع علمه بضـعفه من روشـنن تر گفتم، و آن اینکه اگر قاصد قتل بود، عمد است و قصاص دارد، اما اگر قاصد قتل نیست، عالم به ضعفش بود، مسلماً در آنجا هم قصاص دارد، اما اگر عالم به ضعف نبود، همان تفصیل گذشته در اینجا نیز می آید- و إلّا ففیه التفصیل المتقدم.

ص: ۱۱۶۶

در آنجا مسلماً این آدم محکوم است به شبه العمد یا خطا.

مراد از تفصیل متقدم این است که باید ببینیم که قصد قتل داشته یا قصد قتل نداشته است. اگر قاصد قتل بوده، عمد است و قصاص دارد و اگر قاصد نبوده،فقط دیه دارد نه قصاص و قود.

المسأله السابعه

لو ضربه بعصاً مثلاً فلم يقلع عنه حتى مات، أو ضربه مكرراً ما لا يتحمله مثله بالنسبه إلى بدنه ككونه ضعيفاً أو صغيراً، أو بالنسبه إلى الضرب الوارد ككون الضارب قوياً، أو بالنسبه إلى الزمان كفصل البروده الشديده مثلا فمات، فهو عمد.

تا کنون بحث ما در باره مضروب بود که مضروب ضعیف است یا قوی، ولی در اینجا هردو را آورده، یعنی هم مضروب را آورده و هم ضارب را حساب کرده، برودت و سرما را نیز آورده است در این مسئله جهات دیگری نیز وجود دارد، هم ضارب را در نظر گرفته و هم مضروب را و هم زمان را، با توجه به ضارب و با توجه به مضروب و با توجه به زمان، مسئله را عنوان می کنیم، فرق این دوتا چیه؟

لو ضربه بعصاً مثلاً فلم يقلع عنه حتى مات، أو ضربه مكرراً؟

البته این مأخوذ از روایت است، چون در روایت داریم که «فلم یقلع عنه الضرب حتی مات»، حضرت امام کلمه ی ضرب را تعبیر به عصا کرده، لو ضربه بعصاً فلم یقلع عنه حتی مات، ولی در روایت دارد که «فلم یقلع عنه، ...) حال اگر یکی را زد، مثلاً با عصا به مغزش زد و هنوز عصا را بر نداشته بود که طرف تمام کرد و مرد، یا چند تا را زد (ولو به غیر مغز و قلبش) منتها یا طرف ناتوان بود یا زننده خیلی قوی بود یا زمان زماتی بود که هوا خیلی سر بود، فلذا طرف را کشت، آیا این قتل عمد است یا نه،

ص: ۱۱۶۷

یعنی با یکبار زدن، طرف را کشت، یا چند بار زد و طرف کشته شد، یا ضارب قوی بود و الا با یک مشت کسی کشته نمی شود ولی ضارب قوی بود، یا هوا نا مناسب بود، امام می فرماید این عمد است، روی این مسئله مطالعه کنید.

هرگاه شخص در اثر جراحتی که دیگری بر او وارد کرده مبتلا به بیماری شود و از آن بیماری بمیرد، حکمش چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: هرگاه شخص در اثر جراحتی که دیگری بر او وارد کرده مبتلاـ به بیماری شود و از آن بیماری بمیرد، حکمش چیست؟

المسأله الثامنه

لو ضربه بما لا یوجب القتل فأعقبه مرضاً بسببه و مات به فاالظاهر أنّه مع عدم قصد القتل لا یکون عمداً و لا قود، و مع قصده علیه القود.

مسئله هشتم در باره این است که اگر «شخص» فردی را با چاقو مجروح کرد و این جراحت سبب شد که بدن این آدم یکنوع آمادگی بیماری پیدا کند و با آن مرض بمیرد، آنکه در حقیقت قاتل است جرح نیست، منتها نتیجه جرح یک بیماری شده است که آن بیماری سبب قتل و مرگ او شده است، در اینجا چه باید کرد؟

عبارت مرحوم محقق

مرحوم محقق می فرماید: لو ضربه دون ذلک فأعقبه مرضاً و مات إنّه کالأول ای عمد

ایشان فرقی ننهاده بین جایی که قصد این آدم قتل بوده یا قتل نبوده، بلکه به طور مطلق می گوید بر اینکه اگر چاقو بزند و بیماری تولید شود و این آدم را بکشد، این در واقع عمد است، یعنی ایشان فرقی بین قصد و عدم قصد را نگذاشته، حتی ظاهر عبارت محقق این است که «ضارب» قصد قتل نداشته، منتها بدنبالش بیماری آمد و او را کشت.

از آنجا که ظاهر عبارت مرحوم محقق این است که «ضارب» قصد قتل نداشته، فلذا باید کلام ایشان را توجیه کرد، اینکه من چاقو زدم و بدنبالش بیماری آمد و او را کشت، چرا باید عمد باشد با اینکه من قصد کشتن نداشتم، بلکه فقط قصد مجروح کردن داشتم؟

عبارت محقق در جایی است که طرف قاصد قتل نیست مع الوصف ایشان می فرماید این قود دارد و عمد است.

توجیه صاحب مسالک

مسالک که در حقیقت شرح شرایع است، عبارت محقق را توجیه کرده و گفته علت این که این مورد قتل عمد محسوب می شود، این است که بلأخره هردو نتیجه ی عمل جارح است، زیرا او چاقو زده هر چند قصد قتل نداشته، امّا نتیجه آن مرض بوده، یعنی طرف بیماری قند داشته فلذا از این جرح بهبودی پیدا نکرده و طرف کشته شده فلذا هردو نتیجه به جناب جارح بر می گردد هر چند ایشان قاصد قتل نبوده و جرح هم کشنده نبوده، امّا چون نتیجه اش یک بیماری شد و او را کشت و این بیماری نتیجه عمل جناب جارح است.

اشکال صاحب مسالک بر محقق

بعد از آنکه مرحوم شهید ثانی کلام محقق را توجیه می کند، به ایشان ایراد می گیرد، ایرادش این است که جارح تنها در این جا چاقو زده، امّا مرض ارتباطی به این آدم(جارح) نداشته، زیرا نظر این آدم چاقو زدن بوده بدون اینکه مرض را قصد کرده باشد، یعنی مرض خودش بدون قصد پیدا شده،پس چکونه می شود این آدم را قاتل عامد شمرد و حال آنکه قتل عمد در جایی است که یا باید آلت قتاله باشد و یا اینکه این آدم قاصد باشد،

و حال آنکه در اینجا فرض این است که آلت قتاله نیست و این آدم قصد قتل را هم نکرده و لذا می گوید باید قائل به تفصیل شد و گفت اگر این آدم (که چاقو زده) نیت و قصد قتل را داشته، قصاص می شود.

امّا اگر نیت و قصد قتل را نداشته و مرض بدون قصد جارح به دنبالش آمده، در این صورت این آدم محکوم به قود نیست.

از این بیان معلوم شد که کلام حضرت امام روشن تر و گویا تر از کلام محقق است، یعنی ایشان عبارت محقق را دیده که محقق می گوید این آدم مطلقاً قصاص می شود، علی الظاهر مسالک را نیز دیده، چون مسالک فرموده که باید باید فرق بگذاریم بین روزی که این آدم قاصد قتل بوده یا قاصد قتل نبوده است و لذا در متن قائل به تفصیل شده است.

عبارت حضرت امام در تحریر الوسیله

المسأله الثامنه: لو ضربه بما لا یوجب القتل فأعقبه مرضاً بسببه و مات به.

تفصیل همان تفصیل مرحوم مسالک است ردّاً علی المحقق، چون محقق گفته این آدم مطلقا عامد است و قصاص می شود، اما صاحب مسالک ابتدا کلام ایشان را توجیه کرده، آنگاه بر کلام ایشان اشکال کرده است که میزان در قتل عمد این است که یا آلت قتاله باشد یا قاصد قتل باشد.

اما اگر نه آلت قتاله است و نه این آدم قاصد قتل می باشد، در این صورت نمی توان گفت که قتل عمد است.

بله! اگر قاصد باشد، این قتل عمد محسوب می شود و لذا همان تفصیل را دارد و لذا می فرماید: فالظاهر أنّه مع عدم قصد القتل لایکون عمداً و لا قود، و مع قصده علیه القود. بنابراین، هم باید شرایع را ببینید و هم مسالک را، و از آن دو نتیجه گرفت، فتوای حضرت امام نیز همان است که باید فرق بگذاریم، چرا؟ چون ما ضابطه این بود که عامد یکی از دو ملاک را باید داشته باشد، یعنی یا فعلش قاتل باشد و یا قاصد قتل باشد، ولی این «آدم» نه قاصد است و نه فعلش قاتل می باشد.

پس میزان قصد و عدم قصد است.

دیدگاه صاحب جواهر

نظر صاحب جواهر همیشه احیاء فتوای مشهور است، یعنی تمام همّتش از أول کتاب جواهر تا آخر این است که فتوای مشهور را احیاء کند، از آنجا که کلام محقق مطلق بود و می گفت اگر کسی، دیگری را با چاقو زد و در سایه آن بیماری پیدا شد و منجر به قتل او گردید، این قصاص دارد بدون اینکه مقیّد به قصد قتل باشد.

صاحب جواهر می گوید: حقّ با مرحوم محقق است، چرا؟ زیرا میزان، «کلّ فعل عدوان» هر فعلی که عدوانی شد، تمام نتائجش پای آن عدو حساب می شود، این ضربت چاقو فعل هم عدوانی و بی جهت بوده هر کار عدوانی هر مقدار نتایج داشته باشد، پای آدم متجاوز حساب می شود، ولی این مبنا صحیح نیست، چون هر فعل عدوانی مایه ی قصاص نیست، بلکه باید قتل مستند به جارح باشد و استناد در دو صورت است:

۱- یا من باید قاصد باشم

۲- یا عمل من کشنده باشد.

و حال آنکه در اینجا هیچکدام از این ها نیست، با این حال چطور به من نسبت می دهید هر چند کار من عمل عدوانی است، منتها قبلاً گفتیم که عدوانی بودن، سبب این که این عمل موجب قتل باشد نیست.

المسأله التاسعه

لو منعه عن الطعام أو الشراب مده لا یحتمل لمثله البقاء فهو عمد و إن لم یقصد القتل و إن کان مده یتحمّل مثله عاده و لا یموت به لکن اتفق الموت أو أعقبه بسببه مرض فمات ففیه التفصیل بین کون القتل مقصوداً و لو رجاءً أو لا

مسئله ی نهم در واقع دو فروع، بلکه به یک معنای سه فرع دارد و آن اینکه اگر من انسانی را زندانی کردم بدون اینکه آب و غذا به او بدهم، و زندانی این آدم ده روز طول کشید و معمولاً افراد در این ده روز می میرند. مگر اینکه آبی در اختیارشان باشد، شاید افراد با خوردن آب حتی چهل روز هم بتواند زندگی کنند، امّا اگر هیچ چیزی در اختیارش نباشد، حتماً بعد از ده روز می میرد، معمولاً می گویند بعد از سه روز می میرند، ولی در سه روز نمی میرد.

بنابراین، من به مقداری این آدم را زندانی کردم و به او آب، نان و غذا ندادم که این مقدار برای مثل این آدم قابل تحمل نیست، مسلماً من عامد هستم.

امّا اگر یک روز یا دو روز او را زندانی کند بدون اینکه به او آب و غذا بدهد، که این مقدار برای نوع مردم قابل تحمل است، ولی شخص این آدم مرد.یعنی اگر غیر او بود تحمل می کرد امّا این آدم تحمل نکرد یا مرد یا بیماری پیدا کرد و مرد، در اینجا همان حرف را می زنیم که در مسئله قبل گفتیم، یعنی آنجا که آلت قتاله نیست، باید ببینم که نیت و قصد این آدم قتل بوده یا نبوده است.

لو منعه عن الطعام أو الشراب مده لا یحتمل لمثله - ضمیر «لمثله» به شخص ممنوع بر می گردد.

لو منعه عن الطعام أو الشراب مده لایحتمل لمثله البقاء یعنی نوع مردم می میرند- فهو عمد و إن لم یقصد القتل چرا؟ چون آلت قتاله است هر چند قصد قتل هم نکند، حتی اگر بگوید قصد قتل نداشتم، می گوییم این حرفش دروغ است، چون إراده اللازم یلازم إراده الملزوم، شما که این آدم زندانی می کنید و می دانید که مثل این آدم تحمل نمی کند، این عمل شما منفک از قصد قتل نیست.

خلاصه اگر کسی بداند که مثل این آدم تحمل نمی کند، می فرماید این قتل عمد است هر چند قصد قتل را هم نکند، ما عرض کردیم، بلکه این آدم حتماً قصد عمد کرده است.

- و إن کان مده یتحمّل مثله عاده و لا یموت به لکن إتفق الموت أو أعقبه بسببه مرض فمات ففیه التفصیل بین کون القتل مقصوداً و لو رجاءً أو لا.

در اینجا همان تفصیل را می گوییم، چرا؟ چون آلت غیر قتاله است، پس میزان می شود قصد، اگر این آدم با این عمل نظرش قتل است، این عمد است، اما اگر نظرش زجر است و بعداً می خواهد آزاد کند، ولی از دستش در رفت، این آدم محکوم به قود نیست بلکه محکوم به دیه است

المسأله العاشر

لو طرحه فی النار فعجز عن الخروج حتی مات أو منعه عنه حتی مات قتل به، و لو لم یخرج منها عمداً و تخاذلاً فلا قود و لا دیه قتل، و علیه دیه الجنایه الإلقاء فی النار، و لو لم یظهر الحال و احتمل الأمران، لا یثبت قود و لا دیه.

حضرت امام در این مسئله سه فرع را مطرح کرده است.

الف: «شخص» دیگری را در داخل تنور انداخت و در تنور را هم محکم بست، گاهی یک چنین افرادی پیدا می شوند که به این حدی از شقاوت رسیده اند، فلذا او را در داخل تنور انداخت و هر چه التماس کرد که در تنور را باز کن تا من بیرون بیایم، بیرون آمدن نگذاشت.

ب: او را در تنور انداخت بدون اینکه در تنور را بیرون رفت، این آدم می توانست بیرون بیاید، ولی تنبلی کرد و بیرون نیامد تا اینکه سوخت از بین رفت.

ص: ۱۱۷۳

ج: او را در تنور و آتش انداخته بدون اینکه در آن را ببندد، و این آدم سوخت، منتها نمی دانیم که تخاذلاً ـ بیرون نرفته یا نتوانسته بیرون بیاید، حکم این سه فرع چیست؟

لو طرحه فی النار فعجز عن الخروج حتی مات أو منعه عنه حتی مات قتل به، و لو لم یخرج منها عمداً و تخاذلاً فلا قود و لا دیه قتل، و علیه دیه الجنایه الإلقاء فی النار، و لو لم یظهر الحال و احتمل الأمر ان لا یثبت قود و لا دیه.

الفرع الأول

لو طرحه فی النار فعجز عن الخروج حتی مات أو منعه عنه حتی مات قتل به- از تنور بیرون نیامد، إمّا عجزاً و إمّا منعاً.

الفرع الثانی

و لو لم یخرج منها عمداً و تخاذلاً فلا قود و لا دیه قتل، و علیه دیه الجنایه الإلقاء فی النار.

الفرع الثالث

و لو لم یظهر الحال و احتمل الأمر ان لا یثبت قود و لا دیه

یعنی نمی دانیم که تخاذلاً بیرون نیامد یا عجزاً بیرون نیامد، در اینجا نه قود است و نه دیه.

دو فرع اول روشن است، یعنی من او را در تنور انداختم، او نتوانست بیرون بیاید یعنی عاجز از بیرون آمدن شد، این قتل عمد محسوب می شود، چون آلت و فعل قتاله است،قصد هم که هست، یا درب تنور را بستم و او نتوانست بیرون بیاید، آلت قتاله است، دومی هم روشن است، خودش تخاذلاً ـ در آتش ماند و بیرون نیامد، عرض کردم که این در هزار فرد یکی پیدا نمی شود.

ص: ۱۱۷۴

اشکال در فرع سوم است، یعنی اگر ندانستیم که این آدم عمداً بیرون نیامده یا عجزاً بیرون نیامده است؟

امام می فرماید در اینجا نه قصاص دارد و نه دیه (فلا قود و لا دیه قتل).

ما در اینجا همان اشکال دو جلسه گذشته را داریم و می گوییم باید طبع اولیه را در نظر بگیریم، چون ما یک قاعده ای در فقه داریم بنام قاعده طبعیه، طبع اولیه را در نظر گرفت، انسان «فی حد نفسه» علاقه به بقاء و حیات خودش دارد و کمتر افرادی پیدا می شوند که علاقه به حیات خود نداشته باشند، حتی از نظر روانشناسان، آن آدمی که خود کشی می کند، او هم دنبال راحتی خودش است، منتها خیال می کند که راحتی او در خودکشی است.

بنابراین، طبع اولیه ای انسان این است که اگر در بلای گرفتار شد، به هر عنوانی که شده خودش را نجات می دهد،پس دو مثال مساوی نیست که:« خرج و لم یخرج عجزاً أو لم یخرج تخاذلاً»، یکی نود و نه در صد است و حال آنکه دیگری یک درصد است، با این حال چطور حضرت امام می فرماید:« فلا قود و لا دیه»، لا اقل اگر قود را نگفتیم، باید دیه را بگوییم، چرا؟ لأن لا یبطل دم المسلم سداً، عرض کردم عین این را در مسائل پیش گفتیم، ما نباید این دو احتمال را یکسان بگیریم،« لم یخرج عجزاً أو لم یخرج تفاضلاً» اگر این دو احتمال مساوی شد، حق با امام است،ولی دو احتمال مساوی نیست، «لم یخرج عجزاً» لم یخرج بخاطر اغتشاش، اما در جایی که این آدم عمداً در آتش بماند و خود کشی کند، احتمال خیلی ضعیف است، حالا اگر نتوانستیم قصاص را ثابت کنیم، اقلاً قود را باید بگوییم.

ص: ۱۱۷۵

هرگاه کسی را در دریا بیندازد و او نتواند بیرون بیاید یا تخاذلاً بیرون نیاید و بمیرد، حکمش چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

هرگاه کسی را در دریا بیندازد و او نتواند بیرون بیاید یا تخاذلاً بیرون نیاید و بمیرد، حکمش چیست؟

المسأله الحادیه عشر

لو ألقاه فی البحر و نحوه فعجز عن الخروج حتی مات، أو منعه عنه حتی مات قتل به، و مع عدم خروجه عمداً و تخاذلاً أو شکّ فی ذلک فحکمه کالمسأله السابقه، و لو اعتقد أنّه قادر علی الخروج لکونه من أهل فن السباحه فألقاه ثمّ تبیّن الخلاف و لم یقدر الملقی علی نجاته لم یکن عمداً

مسئله یازدهم تقریباً شبیه مسئله دهم است، در مسئله دهم طرف را در آتش می انداخت، ولی در اینجا به جای آتش در آب می اندازد (این یک تفاوت)

تفاوت دوم اینکه مسئله دهم دارای سه فرع بود، ولی در این مسئله یک فرع دیگری را هم اضافه کرده است، یعنی مسئله یازدهم دارای چهار فرع می باشد.

فرع اول

فرع اول این است که کسی را در دریا انداخت و او هر چه تلاش کرد نتوانست خودش را از دریا بیرون بکشد، یعنی عاجز از بیرون آمدن شد، یا می توانست بیرون بیاید، ولی من مانع شدم و نگذاشتم بیرون بیاید، یعنی هر وقت که می خواست طرف به ساحل بیاید، او را عقب زدم و نگذاشتم که بیرون بیاید، این مسلماً قتل عمد است، چرا؟ چون میزان در قتل عمد این است، چون میزان در قتل عمد این است که یا قصدش قتل باشد یا آلت قتاله باشد و در اینجا هردو جمع است.

ص: ۱۱۷۶

فرع دوم

فرع دوم این است که من طرف را در دریا انداختم، ولی او تخاذلاً بیرون نیامد، مثلاً کسی بود که از دنیا سیر آمده بود و قصد انتحار هم داشت، الآن که فرصت گیرش آمده، گفت بهتر این است که بمیرم و از این زندگی دنیا خلاص بشوم، مسلماً اگر این آدم تخاذلاً از دریا بیرون نیاید، نه من ضامن دیه هستم و نه ضامن قصاص، چرا؟ چون قتل مستند به خودش است، هر چند من زمینه و مقدمه را آماده کردم، ولی این مقدمه و کار من علت تامه نبود چون او می توانست خودش را نجات بدهد، ولی نجات نداد، کار من شبیه این بود که کسی از من چاقو خواست و من به او چاقو دادم هر چند برای کشتن، خودش را کشت، من در اینجا ضامن نیستم، البته من معین هستم و مرا به عنوان معین مواخذه می کنند، ولی قاتل خودش است نه من.

فرع سوم

فرع سوم این است که من طرف را در دریا انداختم، ولی او بیرون نیامد، منتها نمی دانیم که آیا عجزاً بیرون نیامد یا تخاذلاً بیرون نیامد؟

حضرت امام می فرماید حکم این فرع، مثل حکم مسئله پیش است، چطور؟ چون در مسئله پیشین گفتیم اگر کسی را در آتش انداختیم و او بیرون نیامد، نمی دانیم که بیرون نیامدنش از روی عجز بوده یا تخاذلاً بیرون نیامده است؟

دیدگاه حضرت امام

حضرت امام فرمود نه قصاص دارد و نه دیه، ما نسبت به فرمایش امام اشکال کردیم و گفتیم ما یک قضیه طبعیه داریم، طبق انسان این است که اگر کسی در آب افتاد، خودش را بیرون می کشد و نجات می دهد، از یک میلیون نفر جمعیت دنیا، فقط در یکنفر احتمال این می رود که ممکن است تخاذلاً بیرون نیامده باشد و الا انسان علاقه به نفس خودش دارد، علاقه انسان به نفس یک علاقه تکوینی است و قابل ازاله نیست.

در مسئله دهم گفتیم که اگر کسی را در آتش انداختیم و او بیرون نیامد، نمی دانیم که بیرون نیامدنش از روی عجز بوده یا تخاذلاً بیرون نیامده است؟

امام فرمود نه دیه دارد و نه قصاص، (لا دیه و لا قصاص).

نظریه استاد سبحانی

ولی ما می گوییم اینجا یک چیزی هست، طبع انسان این است که خودش را نجات دهد، در یک میلیون نفر یک نفر پیدا می شود که بخواهد خودش را عمداً در آتش یا در آب نگهدارد، پس این دو احتمال در یک درجه نیستند (فهذا الاحتمالان لیس فی درجه واحده) چون یکی یک در میلیون یا یک در صد است، دیگری خیلی احتمالش قوی است ولذا اگر ما دراینجا قائل به قصاص نشویم، لا اقل قائل به دیه می شویم، چون قصاص مهم است و لذا گفته اند «الحدود تدرأ بالشبهات»، اما دیه را نمی توانیم انکار کنیم.

بنابراین، همان حرفی را که در فرع سوم مسئله دهم گفتیم، همان حرف را در اینجا می زنیم، در آنجا گفتیم اگر کسی را در آتش انداختیم و او بیرون نیامد، نمی دانیم بخاطر عجز بوده یا تخاذلاً بیرون نیامده؟ در اینجا هم طرف را در دریا انداختیم و او بیرون نیامد، نمی دانیم بخاطر عجز است یا تخاذلاً بیرون نیامد؟

امام فرمود نه قصاص دارد و نه دیه، ولی از نظر ما اقلاً باید دیه را بدهد تا دم و خون مسلم هدر نرود.

فرع چهارم

یک آدمی را خیال می کردم که شناگر است، یعنی شنا بلد است و لذا او را به دریا انداختم، بعداً معلوم شد چیزی که این آدم بلد نبوده شناگری است و غرق شد، در اینجا مسلماً قصاص نیست چون من نیت و قصد قتل را نداشتم و خیال می کردم که طرف شناگر است و به خیال من آلت هم قتاله نیست، چون خیال می کردم که این آدم شناگر است و بیرون می آید، این شبه العمد است.

المسأله الثانيه عشر

لو فصده و منعه عن شدّه فنزف الدّم فمات، فعليه القود.

و لو فصـده و تركه، فإن كان قادراً على الشـدّ، فتركه تعمـداً و تخاذلاً حتى مات فلا قود و لا ديه النفس و عليه ديه الفصـد، و لو لم يكن قادراً فإن علم الجانى ذلک فعليه القود و لو لم يعلم فإن فصـده بقصد القتل و لو رجاءً فمات فعليه القود ظاهراً، و إن لم يقصده بل فصده برجاء شدّه فليس عليه القود، و عليه ديه شبه العمد.

فروع

مرحوم امام در اینجا چهار فرع را مطرح می کند

فرع اول

فرع اول این است که من کسی را رگ زدم، «فصد» به معنای رگ زدن است که غیر از حجامت می باشد.

فرض کنید کسـی، رگ دیگری را زد و اجازه هم نداد که او رگ خودش را ببندد تا خون بند بیاید، مسلماً این قتل عمد است چون هم قصدش قتل است و هم فعل قاتله است فلذا قود و قصاص دارد.

فرع دوم

«شخص» رگ دیگری را زد و سپس او را رها کرد، به گونه ای که او می توانست بلند شود و با یک چیزی رگ خود را ببندد و جلوی خون ریزی را بگیرد، اگر بـدانیم که این آدم قـادر بر بسـتن رگ بوده و می توانسـته جلوی خون ریزی را بگیرد، ولی عمـداً این کـار را نکرد و تن به مرگ داد، یعنی یقین داریم که تخاذلاً ـ رگ را نبست و جلوی خون ریزی را نگرفت، در اینجا نه دیه دارد و نه قصاص.

من رگ زدم و اعانت بر قتل کردم، ولی در عین حال قاتل نیستم، مثل این مانند که یک انسانی می خواهد خودکشی کند، به دیگری می گوید فلانی به من چاقو بده، من هم چاقو را دادم و او خودکشی کرد، من گناهکار هستم، ولی قاتل نیستم، قاتل خودش است.

فرع سوم

«و لو لم یکن قادراً» من رگ او را زدم و ازخانه بیرون رفتم، یک موقع می دانستم که این آدم قادر است که رگ خود را ببندد، ولی گاهی قادر نیست، یعنی یا پیره مرده است یا بچه، که قادر نیست رگ را ببندد و من هم می دانم که قادر نیست، یعنی با علم به اینکه قادر به بستن نیست رگش را زدم و بیرون رفتم، این مسلماً این قتل عمد است، چون هم قصد قتل است و هم آلت قتاله است، حتی اگر قصد قتل را هم نداشته باشم، همین مقداری که بدانم طرف قادر بر بستن رگ نیست و نمی تواند جلوی خون ریزی را بگیرد، این خودش قتل عمد است.

پس اگر عاجز باشد و من هم بدانم که عاجز است و با این وجود رگ او را بزنم، حتماً قتلش قتل عمد است، چرا؟ لأنّ الفعل و الآله قتاله.

و لو لم یکن قادراً فإن علم الجانی ذلک فعلیه القود

در اینجاست که ما با حضرت امام کمی اختلاف پیدا خواهیم کرد.

و لو لم یعلم فإن فصده بقصد القتل و لو رجاءً فمات فعلیه القود ظاهراً

اما اگر نمی دانم که این آدم قادر است یا قادر نیست(این صورت سوم است) یک موقع می دانم که قادر است، ولی عمداً خودش اقدام به بستن رگ نکرد، این قتل عمد نیست، یک موقع می دانم که قادر نیست، گفتیم قود است، این حالت سوم است، البته همه اش از فرع دوم شروع می شود.

ص: ۱۱۸۰

فرع اول این است که رگ زدم و جلوش را هم گرفتم، بعد سه حالت را اینجا پیدا کنید که رگ زدم و رها کردم، این سه حالت دارد، یک موقع رها کردم و می دانم که قادر بر بستن رگ است، ولی خودش عمداً رگ را نبست، در اینجا نه دیه دارد و نه قصاص.

اما اگر می دانیم که قادر نیست رگ را ببندد، یعنی یا پیره مرد است یا بچه، در اینجا حتماً قود است.

صورت سوم اینکه:« لم یعلم ذلک»، یعنی نمی دانم که قادر بر بستن رگ است یا قادر نیست، ولی من رگ را زدم و رفتم، امام در اینجا می فرماید فارق قصد است، یعنی اگر قاصد قتلش است، قطعاً قود است، چرا؟

«لأنّ قصد القتل کاف فی ثبوت القصاص» هر چند ندانیم که این آدم قادر است یا قادر نیست.

اما اگر قصد قتل ندارد و لو رجاءً، دراینجا دیه دارد اما قود و قصاص ندارد.

و لو لم یعلم فإن فصده بقصد القتل و لو رجاءً فمات فعلیه القود ظاهراً، و إن لم یقصده بل فصده برجاء شدّه فلیس علیه القود، و علیه دیه شبه العمد.

خلاصه اینکه مسئله چند صورت پیدا کرد:

الف: رگ او را زدم و اجازه بستن هم ندادم.

ب: رگش را زدم و رها کردم، خودش هم قادر بود که رگش را ببندد.

ج: رگ او را زدم و رها کردم، اما این آدم قادر بر بستن رگش نبود، این خودش باز دو صورت، گاهی من می دانم که قادر نیست، یعنی جانی می داند که این قادر نیست، مسلماً اینجا قود است.

ص: ۱۱۸۱

اما اگر جانی نمی دانـد که این قادر است یا قادر نیست، اگر قصد قتل دارد که هیچ، اما اگر قصد قتل را ندارد، حتی اگر رجاء هم قصـد قتل نکرده، اینجا شـبه العمـد است نه عمـد، چرا؟ چون میزان عمـد در اینجا نیست، میزان عمد این است که فعل قتاله باشـد یا خود انسان قاصـدش باشـد، و فعل در اینجا برای ما روشن نیست که قتاله است یا قتاله نیست، چون رگ زدن ملازم با کشته شدن نیست، و اگر این آدم کشته شده بخاطر این است که رگ را نبسته است.

پس در آنجا که نمی دانیم قادر است یا قادر نیست، اگر قاصـد قتل باشـد،قود دارد. اما اگر قاصـد قتل نباشـد، فقط دیه دارد نه قصاص.

المسأله الثالثه عشر

لو ألقی نفسه من علو علی إنسـان عمـداً فـإن کـان ذلک مما یقتل به غالبا ولو لضـعف الملقی علیه لکبر أو صـغر أو مرض فعلیه القود، و إلاـ فإن قصـد القتل به ولو رجاء فکـذلک هو عمـد علیه القود ، و إن لم یقصـد فهو شـبه عمـد، و فی جمیع التقادیر دم الجانی هدر، لو عثر فوقع علی غیره فمات فلا شیء علیه لا دیه و لا قودا، و کذا لا شیء علی الذی وقع علیه

این مسئله را عنوان

اگر انسانی خودش را از طبقه دوم روی کسی انداخت و او مرد و از بین رفت.

لو ألقی نفسه من علو علی إنسان عمداً فإن کان ذلک مما یقتل به غالبا

یـا جـانی جثه اش سـنگین است یـا ملقی علیه جثه اش ضـعیف است، در هر صورت آلت قتاله است، یعنی یا سـنگینی در ملقی است یا ضعف در «ملقی علیه»، یا ارتفاع خیلی زیاد است، فلذا سبب قتل طرف شد و او را از بین برد، مسلماً این قتل عمد است فـإن کان ذلک مما یقتل به غالبا ولو لضـعف الملقی علیه لکبر أو صـغر أو مرض فعلیه القود. و إلا فإن قصـد القتل به ولو رجاء فکذلک هو عمد علیه القود، و إن لم یقصد فهو شبه عمد، و فی جمیع التقادیر دم الجانی هدر.

حضرت امام در اینجا سه فرع متذکر می شود، اگر یک انسانی خودش را از بلندی روری شخصی انداخت، یا جثه اش سنگین است، یا طرف ضعیف است، مسلماً این قتل عمد است.

اما اگر هردو نفر آدم متعارف هستند، یعنی هم جانی آدم متعارف است و هم مجنی علیه، جانی خودش را از بلندی روی او انداخت و او اتفاقاً مرد و از بین رفت، در اینجا اگر قصد قتل را داشته، مسلماً قتل عمد است، چرا؟ لأن المیزان فی العمد أن یکون الآله قتاله أو القصد، قصد القتل، اگر واقعاً این آدم متعارف است و طرف هم متعارف است، ولی در عین حال کشته شد، چون قصد قتل را داشته، مسلماً این عمد است.

و إلا فإن قصد القتل به ولو رجاء فکذلک هو عمد علیه القود.

اما اگر هم جانی آدم متعارف است و هم ملقی علیه، یعنی مشکل در هیچکدام نیست و هردو آدم متعارفند، جانی خودش را روی او انداخت و اتفاقاً کشته شد، اگر قصد قتل را داشته،مسلماً قتل عمد است، چرا؟ لأنّ المیزان فی قتل العمد أن یکون الآله قتاله، أو القصد قصد القتل.

اگر واقعاً این آدم یک آدم متعارف است، طرف هم متعارف است ولی در عین حال طرف کشته شد، چون قصد قتل را داشته، این عمد است و إلا فإن قصد القتل به ولو رجاء فکذلک هو عمد علیه القود.

ولی اگر هم جانی متعارف است و هم ملقی علیه متعارف است، جانی خودش را از بالا روی مجنی علیه انداخت بدون اینکه قصد قتل داشته، اتفاقا کشته شد.این شبه العمد است چون نه فعل قتاله است و نه قصد قتل را داشته است.

و إن لم يقصد فهو شبه عمد، و في جميع التقادير دم الجاني هدر.

ولی در همه ی این صور اگر خود ملقی خودش بمیرد، خونش هدر است و هیچ کس ضامن خون او نیست.

هرگاه «شخص» روی دیگری بیفتد و بمیرد، حکمش چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: هرگاه «شخص» روی دیگری بیفتد و بمیرد، حکمش چیست؟

حضرت امام در آخر مسئله سیزدهم یک جمله ای دارد که عبارت است از:

لو عثر فوقع علی غیره فمات فلا شیء علیه لا دیه و لا قودا.

هر گاه کسی بلغزد و لیز بخورد و روی دیگری بیفتد،پس او(واقع) بمیرد، چیزی بر او نیست- نه دیه و نه قود چرا؟ چون خودش افتاده و خودش هم مرده، فلذا نه حق دیه گرفتن را دارد و نه حق قود و قصاص کردن را.

«و کذا لا شیء علی الذی وقع علیه» همچنین چیزی بر کسی که روی او افتاده نمی باشد، چون او کاری نکرده، بلکه این «آدم» روی او افتاده، فلذا ما حق نداریم که از او دیه بگیریم یا او را قصاص کنیم.

این یک مسئله واضحی است و حال آنکه در روایت مسئله به صورت دیگری عنوان شده است، یعنی آن گونه که امام مسئله را عنوان کرده، یک مسئله واضح است.

لسان روایات با عنوان حضرت امام هماهنگی ندارد

اما در روایات به گونه ی دیگر عنوان شده است، آن گونه که در روایات عنوان شده، غیر این است.

روایت عبید بن زراره

ص: ۱۱۸۴

فقد روی عبید بن زراره ، قال سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن رجل وقع علی رجل فقتله قال:« فلیس علیه شیء» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۲۰ من أبواب القصاص فی النفس، الحدیث۱.

مقتول عبارت است از آن کسی که روی او افتاده، یعنی عاثر(کسی که لغزیده مقتول نیست، مقتول کسی است که روی او افتاده است. مراد از «فلیس علیه شیء» نفی مطلق نیست بلکه نفی نسبی است، یعنی فقط قصاص ندارد، نه اینکه دیه هم نداشته باشد.

در اینجا مسئله موت کسی مطرح است که بر روی او افتاده، بر خلاف عبارت حضرت امام، چون ایشان موت را برای عاثر(کسی که لغزیده) فرض می کند، در حالی که در روایت موت مال کسی است که روی او افتاده است.

روایت محمد بن مسلم

و ما رواه محمد بن مسلم عن أحدهما قال: فی الرجل یسقط علی الرجل فیقتله فقال:« لا شیء علیه» همان مدرک،الحدیث۲.

باز هم روایت عبید بن زراره

و ما رواه عبید بن زراره قال سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن الرجل وقع علی رجل من فوق البیت فمات أحدهما قال:« لیس علی الأعلی شیء و لا علی الأسفل شیء» همان مدرک، الحدیث ۳.

و النفی نسبی و المنفی هو القود لا الدیه ، ضروره عدم کونه أقلّ تأثیراً من النائم و الساهی، فإذا کان الإلقاء علی الشخص حاله النوم و السهو سبباً لقتله،پس در اینجا به طریق اولی سبب است.

خلاصه اینکه عبارت امام این است که «عاثر» کشته می شود، اما آن کس که بر روی او افتاده کشته نمی شود، فلذا عاثر حق ندارد که از کسی دیه مطالبه کند و یا قصاص کند.اگر مطلب از این قرار باشد، باید امام کلمه ی «لا شیئ علیه لادیه و لا قوداً» را حذف کند، یا اقل بگوید:« لا شیء له دیه و قوداً».

ص: ۱۱۸۵

و کذا لا شیء علی الذی وقع علیه.

اما روایات عکس است، یعنی «شخص» از طبقه بالا روی دیگری می افتد و او را می کشد، آن کس که در پایین قرار گرفته کشته می شود نه کسی که از بالا افتاده است، حضرت می فرماید:« فلا شیء علیه» یعنی خبری نیست، به این معنا که چیزی بر گردن عاثر نمی آید، ولی ما هر سه روایت را حمل کردیم بر اینکه قصاصی در کار نیست، نه اینکه دیه هم نداشته باشد. بلکه دیه دارد، چون این کمتر از این نیست که در حال نوم روی کسی بیفتد و او را بکشد.

إذا دفعه الغیر إلی آخر

یک مسئله ی دیگر در اینجاست که حضرت امام متعرض آن نشده، ولی صاحب جواهر متعرض شده است، پس چون جواهر و مسالک آن متعرض شده اند، از این رو ما نیز آن را متعرض شدیم و الا این مسئله در تحریر الوسیله نیست و آن مسئله عبارت از این است که شما سه نفر را فرض کنید:

۱: دافع، ۲: مدفوع، ۳: من وقع علیه.

دافع کارش هل دادن است.

باید صور مسئله را قبلاً عرض کنیم و آن را حسب القواعد بحث کنیم،آنگاه ببینیم که روایات چه می گویند؟

بنابراین، مسئله ی ما در دو محور است، یک محور از نظر قواعد، یک محور هم از نظر روایات

الف: گاهی از اوقات من که زید را هل می دهم، نظر به زید ندارم، نظر به «من وقع علیه» دارم.

ب: نظر من بر «من وقع علیه» نیست، بلکه نظرم بر مدفوع است.

ج: آنجا هم که نظر من نسبت به مدفوع است، گاهی نسبت به من وقع علیه(اسفل) التفات دارم، یعنی می دانم که کسی در آن پایین است، گاهی نسبت به او التفات ندارم، یعنی نمی دانم که کسی هم پایین هست.

پس گاهی تمام نظر من کشتن «من وقع علیه» است و الا با مدفوع کاری ندارم، گاهی تمام نظر من کشته شدن مدفوع است، آنجا که نظرم مدفوع است، گاهی نسبت به اسفل (که همان من وقع علیه است) التفات دارم و گاهی نسبت به او التفات ندارم بلکه غافلم، ممکن است من تمام نظرم کشته شدن مدفوع باشد، یعنی همان کس را که هلش می دهم، اما نسبت به کسی که مدفوع روی او می افتد، گاهی نسبت به او اصلاً التفات ندارم و گاهی التفات دارم.

احکام صور سه گانه از نظر قواعد

اگر من نظر و قصدم از هل دادن این است که من وقع علیه کشته شود، یعنی قصدم کشته شدن «من وقع علیه» است یا این فعل من قاتل است،یعنی این آدم به گونه ای سنگین است که «من وقع علیه» تحمل سنگینی او را ندارد، اگر نظرم کشته شدن «من وقع علیه» است یا فعل من قتاله است، مسلماً در اینجا دافع قود و قصاص دارد.

اما اگر نظر من کشته شدن «من وقع علیه» نیست و همچنین فعل من هم قتاله نیست و فقط به عنوان ایذاء او را انداختم، اما اتفاقاً کشته شد، این می شود:« شبه العمد».

پس مسئله ما نسبت به «من وقع علیه» سه صورت پیدا کرد، قصدم کشته شدن او بود، در اینجا قصاص دارد، یا فعل من قتاله است و او را می کشد، باز هم قصاص دارد.

ص: ۱۱۸۷

صورت سوم: نه قصـدم قتل هست و نه فعلم قتاله می باشد، اتفاقاً کشت، نظرم اذیت کردن بود و اینکه کمی او ناراحات بشود، ولی منتهی به قتل شد، این از قبیل شبه العمد است، این راجع به:« من وقع علیه».

امـا راجع به مـدفوع، گـاهی نظرم از هـل دادن مـدفوع این بود که او کشـته شود، گـاهی فعـل من قتاله است، مسـلماً در هر دو صورت قتل عمد است و قصاص دارد.

یک موقع نظرم کشته شدن مدفوع نیست بلکه نظرم ایذاء است، اتفاقاً منتهی به قتل و مرگ او شد،این از قبیل شبه العمد است.

آنجا هم که نظرم کشـته شـدن مدفوع است، گاهی از اسـفل(آدمی که در پایین قرار گرفته)، یعنی «من وقع علیه» به کلی غافل هسـتم، اتفاقاً او کشـته شـد، یعنی هم مـدفوع کشـته شد و هم من وقع علیه کشـته شد، این از قبیل قتل خطأ می شود، چون هیچ توجهی نداشتم.

امـا اگر نسـبت به «من وقـع علیه» توجه داشـتم، این می شود شـبه العمـد، پس هم اولی سه صورت پیـدا کرد و هم دومی و هم سومی. این احکام از نظر قواعد بود که بیان شد.

احکام صور سه گانه از نظر روایات

اما از نظر روایات، روایات ما یک سلسله مشکلاتی دارد که باید آنها را حل کنیم.

روایت عبد الله بن سنان

۱: ما رواه عبـد الله بن سـنان عن أبی عبـد الله (علیه السـلام) فی رجل دفع رجلًا علی رجل فقتله قال: «الـدّیه علی الذی وقع علی الرجـل فقتله لأولیـاء المقتول، و یرجع المـدفوع بالـدّیه علی الـذی دفعه، قال و إن أصاب المـدفوع شـیء فهو علی الـدافع أیضا» الوسائل: ج ۱۹ف الباب۲۱ من أبواب القصاص فی النفس،الحدیث۱.

دیه بر گردن مدفوع است، منتها بعداً رجوع می کند به دافع، اگر خود مدفوع هم صدمه دید، آن هم بر عهده دافع است.

دو اشکال بر حدیث عبد الله بن سنان

بر این حدیث دو اشکال وارد است:

اشکال اول

اشکال اول این است که چرا اول گفت دیه را مدفوع بدهد و بعداً مدفوع به دافع رجوع کند، و حال آنکه اولاً و بالذات باید دیه را دافع بدهد، چون مدفوع در اینجا به منزله آلت است،در باب اکراه می گویند اگر کسی فردی را اکراه کند، مکره (به فتح راء)صدمه برساند، صاحب صدمه به مکره(به صیغه اسم مفعول) رجوع نمی کند، بلکه به مکره(به صیغه اسم فاعل) مراجعه می کند، چطور حضرت در اینجا عکس فرموده است، هر چند نتیجه یکی است، یعنی مدفوع هم بعداً سراغ دافع می رود، ولی چرا دور بزنند، چرا از همان اول سراغ دافع نرود؟

جواب اشکال

جوابش این است که این از باب سهولت است، مدفوع که افتاده، دم دست است، دفع ممکن است هل داده باشد و فرار کرده باشد، ولی مدفوع دم دست است، یعنی روی این افتاده، حضرت برای سهولت فرموده که از مدفوع بگیرد و بعداً مدفوع سراغ دافع برود.

اشکال دوم

اشکال دومی که می توان بر روایت گرفت، این است که چطور حضرت فرموده دیه بدهد، و حال آنکه باید تفصیل قائل بشود و بگوید اگر قصد کشتن را دارد، باید قصاص بشود یا اگر فعلش قتال است باز قصاص بشود و الا دیه است، چطور حضرت این را نفرموده است؟

ص: ۱۱۸۹

جواب اشکال دوم

جوابش این است که لعل قرائن شـهادت می دهـد که نظر قتل نبوده و فعل هم قتاله نبوده، مثلاً قرائنی در سوال و جواب بوده و لذا حضرت سخن از قصاص نزد.

بنابراین، اشکالی که در روایت بود از دو نظر حل شد.

روایت ابوبصیر

۲: روی أبو بصـیر قال: سألت أبا عبد الله(علیه السلام) عن رجل کان راکباً علی دابه غشی رجلاً ماشیاً حتی کاد أن یؤطئه، فزجر الماشی الدابه عنه، فخرّ عنها فأصابه موت أو جرح؟ قال:«لیس الذی زجر بضامن، إنّما زجر عن نفسه» همان مدرک، الحدیث ۳.

مردی سوار اسب بود،غشـی رجلاً نزدیک بود که مردی را زیر بگیرد، حتی کان یوطّئه فزجر الماشـی الدابه،این آدم پیاده یک نهیبی زد که از نهیب او اسب پریـد و راکب خود را روی زمین انـداخت، راکب یـا مرد و یـا صـدمه دیـد، حضـرت می فرماید نهیب زن ضامن نیست، چرا؟ چون از خودش دفاع کرده است.

اشکال

گاهی اشکال می کنند و می گویند مانع ندارد که از خودش دفاع کند و دفاع جایز باشد در عین حال ضامن هم باشد، دفاع از خودت بکن تـا کشـته نشوی، امـا ضـامن کار خود هم باش، مثلاً در عام المجاعه جایز است که انسان مال مردم را بخورد و در عین حال ضامن هم است، جواز منافات با ضمانت ندارد. این اشکال را کرده اند.

جواب

جوابش این است که فرق است بین عام المجاعه و بین اینجا، در عام المجاعه صاحب مغازه اصـلاً مقصر نیست، شما هم گرسنه هستید،نصف شب دزدی می کنی و می خوری،این اشـکال ندارد، اما صاحب مغازه و طعام کوچکترین گناه و تقصیری ندارد، ولی در اینجا راکب مقصـر است، چون اسب را به سـرعت می رانـد بدون اینکه ملاحظه این را بکند که ممکن است کسـی را زیر بگیرد، فلذا راکب خودش مقصـر است، فلذا نهیب زن از خودش دفاع کرده هر چند صدمه به راکب هم رسیده است، فرق است بین مثال و بین ممثل.

ص: ۱۱۹۰

مسئله ی بعدی در باره سحر است که اگر کسی با سحر دیگری را بکشد، آیا ادله ی قصاص شاملش است، یا اینکه ادله انصراف دارد به جایی که با وسائل و ابزار عادی مانند کارد، چاقو یا توپ و تفنگ و امثالش طرف را بکشد؟ همه اینها قابل مطالعه است.

حکم جایی که به وسیله سحر کسی را بکشد کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:حکم جایی که به وسیله سحر کسی را بکشد

المسأله الرابعه عشر

لو سحره فقتل وعلم سببیه سحره له فهو عمد إن أراد بذلک قتله، و إلّا فلیس بعمد بل شبهه، من غیر فرق بین القول بأنّ للسحر واقعیه أو لا، و لو کان مثل هذا قاتلاً نوعاً یکون عمداً و لو لم یقصد القتل به.

یکی از مسائلی که ایشان(حضرت امام) و دیگران مطرح کرده اند این است که اگر کسی دیگری را سحر کرد و در سایه ی سحر او کشته شود، تکلیف ساحر نسبت به این عمل چیست؟

حضرت امام در این مورد سه فرع را مطرح می کند که بعداً به این سه فرع می رسیم.

آیا سحر حقیقت دارد یا نه؟

قبل از آنکه ما وارد مقام دوم بشویم (که همین سه فرع باشد) در مقام اول بحث می کنیم، آن این است که آیا سحر حقیقت دارد یا اینکه سحر یک امر وهمی و خیالی است؟

دیدگاه شیخ طوسی

مرحوم محقق از مرحوم شیخ طوسی نقل می کند که سحر حقیقت ندارد، بلکه یکنوع خیال و پنداری بیش نیست،یعنی واقعیت ندارد هر چه هست همان خیال است.

ص: ۱۱۹۱

بعد از آنکه مرحوم محقق این کلام را نقل می کند، می فرماید احتمال دیگری نیز در این مقام است و آن اینکه سحر دارای حقیقت است.

البته ایشان می گوید کلام شیخ قریب است، اما اینکه حقیقت داشته باشد اقرب است.

بنابراین، شیخ طوسی (از شیعه) اولین کسی است که می گوید سحر حقیقت ندارد، مرحوم محقق هم مسئله را مردد می

گذارد، منتها قول شیخ را قریب می شمارد، اما از اینکه حقیقت داشته باشد، آن را اقرب می داند.

ادلّه ی کسانی که می گویند سحر حقیقت ندارد

کسانی که می گویند سحر حقیقت ندارد با آیات قرآن استدلال کرده اند، آیات قرآنی را دلیل گرفته اند که سحر دارای حقیقت نیست، دو آیه را در اینجا وارد میدان کرده اند، یکی در باره سحره ی حضرت موسی است که می فرماید:

۱:«قَالَ أَلْقُوا ۖ فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ» الأعراف/۱۱۶،

دیدگان مردم را سحر کردند و در آن رعب و خوف ایجاد کردند «وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ»

پس معلوم می شود که سحر حقیقت ندارد، انسان تصور می کند حقیقت را، یعنی سحره چشم انسان را به گونه ای تصرف می کنند که غیر واقع را واقع می بیند.

۲: « قَالَ بَلْ أَلْقُوا ۖ فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ» طه /۶۶،

در باره خود موسی است، می فرماید وقتی که حضرت موسی سحر ساحران را دید،خیال کرد که این طناب ها حرکت می کنند، يخيل إليه من سحرهم، به خیال آنها این است که این حرکت می کند « أَنَّهَا تَسْعَىٰ»

معلوم می شود که خیالی بیش نبوده است، کسانی که می گویند سحر حقیقت ندارد، به این دو آیه استدلال می کنند.

ص: ۱۱۹۲

نظریه ی استاد سبحانی

اما آنچه را که ما می فهمیم با مجموع آیات دیگر، سحر حقیقت دارد، منتها ذو مراتب است، یک مرتبه از سحر تصرف در چشم انسان است، اگر این مرتبه حقیقت نداشت، چطور چشم من غیر واقع را واقع می بیند، پس یک مرتبه اش تصرف در چشم انسان است.

گاهی تصرف در خیال انسان است، در خیال انسان تصرف می کنند، به گونه ای که خوفی یا شوقی به انسان دست می دهد.

بنابراین، این آیات دلیل نمی شود براینکه سحر دارای حقیقت نیست، بلکه تصرف می کند، یک مرتبه تصرف در دیدگان است، در ذهن است و در خیال است.

آیه ی اول که می گوید: «سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ».

دلیل بر این است که در چشم تصرف کرده اند، دلیل بر این است که در خیال موسی هم تصرف کرده اند، يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ» تصور کردند که «أَنَّهَا تَسْعَىٰ»

اما یک مرتبه ای از سحر داریم که تصرف در خارج است، کما اینکه در قرآن داریم که آن دو ملک آمدند «يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ » البقره/۱۰۲، دو ملک آمدند به عنوان امتحان، اینها به مردم آموزش می دادند سحر را، کدام سحر را؟ سحری که به وسیله ی آنها بین زن و شوهر جدای می انداختند.

آقایان می گویند خیال است، خیال نسبت به خارج خیال است، اما فی حد نفسه خودش واقعیتی است،تمام تخیلات انسان نسبت به خارج وهم است، اما در محیط خودش یکنوع واقعیتی است.

ص: ۱۱۹۳

بنابراین، حق این است که بگوییم سحر دارای حقیقت است، اما ذو مراتب می باشد،

یعنی دارای مراتبی است، در یک مرتبه در چشم و خیال انسان تصرف می کنند، به گونه ای که غیر واقع را واقع می بینند، یا در انسان شوق یا خوفی ایجاد می کند، این یک مرحله از سحر است.

یک مرحله دیگرش این است که در خارج تصرف می کنند، گاهی می بندند و گاهی می گشایند کما اینکه در حدیث می خوانیم، پس نباید ما منکر بشویم که سحر دارای حقیقت نیست بلکه دارای حقیقت است، منتها ذو مراتب است.

علاوه براین، اصولاً ـ اگر ما چشم خود را به خارج باز کنیم و نگاه کنیم، خواهیمم دید که سحر دارای مدرسه است، اساتید دارد و مدرسه دارد و سابقه هزاران سال دارد، کهنه مصر و کهنه موسی،اینها غالباً ساحران بودند و دارای مدرسه و دارای شاگرد بودند و دارای برنامه و کتاب بودند، آیا می شود یک چیزی با این سابقه بشود بدون حقیقت، بی حقیقت نیست،حقیقت دارد، البته حقیقتی است که در اسلام حرام است مگر اینکه در موارد انسان بیاموزد برای ابطال سحر.

مرحوم صدوق روایتی دارد و می گوید:« أنّ التوبه الساحر هی أن یحلّ و لا یعقد»

توبه ساحر این است که باز کند و نبندد، معلوم می شود که بعضی از سحره ها بین زن و مرد جدائی می انداختند و می بستند به گونه ای که مرد قادر بر آمیزش جنسی و نزدیکی نبود، ساحر اگر بخواهد توبه کند، توبه اش به این است که این گره و بستگی را باز کند، معلوم می شود که بستن هم حقیقت دارد، باز کردن هم حقیقت دارد.اگر به تفسیر آیه مبارکه نگاه کنیم که می گوید:

« قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ (١) مِن شَرِّ مَا خَلَقَ (٢) وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ (٣) وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِی الْعُقَدِ (۴) وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ (۵)

از مجموع اینها می فهمیم که دارای واقعیتی است،منتها آموزشش حرام است مگر در بعضی از موارد، که آموزشش برای ابطال سحر واجب کفائی است.

نتیجه ی بحث

ما به این نتیجه رسدیم که سحر دارای حقیقت است و مراتب دارد، مراتبش گاهی در ذهن است، گاهی در خارج است، ضمناً گفتیم خیال نسبت به خارج خیال است، اما در حد خودش حقیقت و واقعیتی است.

از نظر فلسفی تمام اوهام انسان و افکار انسان که می گویند اوهام و خیال است، اگر با خارج بسنجیم اوهام است، اما در حد خودش یک مرتبه ای از واقعیت را دارد.

پس بحث ما در مقام اول تمام شد که سحر دارای حقیقتی است، اما حقیقت ذو مراتب.

المقام الثانی

مقام دوم در باره احکامی است که حضرت امام در این فرع می فرمایند، ایشان در این فرع و در این مسئله سه فرع دارد:

فرع اول

١: لو سحره فقتل و علم سببیه سحره له فهو عمد.

اگر ساحر فردی را سحر کرد و فهمیدیم که سبب قتل این آدم سحر ساحر بوده است، اینجا آلت قتاله است،دیگر کار نداریم که آیا قاصد هم است یا قاصد نیست، قصد هم دارد یا نه؟ این جهتش برای ما مطرح نیست، همین مقدار که سبب قتاله است برای ما کافی است این در جایی است که سبب قتاله باشد.

ص: ١١٩۵

لو سحره فقتل و علم سببيه سحره له فهو عمد إن أراد به قتله، و إلّا فليس بعمد بل شبهه، من غير فرق بى القول بأنّ للسحر واقعيه أولا، و لو كان مثل هذا السحر قاتلاً نوعاً يكون عمداً و لو لم يقصد القتل به.

فرعی را که من گفتم، حضرت امام آن را در آخر آورده و حال آنکه شایسته بود که از نظر تقسیم در اول بیاورد.

خلاصه اینکه ما در اینجا سه فرع داریم،که هر سه فرع در کلام حضرت امام(قدّس سرّه) آمده است.

۱:گاهی از اوقات سبب قتاله است، یعنی می دانیم که این سبب قتاله و کشنده است خواه طرف قصد قتل را داشته باشد یا نه؟

۲: گاهی قصد قتل دارد هر چند سبب قتاله نیست،ولی اتفاقاً همان که قتاله نبود، در اینجا قتاله شد، در اینجا هم مسلماً عمد است.

بنابراین، در دو صورت عمد است، یا سببیتش قطعی باشد و لو قاصد نباشد، یا این آدم قاصد باشد هر چند سببیتش قطعی نباشد.

۳: اما اگر نه سببیتش قطعی است و نه این آدم قصد قتل را دارد،اما اتفاقاً طرف کشته شد، این «شبه العمد» است.اینک هر سه فرع را از عبارت حضرت امام در می آوریم:

لو سحره فقتل و علم سببيه سحره له فهو عمد إن أراد بذلك قتله.

این فرعی است که طرف قصد قتل را دارد، ولی اگر قصد دارد، این کلمه سببیه سحره له، توضیح واضحات است، والا تنها اراده قتل کافی است، ارده قتل را دارد و می دانیم که سحر سبب قتل اوست، لابد باید بگوییم که در اینجا سبب، سبب قتاله نیست و الا باید در اینجا این سه فرع از هم جدا بشود، در فرع اول قاصد قتل است.«و إلّا فليس بعمد بل شبهه، من غير فرق بين القول بأنّ للسحر واقعيه أولا، و لو كان مثل هذا السحر قاتلاً نوعاً يكون عمداً و لو لم يقصد القتل به»

ص: ۱۱۹۶

اگر سبب قتاله است هر چند این آدم قاصد نیست، مسلماً این قتل، قتل عمداست.

فرع اول: لو سحره فقتل و علم سببیه سحره له فهو عمد إن أراد بذلک قتله.

این قتل عمد است، چون قصد قتل دارد، البته رابطه هم باید محفوظ باشد بین قتل و سحر. این راجع به جایی است که قاصد قتل است، هر چند سبب قتاله نیست.

فروع دوم: و إلّا فلیس بعمد بل شبهه.

اما اگر اراده و قصد قتل نکرده و آلت هم قتاله نیست، آن شبه العمد است.

فرع سوم: و لو کان مثل هذا السحر قاتلاً نوعاً یکون عمداً و لو لم یقصد القتل به.

آلت قتاله است، ولی این آدم قصد قتل را نکرده است، این جزء عمد است. سوم در مقابل اولی است، چون در اولی اراده و قصد موثر است، در سومی آلت مؤثر است، در فرع سوم هیچکدام نیست، یعنی نه آلت قتاله است و نه قصد قتل را دارد.

در عبارت حضرت امام یکنوع تناقض و تهافت است، چطور؟ از این طرف می فرماید:

من غیر فرق بی القول بأنّ للسحر واقعیه أولا.

اگر بگویید سحر واقعیت دارد، تمام این فروع سه گانه درست است، اما اگر بگویید سحر اصلاً واقعیت ندارد، همه این سه «فرع» فرو می ریزد، فلذا معنا ندارد که این همه فروع را بر آن مترتب کنیم.

اتفاقاً این تنافی در کلام محقق هم وجود دارد، چون ایشان می فرماید:

«لو سحره فمات لم یوجب قصاصاً و لا دیه».

این تناقض است، ما ذکره الشیخ این بود که سحر واقعیت ندارد، شیخ گفت سحر واقعیت ندارد، اگر سحر واقعیت ندارد، پس این جمله برای چیست که می گوید:

لو سحره فمات لم یوجب قصاصاً و لا دیه؟

بنابراین، هم در کلام محقق و هم در کلام حضرت امام یکنوع بی دقتی دیده می شود،اگر ما بگوییم سحر اصلاً واقعیت ندارد، بحث در این فروع می شود یک بحث غیر صحیح، سحر می شود کالحجر فی جنب الإنسان.

بنابراین، باید جمله ی «سواء کان له واقعیه أو لا»؟ حذف کنیم، مگر اینکه بگوییم این مربوط است به دومی، یعنی آنکه نه آلت قتاله است و نه قصد قتل را دارد، در آنجا ممکن است این جمله صحیح باشد، اما اگر این جمله مربوط به اول و سوم باشد، هیچ معنا ندارد.

از این اشکالی که بر متن و کلام محقق کردیم گذشتیم، ولی من یک بحث دیگری دارم که باید حل کنیم، آیات و روایات که می فرماید:

« وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِی حَرَّمَ اللَّـهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِیِّهِ سُلْطَانًا».

این راجع به قتل به اسباب عادی است و آن اینکه با شمشیر، تیر، کمان، گلوله، کارد، سنگ و ...، بکشد. اما کشتن با ابزار معنوی که اصلاً چشم انسان آن را نمی بیند، آیا آیات اینجا را هم می گیرد؟ مثلاً من دعا کردم و به وسیله دعا یکی را کشتم، دعا کردم که خدایا! فلانی را بکش، و کشت. آیا ولی این آدم حق دارد که بگویند شما ضامن هستید چون به وسیله دعای شما کشته شد؟

ص: ۱۱۹۸

آیات و روایات ممکن است ناظر باشد به آن ابزار و ادوات عادی، اما ابزار و ادوات غیر عادی، گرفتنش جای بحث است، اللّهم اینکه بگویید میزان نتیجه است که همان کشته شدن باشد، بالأخره این آدم گاهی با دستش کسی را می کشد و گاهی با نفس قویش می کشد، ساحر با نفس قویش تصرف می کند و می کشد،مگر بگوییم ما تابع نتیجه هستیم و آن اینکه قتل مستند به ساحر است و می گویند ساحر او را کشت، در غیر این صورت جای بحث است که آیا این نوع ابزار و ادواتی که جنبه ی رسمی و حسی ندارد، آیا ادله و روایات اینها را می گیرد یا نه؟

فإن قلت: در روایت داریم ساحر المسلمین یقتل، پس معلوم می شود که سحر سبب می شود که ساحر کشته بشود.

قلت: ساحر المسلمین یقتل لإفساده، چون مفسد است لا قوداً، و حال آنکه بحث ما در قود و قصاص است.

ضمناً من یک نقدی کردم و گفتم اگر من نفرین کردم و کسی کشته شد، طرف حق دارد که ما را بگیرد؟ ممکن است فرق بگذاریم بین سحر و بین نفرین، سحر عمل مبغوض است، اما نفرین محبوب است، یعنی من مستجاب الدعوه هستم و خدا دعوت ما را استجابت کرد،ما نباید سحر را با نفرین قاطی کنیم.

المسأله الخامسه عشر

لو جنی عمداً فسرت فمات فإن کانت الجنایه مما تسری غالباً فهو عمد، أو قصد بها الموت فسرت فمات فکذلک، و أمّا لو کانت ممّا لا تسری و لا تقتل غالباً و لم یقصد الجانی القتل ففیه إشکال، بل الأقرب عدم القتل بها و ثبوت دیه شبه العمد.

در این مسئله سه فرع است، اگر کسی جنایت کرد، یعنی با چاقو به شکم یا ران دیگری زد، و این جنایت کشنده نبود، اما سرایت کرد و همین سبب قتل او شد، این سه حالت دارد:

۱: یک موقع از اول قصد من کشتن این آدم بود، اگر قصد من کشتن او بود، این جنایت که سرایت کرد، مسلماً عمد است، چون اراده و قصد قتل، خودش عمد بودن عمل است.

۲: گاهی من اراده قتل را ندارم، اما آلت قتاله است، به قلبش زدم یا به جای حساس دیگرش زدم، قصد قتل را نداشتم، منتها آلت قتاله است، مسلماً در اینجا باز هم عمد است، پس در دو صورت عمد است:

الف: از اول قصد قتل را داشتم.

ب: قصد قتل را نداشتم، اما آلت قتاله بود.

۳: اما اگر هیچکدام نباشد، یعنی نه آلت قتاله است و نه من اراده قتل را دارم، دراینجا ایشان می فرماید:« ففیه اشکال»، ولی به نظر اشکال نیست بلکه مطلب همان است که ایشان اختیار کرده است، یعنی این شبه العمد است.

لو جنی عمداً فسرت فمات، فله صور ثلاث: ۱: فإن کانت الجنایه ممّا تسری غالباً فهو عمد.

۲: أو قصد بها الموت فسرت فمات فکذلک.

۳: و أمّا لو کانت ممّا لا تسری و لا تقتل غالباً و لم یقصد الجانی القتل(فمات إتفاقاً) ففیه إشکال، بل الأقرب عدم القتل بها و ثبوت دیه شبه العمد.

چرا اشکال است، سابقاً بعضی می گفتند این هم عمد است، یعنی سرایت هم فعل این آدم است، می خواستند سرایت را ضمیمه کنند به عمل و هردو سبب قتل این آدم شده است، و با این وسیله می خواستند این را جزء قتل عمد بشمارند و لذا حضرت امام می فرماید: «ففیه إشکال».

ص: ۱۲۰۰

اقسام قتل تسبیبی کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقسام قتل تسبیبی

همان گونه که بیان شد، تسبیب بر چهار قسم می باشد، قسم اول این است که خود جانی مستقلاً و بدون همکاری و کمک دیگری سبب قتل است، قسم دوم این است که تنها جانی سبب قتل نیست بلکه فعل «مجنی علیه» هم ضمیمه به فعل جانی می شود و دوتای سبب قتل می شوند، پس در اولی جانی تنها بود، ولی در دومی جانی با همکاری و کمک «مجنی علیه» سبب قتل می شوند.

فروع سه گانه

حضرت امام در اینجا سه فرع را مطرح می کند که هر سه فرع قریب الأفق هستند هر چند با هم فرق دارند.

در فرع اول جانی یک غذای سمی را پیش مجنی علیه می گذارد و او هم می خورد، در حقیقت فعل جانی تقدیم عذا و فعل «مجنی علیه» اکل است.

در فرع اول جانی سکوت مطلق می کند، ولی در فرع دومی سم را توصیف می کند، ولی هردو مشترکند در اینکه سم قاتل است.

در سومی سم قاتل نیست، اتفاقاً سبب قتل شده است، هر سه فرع به همدیگر نزدیکند، با این تفاوت که در فرع اول و دوم، سم قاتل و کشنده است، اما در فرع سوم، سم قاتل نیست.

بررسی فرع اول

لو قدّمه له طعاماً مسموماً بما يقتل مثله غالباً أو قصد قتله به.

در اینجا جانی اصلاً صحبت نمی کند فقط غذای مسموم را در اختیار مجنی علیه می گذارد، بر خلاف فرع بعدی، چون در فرع بعدی علم است و آشنائی« لو قدّمه له طعاماً مسموماً بما يقتل مثله غالباً»، فعل قتاله است، «أو قصد قتله به». یا اینکه قصد قتل طرف را دارد.

ص: ۱۲۰۱

فلو لم يعلم الحال فأكل و مات فعليه القود، و لا- أثر لمباشره المجنى عليه، و كذا الحال لو كان المجنى عليه غير مميّز، سواء خلطه بطعام نفسه و قدّم إليه، أو أهداه أو خلطه بطعام الآكل.

لو قدّمه له طعاماً مسموماً بما يقتل مثله غالباً فأكل الجاهل فمات.

معلوم است که این قود و قصاص دارد، چرا؟ اگر قصد قتل را دارد، همان قصدش کافی است که این قتل از قبیل قتل عمد باشد، اگر قصد قتل را ندارد، آلت قاتل است و ما گفتیم که میزان در عمد این است که یا سبب قتاله باشد یا طرف قصدش قتل باشد

لو قدّمه له طعاماً مسموماً بما یقتل مثله غالباً. منتها آکل عالم است بر اینکه این غذا مسموم است.

أو قصد قتله به، فلو لم یعلم الحال، دلیل بر این است که در اولی آکل عالم است. اما اگر آکل نداند که این غذا مسموم است و بخورد، فعلیه القود.

چرا؟ چون آیا آلت قتاله است یا قصد قتل دارد.

بعضی ها در اینجا مناقشه می کنند و می گویند درست است که جانی یک غذای مسموم را در اختیار آکل نهاده، ولی جانی در این مسئله تنها نیست، بلکه خوردن او هم جزء سبب است، در حقیقت فعل «مجنی علیه» به فعل جانی ضمیمه شده است، جانی غذا را در مقابل مجنی علیه نهاده، او غذای مسموم را خورده، «فالعله مرکب من فعل الجانی و فعل المجنی علیه».

البته این مناقشه یک مناقشه بی جاست، چون قانون کلی همیشه در این گونه موارد این است که باید دید سبب اقوی است یا مباشر؟ مباشر در اینجا جاهل است، یعنی نمی داند که این غذا مسموم است، قهراً سبب در اینجا اقوی است، اگر این مناقشه درست باشد، باید در خیلی از جاها قود و قصاص نباشد، چون غالباً ظالمین همیشه غذای مسمومی را در اختیار مظلوم می گذارد و او هم می خورد، بگوییم اصلاً ضمانی نیست، این معنا ندارد، قاعده ی «المباشر أقوی و السبب أقوی» در اینجا جاری است و در ما نحن فیه سبب اقوی است و لذا می فرماید: و لو لم یعلم الحال فمات فعلیه القود و لا أثر لمباشره المجنی علیه، و کذا الحال اگر غذای مسموم را در اختیار بچه ی غیر ممیز نهاد،در این صورت به طریق اولی سبب اقوی است. باز ممیز یکنوع تشخیص دارد و موقع غذا می فهمد که این سمی است یا سمی نیست، اما بچه ی غیر ممیز مانند بچه ای یک ساله و دو ساله هیچ نوع تمییزی ندارد.

ص: ۱۲۰۲

چکیده ی مطلب

خلاصه مطلب این است که اگر جانی عالم است و «مجنی علیه» جاهل، مسلماً در اینجا سبب اقوی است نه مباشر، و این قتل از قبیل قتل عمد شمرده می شود، من غیر فرق بین اینکه «مجنی علیه» مکلف باشد یا غیر مکلف، ممیز باشد یا غیر ممیز. در نحوه خوراندن هم فرق نیست، یعنی گاه غذای خودم را مسموم می کنم و در اختیار او قرار می دهم و گاهی غذای او را مسموم می کنم و او می خورد و گاهی غذای مسموم خودم را با غذای مسموم او مخلوط می کنم، این نوع ابزار و ادوات در مسئله فرق نمی کند.

قانون کلی چیست؟

قانون کلی این است که: إذا کان الجانی عالماً و المجنی علیه جاهلاً، و جانی می داند که آلت قتاله است یا قصد قتل او را دارد، در اینجا جانی قود و قصاص دارد بدون اینکه بر گردن مجنی علیه چیزی باشد. این فرع اول بود و در این فرع هیچ نوع علمی در کار نیست، یعنی «مجنی علیه» اصلاً عالم نیست.

بررسی فرع دوم

در فرع دوم گاهی از اوقات علم است، فرق این مسئله با مسئله بعدی این است که در اینجا «مجنی علیه» هیچ نوع آگاهی ندارد، اما در فرع بعدی گاهی «مجنی علیه» اطلاع دارد، یعنی در بعضی از صور عالم است، یعنی در مسئله هفدهم گاهی از اوقات مجنی علیه عالم است بر اینکه این غذا مسموم است.

متن مسئله هفدهم

المسأله السابعه عشر: لو قدّم طعاماً مسموماً مع علم الآکل بأن فیه سمّاً قاتلاً فأکل متعمداً و عن اختیار فلا قود و لا دیه، امام این دو فرع ر ا دو مسئله کرده، در اولی آکل جاهل است و در دومی آکل در بعضی از صور عالم است.

ص: ۱۲۰۳

لو قدّم طعاماً مسموماً مع علم الآكل بأنّ فيه سمّاً قاتلاً فأكل و عن اختيار فلا قود و لا دیه، چرا؟ چون در اینجا مباشر اقوی است و می داند که این غذا مسموم است و در عین حال آن را می خورد.

و لو قال كذباً أنّ فيه سمّاً غير قاتل و فيه علاج لكذا فأكله فمات فعليه القود، به مجنی علیه می گوید این غذا هر چند سم دارد، ولی سمش کشنده نیست بلکه برای پا دردی یا سایر امراض مفید هم می باشد.

پس فرق این مسئله با مسئله قبلی روشن است، چون در مسئله قبلی مجنی علیه جاهل مطلق بود، اما در اینجا عالم است، در اولی عالم است که این مسموم است، حالا از کجا علم پیدا کرده؟ معلوم نیست، ولی در دومی خود جانی می گوید این سم دارد،اما سمش کشنده نیست بلکه برای بعضی از امراض مفید هم است، اما خود جانی می داند که این سم کشنده است، این را به این منظور می گوید که این آدم بخورد، مسلماً در اینجا هم قصاص دارد، چرا؟ لأن المباشر اضعف و السبب أقوی، چون «مجنی علیه» را فریب داده، فرض کنید مجنی علیه یا پا درد است یا جای دیگرش درد می کند، به او می گوید اگر این مقدار سم مار را بخوری، برای مرضت خوب است و کشنده هم نیست، او هم خورد و همین سبب قتل او شد، مسلماً در اینجا سبب اقوی است.

پس در اولی آکل می داند، اما اینکه از کجا می داند؟ برای ما معلوم نیست، ولی در دومی آکل می داند، ولی او فریب داده که این سم نه تنها قاتل و کشنده نیست بلکه برای مرضت مفید هم است.

ص: ۱۲۰۴

در سومی می گوید فلانی! در این ظرف غذا هست و تویش هم سم است، ولی نمی گوید قاتل است یا قاتل نیست، یعنی کاملاً سکوت می کند بدون اینکه بگوید کشنده است یا کشنده نیست، مسلماً در اینجا مباشر اقوی است، چرا؟ چون او می داند که در این غذا سم است و با علم به اینکه سم است آن را خورد، قهراً خودش مسئول است نه جانی.

خلاصه اینکه این مسئله با مسئله قبلی فرق کرد، چون در مسئله قبلی مجنی علیه کاملاً جاهل است، ولی در این مسئله مجنی علیه عالم و آگاه است، در اولی آگاهیش روشن نیست، مسلماً مباشر اقوی است، در دومی آگاهیش از ناحیه سبب است، ولی سبب او را فریب داد و گفت نه تنها کشنده نیست بلکه برای مرضت هم خوب است، در سومی علم به جامع پیدا کرد و آن اینکه در این غذا سمی هست و اما اینکه کشنده است یا کشنده نیست،بیان نکرد، مسلماً در اینجا هم مباشر اقوی از سبب است.

در اولی لا قود و لا دیه، در سومی باز هم نه قود است و نه دیه(فلا قود و لا دیه) اما در وسطی قود و قصاص است.

تا اینجا هردو مسئله به پایان رسید، در مسئله اول آگاهی مجنی علیه مطرح نیست، ولی در دومی آگاهی مجنی علیه مطرح است، امام در اینجا خیلی ظرافت به کار برده و حال آنکه در شرائع هردو به هم مخلوط شده است.

بد نیست که ما در اینجا یک فرع دیگری را اضافه کنیم و آن اینکه طرف می داند که در این غذا یک چیزی کشنده ای است، منتها نمی داند که حتماً سم است، یعنی احتمال می دهد که آن چیزی کشنده غیر سم باشد، فقط می داند که یک چیزی کشنده ای است، مسلماً در اینجا هم قصاص است، چرا؟ چون وسیله موضوعیت ندارد، وسیله می خواهد سم باشد یا غیر سم.

ص: ۱۲۰۵

المسأله الثامنه عشر

لو قدّم إليه طعاماً فيه سم غير قاتل غالباً فإن قصد قتله و لو رجاء فهو عمد لو جهل الأكل، و لو لم يقصد القتل فلا قود.

فرق این مسئله با دو مسئله قبلی چیست؟ فرق مسئله اول با دومی در علم و جهل بود، یعنی در اول جهل بود و در دومی علم، فرق این مسئله سوم با مسئله اول در این است که در اولی سم قاتل و کشنده است، ولی در اینجا سم قاتل نیست ولی اتفاقاً طرف را کشت.

لو قدّم إليه طعاماً فيه سم غير قاتل غالباً فإن قصد قتله و لو رجاء فهو عمد لو جهل الأكل، و لو لم يقصد القتل فلا قود.

اگر سمی را به خورد طرف داد که غالباً قاتل نیست، فرض کنید یک سم کمی است که کشنده نیست، یعنی موذی است اما کشنده نیست، اگر این آدم قصد قتل را دارد، مسلماً قود و قصاص دارد هر چند آلت قتاله نیست.

اما اگر این آدم قصد قتل را نداشته، آلت هم که قتاله نیست، مسلماً قود نیست، بلکه این از قبیل شبه العمد حساب می شود.

المسأله التاسعه عشر

لو قدّم إليه المسموم بتخيّل أنّه مهدور الدم، فبان الخلاف، لم يكن قتل عمد و لا قود.

اگر کسی به خیال اینکه مهدور الدم است، غذای مسموم را جلوی رویش گذاشت و هم خورد و کشته شد،بعداً معلوم شد که او مهدور الدم نیست، بلکه مصون الدم می باشد.

آقایان می گویند این قتل عمد نیست، ولی ما می گوییم دو مسئله است، یکی اینکه آیا قتل عمد است یا نیست، یکی اینکه آیا حکم عمد را دارد یا نه؟

ص: ۱۲۰۶

قطعاً قتل عمد است، یعنی قصد کرده کشتن زید را و زید را هم کشته، فلذا نمی شود گفت که این قتل عمد نیست.

بله! حکم قتل عمد بر او جاری نمی شود، چرا؟ چون در قتل عمد عدوان شرط است، من خیال کردم بر اینکه این مسلمان نیست، بلکه مرتد است و کشتن او جایز است، بنابراین،عمل من عمل عدوانی نیست، بلکه عمل غیر عدوانی است (به عقیده خودم).

بله! حاکم می تواند مرا تعزیر کند، چرا؟ چون این کار، کار فرد نیست بلکه کار حکومت است، خیلی از فروعی که ما در آینده می خوانیم اصلاً مال دورانی است که یک نظام حکومتی نباشد، اما اگر یک نظام حکومتی در کار باشد، بسیاری از این فروع موضوع پیدا نخواهد کرد. خیلی از فروعی که امام مطرح می کند یا در جواهر، مسالک و سایر کتب فقهی است، مال جایی است که یک نظام حکومتی و دستگاه قضائی قوی نباشد، اما اگر یک دستگاهی باشد، نوبت به یک چنین فروع نمی رسد.

«علی أی حال» اگر انسانی را به عنوان مرتد بکشد و لی در واقع مرتد نباشد، آقایان می گویند قتل عمد نیست، ولی ما می گوییم قتل عمد است، منتها قود ندارد، زیرا در خیلی از موراد داریم که قتل عمد است بدون اینکه قود داشته باشد، مثلاً شخص قاتل پدر خود را می کشد، این قتل عمد است، اما قودی در کار نیست.

لو قدّم إلیه المسموم بتخیّل أنّه مهدور الدم، فبان الخلاف، لم یکن قتل عمد و لا قود.

اگر غذای مسموم را جلوی او بگذارد به گمان اینکه خون او هدر است، پس خلاف آن آشکار شود قتل عمد نمی باشد و در آن قودی نیست، چون قود در جایی است که عدوانی در کار باشد.

المسأله العشرون

لو جعل السم فی طعام صاحب المنزل فأكله صاحب المنزل من غير علم به فمات فعليه القود لو كان ذلك بقصد صاحب المنزل، و أمّا لو جعله بقصد قتل كلب مثلاً فأكله صاحب المنزل فلا قود بل الظاهر أنّه لا ديه أيضاً. و لو علم أنّ صاحب المنزل يأكل منه فالظاهر أنّ عليه القود.

فرض کنید کنید که در منزل کسی رفتم و سم را در لابلای غذای او گذاشتم، یعنی صاحب منزل غذایی را در یخچال گذاشته بود، من رفتم سم را در غذایی او نهادم، او هم این غذا را خورد، آیا در اینجا قود است یا نیست؟ مسلماً قود است، چه فرق می کند که در غذای خودم بگذارم و دعوتش کنم یا در غذای او بریزم، یا شربتی را برای خودش آماده کرده و من سم را در شربت او ریختم، این شربت را خورد، اینها همه اش اسباب هستند، میزان در اینجا همان اقوائیه السبب أو أقوائیه المباشر است، یعنی ببینند مباشر اقوی است یا سبب اقوی است؟ در اینجا صاحب منزل به خیال اینکه غذا دست نخورده است آن را خورد، این از قبیل قتل عمد است کما اینکه جعده همین کار نسبت به امام حسن مجتبی انجام داد، یعنی سم را در شیر یا در آب آن حضرت ریخت و به این طریق حضرت را به شهادت رسانید.

اما اگر من در غذای او سم ریختم، برای کشتن سگ هاری که در خانه اش است، اتفاقاً صاحب خانه آمد و از آن غذا خورد،یعنی من سم را در غذای او قاطی کردم، اما در جای نهادم که سگ بخورد و کشته بشود، اتفاقاً به جای اینکه سگ بخورد، خود صاحب خانه خورد ومرد، آیا من در اینجا ضامن هستم یا نه؟

ص: ۱۲۰۸

اگر می داند یا احتمال می دهد که صاحب خانه هم از این می خورد، اینجا باز از قبیل عمد است، هر چند به قصد اینکه سگ از آن بخورد غذا را مسموم کردم، ولی در عین حال احتمال می دهم که صاحب خانه هم از این بخورد، باز در اینجا قود است.

اما اگر احتمال ندادم بر اینکه صاحب خانه از این بخورد، فقط برای سگش تهیه کردم، در اینجا ضمانی در کار نیست

لو جعل السم فی طعام صاحب المنزل فأکله صاحب المنزل من غیر علم به فمات فعلیه القود لو کان ذلک بقصد صاحب المنزل.

و أمّا لو جعله بقصد قتل کلب مثلاً فأکله صاحب المنزل فلا قود، بل الظاهر أنّه لا دیه أیضاً- به شرط اینکه احتمال ندهم که صاحب خانه از این بخورد-. و لو علم أنّ صاحب المنزل یأکل منه، فالظاهر أنّ علیه القود.

زیرا در اینجا سبب اقوی است، چون صاحب منزل جاهل است.

بله! اگر احتمال ندهم که صاحب منزل از آن بخورد، یعنی غذا را در یک جای کثیفی بردم که محل عبور سگ است به این گمان که خودش نمی خورد، ولی اتفاقاً خودش آمد و از آن خورد، این نه قصاص دارد و نه دیه. علت اینکه دیه ندارد برای این است که هیچ گونه انتسابی به او ندارد« مَا عَلَی الْمُحْسِنِینَ مِن سَبِیلٍ وَاللَّـهُ غَفُورٌ رَّحِیمٌ»التوبه: ۹۱،

من سگ هاری را که صاحب خانه و همسایه را گاز می گیرد و اگر گاز بگیرد ممکن است بیماری هاری ایجاد کند، من غذای مسموم را برای کشتن او گذاشتم، اتفاقاً صاحب منزل آمد و از آن خورد و مرد «مَا عَلَی الْمُحْسِنِینَ مِن سَبِیلٍ وَاللَّـهُ غَفُورٌ رَّحِیمٌ » از این رو حضرت امام- قدّس سرّه- فرموده که حتی دیه هم ندارد.

ص: ۱۲۰۹

هرگاه شخص بدون إذن صاحب خانه یا با دعوت او، وارد خانه اش بشود و از غذای مسمومش بخورد، حکمش چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: هرگاه شخص بدون إذن صاحب خانه یا با دعوت او، وارد خانه اش بشود و از غذای مسمومش بخورد، حکمش چیست؟

المسأله الحادیه و العشرون

لو کان فی بیته طعام مسموم فدخل شخص بلا إذنه فأکل و مات فلا قود و لا دیه، و لو دعاه إلی داره لا لأکل طعام فأکله بلا إذن منه و عدواناً فلا قود.

در این مسئله دو فرع وجود دارد

فرع اول

اگر کسی غذای سمی درست کند و در خانه خود نگهدارد، سارق و دزد عدواناً شبانه وارد خانه ی این مرد بشود و از آن غذای مسموم بخورد و بمیرد، آیا در این صورت صاحب بیت و خانه ضامن است یا نه؟

صاحب خانه ضامن نیست،چرا؟ چون قصاص در جایی است که انسان عدواناً این کار را بکند و حال آنکه صاحب خانه عدواناً این کار را نکرده، بلکه این سارق و دزد است که عدواناً وارد خانه او شده و می خواهد هم قالی را ببرد و هم شکمی از غذا در بیاورد.

فرع دوم

فرع دوم این است که اگر من کسی را به خانه خود دعوت کنم و در خانه من دو نوع غذا وجود دارد، یکی از آنها مسموم و دیگری غیر مسموم است، بدون اینکه از من اجازه بگیرد در یخچال را باز کند و از غذای مسموم بخورد و بمیرد، آیا در اینجا قود دارد یا نه؟

ص: ۱۲۱۰

می فرماید قود ندارد، اما آیا دیه هم در اینجا هست یا نیست؟

۱- لو کان فی بیته طعام مسموم فدخل شخص بلا إذنه فأکل و مات فلا قود و لا دیه، در اینجا نه قود دارد ونه دیه،چرا؟ چون عدواناً وارد شده، من به او نگفته بودم که در منزل ما بیا، من در خانه خود آزادم که غذای سمی نگهدارم یا ندارم.

۲- و لو دعاه إلی داره لا لأکل طعام فأکله بلا إذن منه و عدواناً فلا قود.

اگر اورا به خانه اش دعوت کند، اما نه برای خوردن غذا،پس آن را بدون اذن صاحب خانه و عدواناً بخورد، قود ندارد.

اصولاً ـ وقتی انسان رفیق و دوست خود را دعوت می کند، او می تواند بدون اذن صاحب خانه از غذای آنجا بخورد و این مطلب در قرآن هم آمده است

«وَلَا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا مِن بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُم مَّفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ ۚ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا» ۚ

حال اگر این آدم صدیق بوده و بر طبق آیه عمل کرده، اتفاقاً در یخچال این آدم غذای مسمومی بوده.

صورت اول جای بحث نیست، ولی صورت دوم جای بحث و گفتگو است، صورت اول این است که من غذای سمی درست کردم و در خانه ام نگهداشتم، یک غرضی هم دارم، ولی شبانه دزد آمد هم قالی را برد و هم از این غذای مسموم خورد و مرد، مسلماً من در اینجا ضامن نیستم، چرا؟ چون اینجا سبب اضعف از مباشر است، عدواناً وارد خانه من شده،این فرع روشن است.

ص: ۱۲۱۱

ولی فرع دوم یک کمی مشکل است و آن اینکه من شخصی را در خانه خود دعوت کردم و گفتم فلانی در خانه ما بیا، زیرا من به شما کمی کار دارم، مثلاً می خواهم در باره موضوعی با شما صحبت یا مشورت کنم، یعنی طرف را برای طعام دعوت نکردم، ولی این آدم بدون اذن صاحب خانه غذای مسموم را برداشت و خورد و مرد، امام در اینجا می فرماید قود ندارد.

ما عرض می کنیم اگر مقصود امام این است که طرف اصلاً راضی به این کار نبوده و اعلام هم کرده که نخور، زیرا من راضی نیستم، در اینجا فرمایش امام صحیح است و عدوان صدق می کند، اما فکر نمی کنم که یک چنین چیزی در خارج باشد، چون معمولاً ـ اگر کسی را در خانه خود دعوت می کند، این نشان می دهد که یکنوع رابطه دوستی با او دارد، قرآن مجید می فرماید شما می توانید از خانه های متعدد غذا بخوردید، که یکی از آنها خانه صدیق است، این آدم به گمان اینکه صدیق است، غذا را برداشت و خورد، در اینجا ممکن است بگوییم قود ندارد، اما نمی توانیم بگوییم که دیه هم ندارد، بلکه دیه دارد.

خلاصه این صورت دوم در کلام حضرت امام، دو حالت دارد، یک موقع من به طرف می گویم حق نداری که از غذای من بخوری، با این حال اگر او بخورد، خوردنش می شود عدوانی، البته هر بلا إذن را نمی گویند عدوان، اقلاً بگوید من راضی نیستم، البته اگر در اینجا بخورد، «فلا قود»، حتی ممکن است بگوییم: «فلا دیه».

اگر انسان دوست خود را به خانه اش دعوت کند برای غرضی، اما صاحب خانه در خانه نیست، یا مثلاً در حیاط خانه برای کاری رفته، این هم فکر کرد که انسان می تواند از خانه دوستش تغذیه کند، آمد که از غذای دوست خود تعذیه کند، اتفاقاً از غذای مسموم خورد و مرد.

ص: ۱۲۱۲

بنابراین، باید این فرع دوم را دو قسم کنیم، یک موقع عدواناً است، عدواناً در جایی است که طرف بگوید من راضی نیستم که کسی از غذای خانه من بخورد، این آدم بدون اینکه توجه به این حرف کند، از غذای مسموم خورد و مرد.

اما اگر عنوان صدیق است و وارد شده، به گمان اینکه غذای صحیح است و انسان هم می تواند از خانه صدیق غذا بخورد، در اینجا صاحب خانه در یک صورت مسئولیت دارد و آن اینکه غذا را در معرض و دسترس مهمان بگذارد، در اینجا بعید نیست که بگوییم قود دارد یا اقلاً دیه دارد.

لو جعل السمّ فی طعامه هو، و جعله فی منزله فدخل إنسان بیته عدواناً فأکل فقتل، فلا قصاص و لا دیه بعد أن کان القتل منتسباً إلی الآکل من دون حاجه إلی قصد صاحب المنزل.

و هذا نظیر ما لو علم صاحب البیت بأنّه سیهاجم فیدخل السمّ فی الغذا لأکل المهاجم و یترتب علیه القتل، و لو دعا رجلاً إلی بیته لکن الضیف أکل من طعام صاحب المنزل بغیر إذنه فقتله، فلا قود و لا دیه، لعدم الاستناد، اللّهم إلّا إذا کان الطعام فی متناول(دسترس) الضیف بحیث تدل القرائن علی جواز الأکل، فالمیزان فی الحکم بالقود، أو الدّیه أقوائیه السبب علی المباشر أو بالعکس و هو یختلف حسب اختلاف المقامات.

پس امام دو صورت کرد، ولی ما سه صورت کردیم.

اگر اعلام کند که من راضی نیستم می شود عدوانی، اما اگر اعلام نکرد، منتها غذا در متناول و دسترس ضیف است، آیه «أَوْ صَدِيقِكُمْ» اینجا می گیرد و مسلماً این آدم قود دارد و اگر بخشید دیه دارد.

المسأله الثانیه و العشرون

لو حفر بئراً ممّـا یقتل بوقوعه فیها و دعا غیره الـذی جهلها بوجه یسـقط فیها بمجیئه فجاءه فسـقط و مات، فعلیه القود، و لو کانت بئراً فی غیر طریقه و دعاه لا علی وجه یسقط فیها فذهب الجائی علی غیر الطریق فوقع فیها، لا قود و لا دیه.

حضرت امام در این مسئله دو فرع را متذکر می شود.

من چاه را کنـدم و عمـداً یکی را دعوت کردم و راه خانه من همان است که چاه در آن واقع شده، او آمد که از اینجا بگذرد، داخل چاه افتاد، شکی نیست که در اینجا قود است، کما اینکه در حق حضرت مسلم همین کار را کردند.

اما اگر من یک چاهی کندم، راهش هم جداست، ولی این آدم به جای اینکه از راه متعارف بیاید، راه غیر متعارف را طی کرد و در میان چاه افتاد، دراینجا نه قود دارد و نه دیه، چرا؟ لأقوائیه المباشر علی السبب.

لو حفر بئراً ممّـا یقتل بوقوعه فیها و دعا غیره الـذی جهلها بوجه یسـقط فیها بمجیئه فجاءه فسـقط و مات، فعلیه القود، و لو کانت بئراً فی غیر طریقه و دعاه لا علی وجه یسقط فیها فذهب الجائی علی غیر الطریق فوقع فیها، لا قود و لا دیه.

همه اش بر محور اقوائیت سبب و اقوائیت مباشر می چرخد، در اولی سبب اقوی است، در دومی مباشر.

المسأله الثالثه و العشرون

لو جرحه فداوی نفسه بدواء سـمی مجهز(کشـنده) بحیث یسـتند القتل إلیه لا إلی الجرح، لا قود فی النفس و فی الجرح قصاص إن کان ممّا یوجبه، و إلّا فأری الجنایه، و لو لم یکن مجهزاً لکن اتفق القتل به و بالجرح معاً سـقط ما قابل فعل المجروح، فللولی قتل الجارح بعد ردّ نصف الدّیه.

ص: ۱۲۱۴

اگر من کسی را چاقو بزنم، او بجای اینکه در بیمارستان برود، از پیش خود یک دوا و داروی سمی را روی زخم گذاشت و این سم به خون سرایت کرد و سبب قتل او شد، مسلماً در اینجا قتل به مباشر منتسب است نه به جارح، منتها جارح باید دیه بدهد، یعنی دیه جرح را.

لو جرحه فداوی نفسه بدواء سمی مجهز(کشنده) بحیث یستند القتل إلیه لا إلی الجرح، لا قود فی النفس و فی الجرح قصاص إن کان ممّا یوجبه، و إلّا فأرش الجنایه.

و لو لم یکن مجهزاً لکن اتفق القتل به و بالجرح معاً سقط ما قابل فعل المجروح، فللولی قتل الجارح بعد ردّ نصف الدّیه.

اما اگر این دوا و دارو هر چند سمی است، ولی کشنده نیست، اما اتفاقاً این آدم را کشت، در اولی قطعاً کشنده است، ضامن خودش است، اما در این دومی،مجهز و کشنده نیست، منتها اتفاقاً طرف کشته می شود، یعنی دوتایش سبب قتل این آدم شد، من او را به سبب چاقو مجروح کردم، منتها این جراحت سبب قتل او نمی شد، او دواء سمی را روی این زخم و جراحت گذاشت، این دوتا با هم سبب قتل او شد، امام می فرماید در اینجا قود و قصاص است، منتها به شرط اینکه نصف دیه را به او بدهد، چرا؟ چون نصف قتل به جارح و چاقو زننده مربوط است، نصف دیگر مربوط می شود به خود مجروح، فلذا می گویند نصف دیه را به جارح بده، آنگاه جارح را قصاص کن و بکش.

و لو لم یکن مجهزاً لکن اتفق القتل به و بالجرح معاً سقط ما قابل فعل المجروح، فللولی قتل الجارح بعد ردّ نصف الدّیه.

ص: ۱۲۱۵

ولی این فرع از نظر من مشکل است، آیا در اینجا قتل مستند به سبب است یا قتل مستند به مباشر است؟

این مرد به جای اینکه به بیمارستان برود، دواء سم غیر قاتل را روری زخم گذاشته، وهمین سبب قتل او شده است، در اینجا نمی شود گفت که جارح این را کشت، چون او خواهد گفت که من فقط یک چاقو به او زدم و چاقوی من به گونه ای نبود که سبب قتل او بشود، ولی او خودش ازروی جهل و نادانی دوای سمی را روی زخم خود گذاشته فلذا کشته شده است.

فرض کنید کسی به وسیله تیغ یا چاقو، انگشت سبابه دیگری را مجروح کرد، او به جای اینکه در بیمارستان یا درمانگاه مراجعه کند، دواء سمی را برداشت و روی زخمش نهاد، اتفاقاً این سم در خونش تاثیر گذاشت و او را کشت، آیا این آدمی که فقط یک جرحی در انگشت سبابه ی او وارد کرده، به می گویند که تو قاتلی؟! نه، چون او خواهد گفت که من فقط یک جرحی به او وارد کردم و دوائش هم خیلی آسان بود، ولی جهل و نادانی این آدم سبب قتلش شده است نه من.

بله! من زمینه را فراهم کردم، شما حق دارید که انگشت سبابه مرا به عنوان مجازات مجروح کنید. نظیر این مسئله را در مسئله هشتم خواندیم(مراجعه شود)

لو جرحه فداوی نفسه بدواء سمی مجهز(کشنده) بحیث یستند القتل إلیه لا إلی الجرح، لا قود فی النفس و فی الجرح قصاص إن کان ممّا یوجبه، و إلّا فأرش الجنایه.

و لو لم یکن مجهزاً لکن اتفق القتل به و بالجرح معاً سقط ما قابل فعل المجروح، فللولی قتل الجارح بعد ردّ نصف الدّیه.

یلاحظ علیه

بأنّه إذا کان الجرح غیر متلف مطلقاً و إنّما حدث التلف بضمّ عمل المجروح- أعنی التداوی بالسم فلا وجه للقصاص و القود و إنّما یتعیّن قصاص الجرح أو أخذ الدّیه.

و الحاصل أنّ الحکم بالقصاص فی هذه الصوره مشکل فلو جرح إنسان اصبعه فداواه المجروح عن جهل بدواء مسموم، فقتله فالقتل و إن کان مستنداً إلیهما إذ لو لا الجرح لم یقدم علی التداوی به، لکنّ الموت عرفاً مستند إلی تقصیر الجارح حیث داوا بدواء مسموم و جعل ما لیس سبباً للموت، سبباً له، و السبب الناقص سبباً تاماً.

بعضی ها چه می گویند؟

بعضی گفته اند باید این جارح را به دار بزنند، چرا؟ چون مثل این می ماند که دو نفر بر سر یک نفر هجوم بیاورند و او را بکشند، اگر دو نفر در قتل یک نفر شریک باشند، هردو به دار آویخته می شوند، منتها باید نصف دیه را بپردازد، می گوید چه فرق می کند اگر دو نفر هجوم بیاورند و یکی را بکشند، هردو کشته می شوند، چرا؟ لأنّ القتل منتسب إلیهما، ما نحن فیه نیز چنین است، یعنی این موت هم به جارح مستند است که چاقو زده و هم به این آدم که داروی سمی را روی زخم بسته است.

یلاحظ علیه

میان این دو مسئله خیلی تفاوت است، در آنجا هردو عدواناً بر سر یک نفر حمله می کنند و او را می کشند، ولی در اینجا عدواناً نیست، من عدواناً هستم، اما خود او عدواناً نیست، بنابراین قیاس ما نحن فیه را به جایی که دو نفر بر سر یک نفر هجوم می آورند و او را می کشند، قیاس مع الفارق است، چون در آنجا هردو نفر عدواناً او را می کشند، ولی در «مانحن فیه» یک نفر عدواناً است، اما دیگری عدواناً نیست، اما سبب قتل خودش است.

ص: ۱۲۱۷

حکم جایی که کسی را در محل درنده ها بیندازد، پس درنده ها او را بکشد کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم جایی که کسی را در محل درنده ها بیندازد، پس درنده ها او را بکشد

المسأله الرابعه و العشرون

لو ألقاه فی مسبعه کزبیه الأسد و نحوه ، فقتله السباع، فهو قتل عمد علیه القود، و کذا لو ألقاه إلی أسد ضار فافترسه إذا لم یمکنه الاعتصام منه بنحو ولو بالفرار، ولو أمکنه ذلک و ترک تخاذلاً و تعمداً لا قود و لا دیه ، ولو لم یکن الأسد ضاریاً فألقاه لا بقصد القتل فاتفق أنّه قتله لم یکن من العمد، و لو ألقاه برجاء قتله فقتله فهو عمد علیه القود، و لو جهل حال الأسد فألقاه عنده فقتله فهو عمد إن قصد قتله، بل الظاهر ذلک لو لم یقصده.

قبلاً گفتیم که تسبیب بر چهار قسم است، یکی این است که خودش تنها باشد، دومی این است که جارح همراه مجروح سبب قتل بشوند،

سوم این است که جارح همراه یک حیوانی سبب تلف کسی بشود، پس فعلا در قسم سوم هستیم.

فروع هفت گانه

در این «مسئله» هفت فروع وجود دارد، که یکی پس از دیگری می خوانیم

فرع اول

اگر انسانی، دیگری را در زیبه الأسد انداخت، کلمه ی «زیبه» در لغت عرب به معنای حفره و گودی است، یعنی حفره ای که اسد در آنجاست، اما اینکه مراد از این «حفره» حفره ای است که خود اسد و شیر برای خودش درست می کند یا اینکه مردم برایش درست می کنند؟ این جهتش از نظر لغت برای ما معلوم نیست.

ص: ۱۲۱۸

در هر صورت اگر «شخص» دیگری را در حفره اسد انداخت و اتفاقاً سبع و اسد او را کشت (فقتله السبع) جای شک نیست که این قتل، قتل عمد محسوب می شود و قصاص دارد، «مسبعه» در لغت عرب از سبع گرفته شده است، اسم مکان است، یعنی جایگاه سبع است، اگر یک نفر دیگری را در آن حفره انداخت، شکی نیست که این «قتل» عمد است، حضرت امام در این عبارات کم، هفت فرع را بیان می کند، که یکی از آنها همین فرعی بود که خواندیم.

فرع دوم

فرع دوم این است که او را در حفره اسد نیداختیم، بلکه جلوی قفسش انداختیم، یعنی در داخل قفس انداختیم، فرق اولی با دومی این است که اولی در بریه است، یعنی در بیابان، ولی دومی در داخل قفس است، این هم از قبیل قتل عمد محسوب می شود، چون بریه و قفس فرق نمی کنند، جایی انداختیم که در آنجا نود و نه در صد سبع و درنده است، خواه در بریه و بیابان باشد یا در قفس باشد.

فرق سوم

فرع سوم این است که او را در حفره یا قفس شیر انداختیم، ولی او می توانست از آنجا فرار کند و خودش را نجات بدهد، منتها تخاذلاً و از روی تنبلی فرار نکند، در اینجا قود و قصاص نیست، زیرا قتل به خود این آدم منتسب می شود.

فرع چهارم

ولو لم یکن الأسد ضاریا فألقاه لا بقصد القتل فاتفق أنّه قتله لم یکن من العمد.

فرع چهارم این است که اسد و شیر فتّاکه و ضاری نیست و ما او را در آنجا انداختیم، اما نه به قصد قتل، بلکه به این قصد که او را بترسانیم، اتفاقاً شیر به او حمله کرد و او را کشت، حکم اینجا چیست؟

ص: ۱۲۱۹

حضرت امام در اینجا می فرماید، این مورد از قبیل قتل عمد نیست.

ولی ما در این فرمایش حضرت امام نظر داریم، چرا؟ زیرا ما باید طبیعت اسد و شیر را در نظر بگیریم، طبیعت اسد و شیر فتاکه است، یعنی عرف این آدم را مسئول قتل او می دانند، به جهت اینکه طبیعت اسد و شیر فتّاکه است، فلذا کس نمی تواند بگوید که در همه حالات فتّاکه نیست، زیرا ممکن است در بعضی از حالات فتّاکه باشد و لذا در اینجا باید کمی احتیاط کرد، از این رو باید این قسم را از قبیل قتل عمد بگیریم که قصاص دارد یا اقلاً شبه العمد بدانیم و قائل به دیه شویم.

ولو لم یکن الأسد ضارياً فألقاه لا بقصد القتل فاتفق أنّه قتله لم یکن من العمد.

فرع پنجم

فرع پنجم این است که اسد و شیر فتّاکه نیست، ولی این «آدم» طرف را در قفس یا در حفره شیر و اسد به این امید بیندازد که اسد او را به قتل برساند، این قطعاً از قبیل قتل عمد محسوب می شود و قصاص دارد.

و لو ألقاه برجاء قتله فقتله فهوعمد علیه القود.

فرع ششم و هفتم

اگر حال اسد معلوم نیست که آیا فتّاکه است یا فتّاکه نیست، و با این وجود طرف را در قفس شیر انداخت، حضرت امام می فرماید این خودش دو صورت دارد:

الف: اگر حال اسد روشن نیست و شما طرف را به قصد قتل انداختید، این مسلماً از قبیل قتل عمد است.

ص: ۱۲۲۰

ب: حال اسد مجهول است و شما هم او را به قصد قتل نينداختيد، امام می فرمايد ظاهر اين است كه اين صورت نيز از قبيل قتل عمد محسوب می شود.

ولی ما نسبت به اين فرع هفتم نظر داريم و می گوييم قطعاً قتل عمد است، نه اينكه بگوييم ظاهراً قتل عمد است.

و لو جهل حال الأسد فألقاه عنده فقتله فهو عمد إن قصد قتله، بل الظاهر ذلک لو لم يقصده.

المسأله الخامسه و العشرون

لو ألقاه فی أرض مسبعه متكتفا فمع علمه بتردد السباع عنده فهو قتل عمده بلا إشكال، بل هو من العمد مع احتمال ذلک، و إلقائه بقصد الافتراس و لو رجاء ، نعم مع علمه أو اطمئنانه بأنّه لا يتردد السباع فاتفق ذلک لا يكون من العمد، و الظاهر ثبوت الديه.

حضرت امام در مسئله بيست و پنجم سه فرع را مطرح می كند.

فروع سه گانه

۱- لو ألقاه فی أرض مسبعه متكتفاً فمع علمه بتردد السباع عنده فهو قتل عمد بلا إشكال.

اگر او را در حالی كه كتف بسته است در زمين درنده ها بنيدازد، پس با علم او به تردد درنده ها نزد او، اين بدون اشكال قتل عمد است.

حضرت امام در اينجا تمام قيود را آورده است، اولاً: جنگل است كه سباع از آنجا رفت و آمد می كنند.

ثانياً: دست و پای او را هم بسته.

ثالثاً: اين كار را به قصد قتل انجام داده است، اتفاقاً سبع آمد و او را كشت، اين قطعاً و بدون اشكال قتل عمد است.

ص: ۱۲۲۱

لو ألقاه فی أرض مسبعه متکتفا فمع عمله بتردد السباع عنده فهن قتل عمده بلا إشکال.

۲- بل هو من العمد مع احتمال ذلک ، و إلقائه بقصد الافتراس و لو رجاء.

فرع دوم اینکه دست و پای طرف را بستم و او را در محل تردد درنده ها انداختم،اما یقین ندارم که سباع از اینجا تردرد می کنند، منتها احتمال می دهم، قهراً یک امیدی به قتل این آدم دارم.

پس در اولی یقین دارم که درندگان از اینجا عبور می کنند، اما در دومی یقین ندارم، اما احتمال می دهم، چون احتمال دارم، این هم می شود قتل عمد.

۳- نعم مع عمله أو اطمئنانه بأنّه لا یتردد السباع فاتفق ذلک لا یکون من العمد، و الظاهر ثبوت الدیه.

یعنی اگر می داند یا اطمینان دارد که درنده ها رفت و آمد ندارند، پس اتفاقاً چنین شود، این قتل عمد نیست، ولی ظاهراً دیه ثابت است.

پس یکی از مواردی که احتمال منجز است، همین جاست.

المسأله السادسه و العشرون

لو ألقاه عند السبع فعضّه بما لا یقتل به، لکن سری فمات فهو قتل عمد علیه القود.

اگر او را نزد درنده ای بیندازد پس او را طوری گاز بگیرد که به آن کشته نمی شود، لیکن سرایت کند و بمیرد، این قتل عمد است و بر او قود می باشد.

به بیان دیگر من طرف را پیش سبع و درنده انداختم و او آمد یک نیشی زد و سپس جلوی او را گرفتند، اما این نیش کم کم چرک کرد و سبب قتل این آدم شد، حضرت امام می فرماید، این قتل عمد است و قود دارد.

ص: ۱۲۲۲

این مسئله همانند مسئله هشتم است، ولی ایشان در آنجا قائل به تفصیل شد، اما در اینجا قائل تفصیل نشده است و حال آنکه حقش این بود که قائل به تفصیل می شد بین اینکه قصد قتل طرف را دارد یا قصد قتل را ندارد، اگر قصد قتل را دارد، قود و قصاص دارد و اگر قصد قتل را ندارد، قصاص ندارد.

هرگاه کسی را جلوی مار بیندازد یا مار را به سوی او پرت کند یا او را با مار در یک مکان جمع نماید و بدین طریق سب قتلش را فراهم آورد، حکمش چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:هرگاه کسی را جلوی مار بیندازد یا مار را به سوی او پرت کند یا او را با مار در یک مکان جمع نماید و بدین طریق سب قتلش را فراهم آورد، حکمش چیست؟

المسأله السابعه و العشرون

لو أنهشه حیّه لها سمّ قاتل بأن أخذها و ألقمها شیئاً من بدنه فهو قتل عمد علیه القود، و کذا لو طرح علیه حیّه قاتله فنهشته فهلک، و کذا لو جمع بینه و بینها فی مضیق لا یمکنه الفرار أو جمع بینها و بین من لا یقدر علیه لضعف کمرض أو صغر أو کبر فإنّ فی جمیعها و کذا فی نظائرها القود.

البته چیزهایی که می خوانیم در حقیقت یک نوع صغریاتی هستند که می خواهیم آن قواعد کلی را بر این صغریات تطبیق کنیم، یعنی آنچه را که میزان قتل عمد یا شبه العمد و یا خطاء است، آنها را تطبیق کنیم بر این موارد،یکنوع تمرین مسائل کلی است، «بالأخص» که این مقام، یک مقام مهم است، چون پای جان و مال مردم در میان است، از این رو باید خیلی در آنها دقت شود و تمرین های زیادی صورت گیرد.

ص: ۱۲۲۳

فروع چهارگانه

حضرت امام در این مسئله چهار فرع را متذکر می شود.

۱: ماری در دست من است، مثلاً یا من مارگیر هستم که مرا نمی گزد یا اینکه گلوی مار را محکم گرفته ام، به گونه ای که او نسبت به من نمی تواند آسیبی برساند، من بخشی از بدن دیگری را به دندان این مار دادم و مار هم سمش قتال است، فلذا این آدم را کشت.

۲: مار در اتاق بود، مار را به سوی او پرت کردم و او را نیش زد و طرف مرد.

۳: مار را در اتاقی انداختم، او هم در آن اتاق بود، منتها قدرت بر فرار ندارد.

۴: مار را در صحرا و بادیه انداختم، اما طرف قدرت بر فرار ندارد،یا پیره مرد است یا بچه و صبی، در تمام این صور، این «قتل» از قبیل قتل عمـد است، چرا؟ لأن الفعل قتاله، خواه آنجا که بدن شـخص را در دهان مار می گذارم و مار او را نیش می زند و طرف می میرد، خواه آنجا که مار را به سوی او پرت می کنم و مار او را می گزد، خواه آنجا که مار را در اتاقی انداختم که او هم در آن اتقاق بود، و همچنین در جایی که مار را در صـحرا و بادیه انداختم، اما طرف قدرت بر فرار ندارد یا پیره مرد اسـت یا بچه، در تمام این موارد،قتل بدون اشکال از قبیل قتل عمد است، چرا؟ لأنّ الفعل قتاله.

المسأله الثامنه و العشرون

لو أعری به کلباً عقوراً قاتلاً غالباً فقتله فعلیه القود، و کـذا لو قصـد القتل به و لو لم یکن قاتلاً غالباً أو لم یعلم حاله و قصـد و لو رجاء القتل فهو عمد.

ص: ۱۲۲۴

در این مسئله چند فرع وجود دارد

الف: اگر من کلب عقور را به سوی شخص اعراء و تحریک کنم که او را بگیرد، سگ هم او را گرفت و کشت.

ب: سگ عقور نیست، اما من او را به قصد قتل تحریک کردم که او را دندان بگیرد و بکشد، ولی اتفاقاً او را نیش زد و کشت.

ج: حال کلب برای من روشن نیست، در عین حال من او را اعراء و تحریک کردم.

حکم فرع اول

اما در اولی که من کلب عقوری دارم و اورا تحریک کردم، او هم رفت و طرف را دندان گرفت و کشت، «لا شک» بر اینکه این عمل قتال است و قود دارد.

سوال: ممکن است در ذهن کسی بیاید که این آدم او را نکشته، سگ او را کشته، پس چرا قصاص بشود؟

جواب: جوابش این است که سگ در اینجا حکم شمشیر را دارد، اگر من با شمشیر کسی را بکشم، نمی گویند که شمشیر او را کشت و شمشیر گناهکار است،بلکه می گویند این آدم او را کشت، سگ هم یک آلتی است اطاعت کننده، یعنی هرچند سگ در اینجا تا حدی اختیار دارد، اما اختیار در دست صاحب او است، او هم تحریک کرد و سگ به تحریک او طرف را دندان گرفت و کشت فلذا قود دارد.

حکم فرع دوم

اما در دومی سگ عقور نیست و دارای آن بیماری خاص هم نیست که اگر دندان بگیرد، طرف را می کشد، اما من به قصد قتل او را تحریک و اعراء کردم، اینجا نیز قتل عمد محسوب می شود. چرا؟ چون هر چند فعل من قتاله نیست، ولی من قصد قتل را داشتم و سابقاً گفتیم که در صدق عمد یکی از دو چیز شرط است، یا باید فعل قتاله باشد یا من قاصد قتل باشم.

ص: ۱۲۲۵

حکم فرع سوم

اما در جایی که حال سگ روشن نیست، یعنی نمی دانیم که عقور است یا عقور نیست و مع الوصف او را به سوی این «آدم» اعراء و تحریک کردم، حکمش چیست؟

دیدگاه امام در تحریر الوسیله

حضرت امام(قدّس سرّه) می فرماید اگر حال سگ روشن نیست و شما او را به قصد قتل اعراء کردید، این قتل عمد است، اما اگر به قصد قتل اعراء و تحریک نکردی، این عمد نیست.

اشکال استاد سبحانی بر کلام امام

ما نسبت به فرمایش ایشان یک حاشیه کوچکی داریم و آن اینکه جنابعالی سابقاً در سبوع(مسئله ۲۴) یعنی آنجا که سبوع حالش معلوم نباشد که عقور است یا عقور نیست و او را تحریک کنیم که طرف را بگیرد و بکشد، در آنجا فرمودید که قتل عمد است، سواء قصد القتل أم لم یقصد القتل، پس چرا در کلب این حرف را نمی فرمایید، بلکه می فرمایید: إذا قصد القتل یحکم بالقود، اما إذا لم یقصد القتل فلا یحکم بالقود.

امام می فرماید اگر حال سگ معلوم نباشد که عقور است یا عقور نیست، ولی ما او را تحریک کنیم که طرف را بگیرد و بکشد، می فرماید اگر قاصد قتل است، این قتل عمد است، اما اگر قاصد قتل نیست،این عمد نیست.

ما می گوییم این مسئله با مسئله بیست و چهارم که در باره سبوع است چه فرق می کند، در سبوع فرمودید که اگر حال سبوع برای ما روشن نیست که کشنده است یا کشنده نیست، با این حال اگر او را تحریک و اعرا کنیم،این عمد است حتی اگر قصد قتل را هم نداشته باشیم.

ص: ۱۲۲۶

سوال ما این است که چه فرق است بین این مسئله و مسئله بیست و چهارم؟

مگر اینکه بگوییم فرق است بین سگ و سبوع، سبوع طبیعتش فتّاکه است، اما سگ طبیعتش فتّاکه نیست، بلکه علی صنفین است، حتی فتاکه بودنش هم طبیعت ثانیه اش است، غالباً اینها برای حفاظت است.

بنابراین، در سبوع چون طبیعت اولیه اش کشندگی است، فلذا امام فرمود مطلقا عمد است، سواء قصد القتل أم لم یقصد، اما در سگ می فرماید اگر حالش روشن نیست، چنانچه قصد قتل را کرده، این از قبیل قتل عمد است، اما اگر قصد قتل را نکرده، قتل عمد محسوب نمی شود.

المسأله التاسعه و العشرون

لو ألقاه إلی الحوت فالتقمه فعلیه القود، و لو ألقاه فی البحر لیقتله(الغرق) فالتقمه الحوت بعد الوصول إلی البحر فعلیه القود و إن لم یکن من قصد القتل بالتقام الحوت، بل کان قصده الغرق، و لو ألقاه فی البحر و قبل وصوله إلیه وقع علی حجر و نحوه فقتل فعلیه الدّیه،

و لو التقمه الحوت قبل وصوله إلیه فالظاهر أنّ علیه القود.

این مسئله دارای چند فروع است

فرع اول

اگر من کسی را بگیرم و در دهان حوت و ماهی بیندازم، البته مراد ماهی کوچک نیست، بلکه ماهی بزرگ است، یعنی مراد از«حوت» یا کوسه است یا ماهی بسیار بزرگی است که گاهی از دریا بالا می آید و مرغان هوا را شکار می کند،قرآن هم در باره حضرت یونس می فرماید:

« فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ (۱۴۲) فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ (۱۴۳) لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ» الصافات/۱۴۴،

ص: ۱۲۲۷

اگر حصرت یونس تسبیح گو نبود، تا روز قیامت در شکم ماهی می ماند، فلذا حوت به ماهی بزرگ گفته می شود.

در هر صورت اگر «حوت» دهـانش را بـاز کرد و من این آدم را به سوی او پرت کردم، او هم این را یک لقمه کرد و فرو برد، در اینجا مسلماً قود دارد.

فرع دوم

من او را در دریا انـداختم تا غرق بشود و دریا او را بکشد، اما قبل از آنکه غرق بشود، حوت او را گرفت و خورد، این هم قتل عمـد است، چرا؟ چون قصد قتل را دارم، منتها قصد من این بود که غرق بشود، ولی قبل از آنکه غرق شود، حوت او را گرفت و کشت.

پس دو صورت روشن شـد، اگر حوت دهـانش را باز کرده و من او را پرت کردم و حوت او را خورد،این قتل عمـد است، اما اگر انداختم که غرق بشود و حوت او را گرفت و خورد، باز قتل عمد است.

فرع سوم

من او را به دریا انـداختم که غرق بشود، ولی سـرش به سـنگ خورد و مرد، امام در اینجا فتوای خاصـی دارد و می فرماید اگر این گونه شد، فقتل، فعلیه الدیه، ایشان این صورت را می فرماید شبه العمد است و دیه دارد.

اشکال استاد سبحانی بر کلام حضرت امام

ما در اینجا تامل داریم و می گوییم آلت مقـدس نیست، چه سـرش به سـنگ بخور و بمیرد و چه در دریا غرق بشود، من جامع بینهما را قصـد کردم، قصـد کرده بودم که این آدم بمیرد و کشـته بشود، اتفاقاً بجای اینکه در دریا کشـته شود، سـنگی در لب دریا بود و سـرش به سنگ خورد و مرد، باز عمد است، خصوصاً که قصد دارد، من که این آدم را در دریا می اندازم، حتماً به قصد قتل است، حالا چطور ایشان می فرماید، این «شبه العمد» است؟!

ص: ۱۲۲۸

لو ألقاه إلى الحوت فالتقمه فعليه القود، و لو ألقاه فی البحر ليقتله(الغرق) فالتقمه الحوت بعد الوصول إلى البحر فعليه القود و إن لم يكن من قصد القتل بالتقام الحوت، بل كان قصده الغرق، و لو ألقاه فی البحر و قبل وصوله إليه وقع على حجر و نحوه فقتل فعليه الدّيه- ما می گوييم اين با دومی چه فرق دارد، در هردو به قصد قتل انداخته است، منتها ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد، مگر اينكه برای توجيه كلام ايشان بگوييم كه قصد قتل را نداشته است؟-

فرع چهارم

و لو التقمه الحوت قبل وصوله إليه فالظاهر أنّ عليه القود.

اما اگر او را به دريا انداختم و قبل از آنكه در دريا بيفتد، حوت او را گرفت و خورد.

به نظر ما هر چهار صورت قتل عمد است.

المسأله الثلاثون

لو جرحه ثمّ عضّه سبع و سرتا، فعليه القود لكن مع ردّ نصف الدّيه، و لو صالح الولی على الدّيه فعليه نصفها إلّا أن يكون سبب عضّ السبع هو الجارح فعليه القود، و مع العفو على الدّيه عليه تمام الدّيه.

فرع اول

اگر من كسی را چاقو زدم، بعداً در وسط راه يك سبع و درنده ای او را گاز گرفت، كه اين دوتا با هم كشنده اند، من فقط يك چاقو زدم و قابل پانسمان هم بود، اما از بدی بخت، در وسط راه سبعی اين آدم را گاز گرفت و اين دوتا با هم سبب كشته شدن او شدند، اينجا قود دارد، منتها بايد نصف ديه را بر گرداند.

لو جرحه ثمّ عضّه سبع و سرتا، فعليه القود لكن مع ردّ نصف الدّيه.

اما اینکه در اینجا قود هست، به جهت اینکه هردو دست به دست هم دادند و این آدم را کشتند، یعنی در حقیقت جنایت اولی به ضمیمه ی دومی، این آدم را کشت، این قود دارد، چرا نصف دیه را رد کند؟

چون اگر بخواهند جارح را اعدام و قصاص کنند، جارح خواهد گفت که من پنجاه درصد او را کشتم، پنجاه درصد دیگر را سبع کشته است، و چون قصاص قابل تنصیف نیست، باید نصف دیه را براولیای جارح بدهند تا جارح را قصاص کنند.

لو جرحه ثمّ عضّه سبع و سرتا، فعليه القود لكن مع ردّ نصف الدّيه.

ما در اینجا همان اشکالی را که در مسئله هشتم کردیم، در اینجا هم تکرار می کنیم و می گوییم جرح این آدم کشنده نبوده، به گونه ای که اگر می رفت و پانسمان می کرد، بهبود پیدا می کرد ولی آنچه که مانع شده از این عمل، اینکه سبع آمد و این آدم را گاز گرفت و مسموم کرد و کشت، چرا حساب سبع را به گردن جارح بگذاریم، جارح باید دیه جرح را بدهد نه اینکه قود و قصاص شود؟

و لو صالح الولى على الدّيه فعليه نصفها إلّا أن يكون سبب عضّ السبع هو الجارح فعليه القود، و مع العفو على الدّيه عليه تمام الدّيه.

فرع دوم

حال اگر این مقتول پدری دارد و می گوید من نمی خواهم قصاص کنم، بلکه می خواهم دیه بگیرم، چه مقدار باید دیه بگیرد؟

ص: ۱۲۳۰

بایـد نصف دیه را بگیرد، چرا؟ چون جارح قاتل نصف است، نصف دیگر را سـبع کشـته، پس معلوم می شود که به تنهایی هر کدام کشنده و قاتل نیست.

فرع سوم

«إلّا أن یکون سبب عضّ السبع هو الجارح فعلیه القود، و مع العفو علی الدّیه علیه تمام الدّیه

مگر اینکه سـبع، یـک گرگ معلم و کلب عقوری پیش من است، من ابتـدا او را با چاقو زدم و سـپس فرمان دادم که گرگ یا سگ به او حمله کند و او را بکشد، معلوم است که در اینجا قود است.

و مع العفو علی الدّیه علیه تمام الدّیه.

آنجا که من چاقو می زنم و سـپس سگ را می فرستم که به او حمله کند، اگر بنا باشد دیه بدهم، باید تمام دیه را بدهم، چرا؟ چون تمـام کشـتن بر گردن جارح است، سگ هم در حقیقت آلت او است، مثل این می مانـد که اول با چاقو بزنـد و سـپس با تفنگ او را مورد هدف قرار بدهد.

المسأله الحادیه و الثلاثون

لو جرحه ثمّ عضّه سـبع ثمّ نهشـته حیّه، فعلیه القود مع ردّ ثلثی الـدّیه، و لو صالـح بها فعلیه ثلثها و هکذا، و ممّا ذکر یظهر الحال فی جمیع موارد اشتراک الحیوان مع الإنسان فی القتل.

اگر من چـاقو زدم، سبع هم دنـدان گرفت، مـار هم نیش زد، هر سه جمـع شدنـد و این آدم را کشـتند، اگر بخواهـد جـارح را بکشـند، باید دو ثلث دیه را بدهند، چرا؟ چون این «آدم» در ثلث مرگ موثر بود، دو ثلث دیگرش مربوط به آن حیوانی اسـت که در اختیار او نبوده است.

و لو صالح بها فعليه ثلثها.

اگر بخواهند او را نکشند، باید ثلث دیه را از او بگیرند.

سپس ایشان می فرماید:

و ممّا ذکر یظهر الحال فی جمیع موارد اشتراک الحیوان مع الإنسان فی القتل.

و از آنچه که ذکر شد وضع و حال در همه ی موارد اشتراک حیوان با انسان در قتل، آشکار می شود.

هرگا کسی را در چاهی که دیگری آن کنده بیندازد و بمیرد یا او را از بلندی بیندازد و قبل از رسیدن به زمین، دیگری او را با شمشیر دو نصف کند، حکمش چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:هرگا کسی را در چاهی که دیگری آن کنده بیندازد و بمیرد یا او را از بلندی بیندازد و قبل از رسیدن به زمین، دیگری او را با شمشیر دو نصف کند، حکمش چیست؟

المسأله الثانیه و الثلاثون

لو حفر بئراً و وقع فیها شخص بدفع ثالث فالقاتل الدافع لا الحافر، و کذا لو ألقاه من شاهق و قبل وصوله إلی الأرض ضربه آخر بالسیف مثلاً فقدّه نصفین أو ألقاه فی البحر و بعد وقوعه فیه قبل موته مع بقاء حیاته المستقره قتله آخر، فإنّ القاتل هو الضارب لا الملقی.

حضرت امام در این مسئله سه فرع را متذکر است، البته همه اینها برای آماده سازی ذهن و استنباط است.

فرع اول

من چاهی را برای خانه ام کنده بودم و شرائط لازم را هم فراهم کرده بودم، ولی یک نفر آمد و فردی را توی این چاه انداخت، مسلماً حافر گناهی نکرده، گناه مال دافع است.

ص: ۱۲۳۲

به بیان دیگر عمل حافر در اینجا شرط است، قبلاً گفتیم گاهی «مقدمه» سبب است و گاهی شرط، من شرطی را به وجود آوردم بدون اینکه قصد قتل کسی را داشته باشم.

فرع دوم

دوم این است اگر من کسی را از بالای بلندی پرت کردم، فرض کنید از ساختمان ده طبقه پرت کردم، ولی قبل از آنکه به زمین برسد، شخص دیگری او را در همان هوا با شمشیر دو نیم کرد، در اینجا قاتل دومی است(شمشیر زن) نه اولی (ملقی) ، درست است که من او را پرت کردم و پرت کردن من در صورتی علت تامه بود دومی دو نیمش نمی کرد، پس قاتل دومی است نه ا ولی، منتها اولی هم باید تعزیر بشود.

فرع سوم

فرع سوم این است که من کسی را در دریا انداختم، ولی بعد از آنکه او به دریا رسید و هنوز روح در بدنش بود که دیگری آمد و او را کشت، باز می فرماید قاتل دومی است نه ملقی.

پس در هر سه فرع روی همان اقوائیت سبب یا اقوائیت مباشر یا اضعفیت شرط دور می زنیم، یعنی اگر من چاهی را به نیت عقلائی حفر کردم و شخصی آمد دیگری را در آن پرت کرد، این کا راو، اصلاً به من ربطی ندارد، زیرا من به نیت و قصد چاه را حفر نکرده بودکه دیگری را در آن پرت کنند.

یا من شخصی را بلندی پرت کردم، اما از شانس خوش من، دیگری او را در وسط هوا دو نیم کرد، باز قتل به مباشر نسبت داده می شود نه به ملقی.

ص: ۱۲۳۳

در فرع سومی باز هم من او را در دریا پرت کردم و او بعد از افتادن به دریا حیات مستقر داشت و دست و پا می زد، ولی کس دیگری او را کشت، باز دومی قاتل است نه ملقی.

المسأله الثالثه و الثلاثون

لو أمسكه شخص و قتله آخر و كان ثالث عيناً لهم فالقود على القاتل لا الممسک، لكن الممسک یحبس أبداً حتی یموت فی الحبس و الربیئه(دیدبان) تسمل عیناه بیمل محمّی و نحوه

در عشایر این مسئله اتفاق می افتد،یعنی یکی را دیدبان می گذارند که هر موقع فلانی از آنجا عبور کرد، ما را خبر کن، او خبر هم می کند که فلان آقا در حال آمدن است، یکی دست و پای او را می گیرد، سومی او را می کشد، جریمه اینها چیست؟

یکی وجود او را خبر داده، دیگری امساک کرده و نگه داشته، سومی هم سر او را بریده،چون این مسئله منصوص است،از این رو نمی توانیم در اینجا حسب القواعد بحث کنیم، نص این است که آن کس که: قتله، یقتص، آن کس که امسکه یحبس أبداً، حبس ابد دارد و از جاهایی که در اسلام حبس ابد است، یکی همین جاست، دیدبان را به چشمش میل می کشند و کورش می کنند، چرا؟ حضرت فرمود ممسک زندانی می شود، چون طرف را نگهداشته و نگذاشته که او فرار کند، اما این «آدم» چون از چشمش سوء استفاده کرده، یعنی به جای اینکه آن را در امر خیر به کار ببرد، در شر به کار برده است.

بنابراین، «مسئله» منصوص است فلذا نباید ما در این مسئله شک و تردید کنیم در زمان سابق میل کشیدن بر چشم در میان عرب مرسوم بوده است، در باره معاویه می نویسند که وقتی شیعیان علی (علیه السلام) را می گرفت یا دست و پای آنان را قطع می کرد یا بر چشم های آنان میل آهنین می کشید، این نوع مجازات ها جنبه ی فلسفی دارد، که بشر نباید با این چشمش استفاده کند و آن را در قتل یک انسان صالحی به کار گیرد ، شما که از این چشم در راه بد استفاده کردید و شکر نعمت را به جا نیاوردید، باید منتظر یک چنین مجازاتی هم باشید.

روایت

قضی أمیر المؤمنین (علیه السلام) فی رجلین أمسک أحدهما و قتل الآخر، قال:

« یقتل القائل و یحبس الآـخر حتی یموت غمّـاً کما کان حبسه علیه حتی مات غمّـاً» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱۷ من آبواب القصاص فی النفس،الحدیث۱.

و یؤیّـده أیضاً خبر سماعه قال قضی أمیر المؤمنین علیه السلام:« فی رجل شدّ علی رجل لیقتله و الرّجل فارّ منه فاستقبله رجل آخر فأمسکه علیه حتی جاء الرجل فقتله، فقتل الرّجل الّذی قتله و قضی علی الآخر الّذی أمسکه أن یطرح فی السجن أبداً حتی یموت لأنّه أمسک علی الموت» همان مدرک، الحدیث۲.

این ر وایت را اسماعیلی ها را هم نقل کرده اند، یعنی هم اثنی عشری نقل کرده اند و هم اسماعیلی ها، اسماعیلی ها در فقه کتابی دارند بنام:« دعائم الإسلام» که آن را أبوحنفیه مصری نوشته، ایشان پیشوائی فاطمی ها در مصر بوده، فاطمی ها چند قرن در مصر حکومت کرده اند، این مرد علی الظاهر اسماعیلی مذهب است، اما آن گونه که من تحقیق کردم، ایشان در ظاهر اسماعیلی بوده، اما در باطن امامی بوده، کتابی دارد به نام :«دعائم الإسلام» در آنجا از امام صادق (علیه السلام) مرسلاً این حدیث را نقل کرده و لو نظر لهما ثالث کان عیناً لهم لم یضمن و لکن تسمل عینه أی تفقأ بالشوک أو تکحل بمسمار محمّی .

قال الشیخ فی الخلاف: إذا کان معهم رده (العون و الناصر- کما فی النهایه ماده ردأ) ینظر لهم، فإنّه یسمل عینه و لا یجب علیه القتل.

اقوال اهل سنت

و قال أبو حنیفه: یجب علی الردء القتل دون الممسک- می گوید نگهبان و دیدبان کشته می شود نه ممسک-، و قال مالک: یجب علی الممسک دون ردء ، علی ما حکیناه ، و قال الشافعی: لاـ یجب القود إلّا علی المباشر دون الممسک و الردء. (الخلاف: ۵/۱۷۴ ، المسأله ۳۷ ، کتاب الجنایات.)

و یدل علی ما ذکرنا خبر السکونی عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال:

« إنّ ثلاثه نفر رفعوا إلی أمیر المؤمنین (علیه السلام) واحد منهم أمسک رجلًا ، و أقبل الآخر فقتله، و الآخر رآهم؟ فقضی فی الرؤیه أن تسمل عیناه و فی الذی أمسک أن یسجن حتی یموت کما أمسک، و قضی فی الذی قتل أن یقتل». (الوسائل: ۱۹ ، الباب ۱۶ من أبواب القصاص فی النفس، الحدیث۱.

معلوم می شود که مسئله هم در کتب شیعه معنون است هم در کتب اهل سنت، ولی آنها این سخت گیری را ندارند، گاهی ممسک را رها می کنند، گاهی ردأ را رها می کنند، در حالی که در فقه ما هر سه دارای احکام هستند، مباشر قاتل است، ممسک در حقیقت معین است، ولی چون او را به زندان انداخته، به زندان وارد می شود، دیدبان هم چون از دیده اش سوء استفاده کرده، به چشمش میل آهنین کشیده می شود.

المسأله الرابعه و الثلاثون

لو أکرهه علی القتل فالقود علی المباشر إذا کان بالغاً عاقلًا دون المکره (به صیغه فاعل) و إن أوعده علی القتل و یحبس الآمر به أبداً حتی یموت.

در این مسئله هم چند فرع وجود دارد:

فرع اول

فرع اول این است که هردو عاقلند، یعنی هم مکره (به صیغه اسم فاعل) و هم اکراه شده، مثلاًـ به یکی می گوید که زید را بکش و اگر نکشی، خودت را می کشم، اینجا جای تقیه نیست، امام می فرماید:« إنّما شرعت التقیه لصیانه الدماء فإذا بلغ الأمر إلی الدم فلا تقیه» اینجا نباید دیگری را بکشد هر چند خودش را بکشند، به جهت اینکه خون مکره(به صیغه اسم مفعول) از خون دیگری رنگین تر نیست، پس نمی تواند به این بهانه دیگری را بکشد و بگوید اگر او را نکشم خودم را می کشند.

ص: ۱۲۳۶

بنـابراین، مـا به بهانه اینکه ممکن است خودمان را بکشـند، حق نـداریم که دیگری را بکشـیم. آمر و اکراه کننـده را حبس می کنند.

إذا أکرهه علی القتـل فالقصـاص علی المباشـر إذا کـان بالغـاً عاقلاًـ دون الآمر، و إن أوعـده علی القتل، و ذلک لأنّ الإکراه فی القتل غیر مؤثر لما أثر عنهم (علیهم السـلام): «إنّما جعلت التقیه لیحقن بها الـدّم فإذا بلغت التقیه الـدّم، فلا تقیه» الوسائل: ج ۱۱، الباب ۳۱ من أبواب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، الحدیث۱ و ۲.

هـذا هو حکم المباشـر، و أمـا الآـمر فیحبس لما فی صـحیح زراره عن أبی عبـدالله(علیه السـلام) فی رجل أمر رجلًا بقتل رجل، فقتله؟ قـال: «یقتـل به الّـذی ولی قتله، و یحبس الآـمر بقتله بـالحبس حـتی یمـوت ». الوسائـل: ۱۱، الباب ۳۱ من أبواب الأـمر و النهیف الحدیث ۲.

قال الشیخ: إذا أکره الأمیر غیره علی قتل من لا یجب قتله، فقال له: إن قتلته و إلّا قتلتک. لم یحلّ له قتله بلا خلاف، فإن خالف و قتل فإن القود علی المباشر دون الملجیئ، ثمّ نقل أقوال فقهاء السنّه، فقال إنّ للشافعیه قولین:

۱: یجب علیهما القود کأنّهما باشـرا قتله معاً و به قال زفر- از تابعین اهل فتواست- و إن عفا الأولیاء فعلی کل واحد منهما نصف الدیه و الکفاره.

۲: علی الملجئ(الآمر) و حده القود، و علی المکره (المباشر) نصف الدیه.

و قال أبو حنیفه: القود علی المُکرَه و حده و لا ضمان علی المُکرِه من قود و لا دیّه و لا کفّاره.

و قـال أبو یوسف: لاـ قود علی الإمـام و لا علی المکره. أمّا المُکرِه فإنّه ملجئ و أما الإمام فلأنّه ما باشـر القتل. الخلاف: ۵/۱۶۶، المسأله: ۲۹، کتاب الجنایات، و لاحظ: بدایه المجتهد للقرطبئ: ۳۸۸.

من دو مرتبه خلاف را نگاه کردم، گویا بحث در جایی است که خوارج را گرفته انـد، مسـئله در آنجاست که امام فتوا می هد که خوارج را بکشـند یـا خوارج عـده ای را بکشـند، این عبارت ابویوسف که می گویـد:« لا قود علی الإمام و لا علی المکره»، این مربوط به این قتل های عادی نیست، بلکه مربوط است به جنبه های حکومتی، یا حاکم جزء خوارج است و کشته، یا حاکم غیر خوارج است و خوارج را کشته است،بحث ما در فرع اول به پایان رسید.

فرع اول این شد که اگر قاتل بالغ و عاقل است، این کشته می شود، اما آمر(امر کننده) را حبس می کنند.

فرع دوم

۳: لو کان المُکرَه مجنوناً أو طفلاً غیر ممیّز، فالقصاص علی المُکرِه الآمر، لقوه السبب و ضعف المباشر.

و لو کـان المکره (به صـیغه اسم مفعول) مجنونـاً أو طفلاً غیر ممیز فالقصاص علی یالمکره الآمر،(به صـیغه اسم فاعل)، و لو أمر شخص طفلاً ممیزاً بالقتل فقتله لیس علی واحـد منهما القود، و ا لـدّیه علی عاقله الطفل، و لو أکرهه علی ذلک فهل علی الرجل المکره(اسم فاعل) القود أو الحبس أبداً؟ الأحوط الثانی.

امـا اگر مکره(به صـیغه اسم مفعول) مجنون یا طفل غیر ممیز است، در اینجا یک نفر او را وادار می کنـد که فلانی را بکش، یا طفل را وادار می کند که فلانی را بکش.

جنون دارای مراتب است

البته جنون برای خودش مراتبی دارد، دوستی داشـتم نقل می کرد که روزی در تیمارستان تهران رفتم، نظرم به یک دیوانه افتاد که او را در یک قفسی انداخته بودند، وقتی مرا دید، شروع کرد به خواندن این شعر.

ص: ۱۲۳۸

خوش عالمی است عالم دیوانگی

اگر موی دماغ ما نشود شخص عاقلی

معلوم می شود که یکنوع عقل دارد که می گوید شما أدم های عاقل موی دماغ ما هستید.

فرع دوم این است که آمر(امر کننده) بالغ، عاقل و مسلمان است، اما مکره(به صیغه اسم مفعول) مجنون یا بچه ی غیر ممیز است، به اینها را دستور می دهد که فلانی را بکشید، اینها هم که عقل شان به جای نمی رسد فلذا او را می کشند، اینجا قود و قصاص به گردن آمر است «القود علی الآمر»، چرا؟ چون مجنون و صبی در دست او،« أداه طیّعه»، یک ابزار اطاعت گری هستند، یعنی حکم یک شمشیر را دارد.

فرع سوم

اگر «آمر» شخصی مانند هارون الرشید است، اما زیر دستش طفل ممیز است، که در حقیقت نوعی خوب و بد را تشخیص می دهد، گناه و غیر گناه را تشخیص می دهد، به او فشار آورد که فلانی را بکش، او هم کشت، برای طفل تکلیفی نیست، چون: « رفع القلم عن الثلاثه، و عن الصبی حتی یحتلم»

قود و قصاص ندارد، اما دیه دارد و دیه اش هم بر عاقله است. اما آمر را چه باید کرد، آمری که هارون الرشید است و بچه ممیز را امر می کند که فلانی را بکش،اینجا چه کنیم؟

۴: لو أمر شخص طفلاً ممیزاً بالقتل فقتله، لیس علی واحد منهم القود، و الدیه علی عاقله الطفل.

وجهه: أنّ المباشر مختار غیر مکره فالفعل ینسب إلیه، و بما أنّه غیر مکلف لا یقتصّ منه و تؤخذ الدّیه و هی علی عاقلته و أمّا الآمر فهو سبب بعید.

این حکم همان روایت را دارد و آن اینکه یک آدم مکلف را اکراه کند که فلانی را بکش، او هم بکشد، گفتیم مباشر کشته می شود، اما آمر و اکراه کننده حبس ابد می شود، ما به همان روایت استناد می کنیم، البته با این تفاوت که در آنجا ابزار و أدوات شخص مکلف است، ولی در اینجا ابزار و ادوات شخص مکلف نیست، اما به طریق اولی باید بگوییم این آدم حبس می شود(یحبس).

بنابراین، مسئله به اینجا منتهی شد که اگر ابزار و ادوات این «آدم» طفل ممیز باشد، قودی در کار نیست، چون مباشر مکلف نیست، آمر هم مباشر نیست.

«إنّما الکلام» این آمری که هم امر می کند و هم اکراه می کند، آیا این آدم حبس می شود، استناداً به همان روایت زراره، یا اینکه قود و قصاص می شود؟ طبع اولیه ایجاب می کند که انسان بگوید قصاص می شود، چون این بچه ی چهارده ساله هر چند ممیز است،ولی آن چنان اراده قاطعانه ندارد که در مقابل طرف بایستد، در حقیقت قتل هر چند به ظاهر مال بچه است، اما در باطن مال آمر است.

دیدگاه حضرت امام

اما حضرت امام در اینجا قود را نمی گوید، بلکه می گوید حبس می شود، چرا؟ به دو جهت، یکی اینکه داخل است تحت روایت زراره که آمر یحبس، دیگر اینکه: الحدود تدرأ بالشبهات. از این نظر قود ندارد.

نظریه شیخ طوسی

مرحوم شیخ طوسی عمل به یک روایتی کرده که اگر بچه از نظر قد پنج وجب باشد، آن بچه کشته می شود. به این روایت تمسک کرده است.

ص: ۱۲۴۰

نعم للشیخ فی المسأله قول خاص، قال فی النهایه: إذا قتل الصبی رجلًا متعمـداً، کان عمـده و خطأه واحداً فإنّه یجب فیه الدّیه علی عاقلته إلی أن یبلغ عشر سنین أو خمسه أشبار، فإذا بلغ ذلک، اقتص منه، و أقیمت علیه الحدود التّامه» الوسائل: النهایه:۷۶۱.

و مـا ذکره مبنی علی حـدیث مطروح و خـبر السـکونی:« إذا بلغ الغلاـم خمسه أشـبار اقتص منه، و إذا لم یکن بلغ خمسه أشـبار قضی بالدّیه».الوسائل: ج ۱۹، الباب ۳۶ من أبواب القصاص فی النفس، الحدیث۱.

این روایتی است که احـدی از علمـا به آن عمل نکرده و مامعتقـدیم که حـد بلوغ در پسـر اکمال شانزده سال است.این روایت شاذه است که ایشان عمل کرده و ما عمل نکردیم.

هرگاه شخص به دیگری امر کند که مرا بکش و الا خودت را می کشم،آیا او می تواند بکشد یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: هرگاه شخص به دیگری امر کند که مرا بکش و الا خودت را می کشم،آیا او می تواند بکشد یا نه؟

المسأله الخامسه و الثلاثون

لو قال بالغ عاقل لآخر:«أقتلنی و إلّا قتلک» لا یجوز له القتل، و لا ترفع الحرمه، لکن لو حمل علیه بعد عدم إطاعته لیقتله دفاعاً بل وجب، و لاـ شـیء علیه، و لو قتله بمجرد الإیعـاد کان آثماً، و هل علیه القود؟ فیه إشـکال و إن کان الأرجـح عـدمه کما لا یبعد الدّیه أیضاً

حضرت امام در این مسئله سه فرع را مطرح می کند

فرع اول

فرع اول این است که شـخص عاقـل و بـالغی به فرد دیگر می گویـد:« اقتلنی» مرا بکش و اگر نکشـی، خودت را می کشم، آیا این مجوز می شود که طرف او را بکشد؟

ص: ۱۲۴۱

فرع دوم

به من دسـتور داد که مرا بکش، و من او را نکشـتم، او چـاقو را برداشت و بر من حمله کرد که مرا بکشـد، آیـا من می توانم از خودم دفاع کنم و او را بکشم یا نه؟

فرع سوم

فرع سوم این است که «شـخص» به دیگری می گویـد که مرا بکش و الاـ بلای برسـرت می آورم، یعنی مسـئله، مسـئله ی ایعاد

است، آیا در اینجا من می توان اور بکشم یا نه؟

بررسی فرع اول

اما اینکه اگر «شخص» به دیگری می گوید مرا بکش و الاـ خودت را می کشم، در این صورت من نمی توانم او را بکشم، چرا؟

چون اینجا از باب تقیه است و تقیه هم برای حفظ دماء است، اما اینکه اگر من او را نکشم، او مرا خواهد کشت، سبب نمی شود که من او را بکشم،تقیه برای این است که خون مسلمان محفوظ بماند، شما نباید به «مجرد تهدید» او را بکشید، و اگر بکشید، مسلماً حرمت برداشته نمی شود.

دیدگاه غیر صحیح

بعضی ها (مانند صاحب جواهر یا مسالک) گمان غیر صحیحی دارند و گفته اند وقتی طرف خودش می گوید مرا بکش، خودش در حقیقت خون خودش را ساقط می کند، چرا نباید انسان او را نکشد با اینکه خودش اذن می دهد و از طرفی هم تهدید می کند که اگر مرا نکشی خودت را می کشم، پس چرا انسان نتواند او را بکشد؟ بلکه می تواند او را بکشد و اگر بکشد کار حرامی را مرتکب نشده است.

ولی این استدلال خیلی سست و غیر صحیح است، چون اسقاط در جایی است که کار دست خود انسان باشد، حیات انسان و موت انسان در دست خود انسان نیست که خودش را بکشد یا نکشد، اسقاط در زمینه ای است که ذو اختیار باشد، وقتی که او خودش ذو اختیار نیست، چگونه او می تواند به من اختیار قتل بدهد. هر فقیهی که این حرف را زده باشد، حرف غیر منطقی است.

ص: ۱۲۴۲

پس اگر در صورت اول، اورا کشت مسلماً حرام است.

بررسی فرع دوم

اما در مرحله دوم که مرا امر به کشتن خودش کرد و من به حرف او گوش نکردم و اورا نکشتم، او حمله کرد که مرا بکشد، البته در اینجا من می توانم او را بکشم، چرا؟ دفاعاً عن نفسه، چون از خودش دفاع می کند، می خواهد مرا بکشد و من ناچارم از خودم دفاع کنم، دفاع اگر با اقل ممکن است با اقل دفاع کند، و الا با اکثر دفاع کند.

بررسی فرع سوم

و لو قتله بمجرد الإیعاد کان عاصماً و هل علیه القود؟ فیه إشکال و إن کان الأرجح عدمه کما لا یبعد عدم الدّیه.

اما اگر فقط تهدید کرد، قمه و چیزی در دستش نیست که بخواهد فوراً مرا بکشد، آیا «مجرد تهدید» سبب می شود که من او را بکشم ؟

حضرت امام(قدّس سرّه) می فرماید: بله! این عاصم و گناهکار است، آیا اگر به مجرد تهدید او را کشتم، چگونه است؟ امام می فرماید: قود و قصاص ندارد، یعنی اگر او را بکشد، قصاص نمی شود، حتی می توانیم بگوییم که دیه هم بر گردن این آدم نیست.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی ما فکر می کنیم که ارجح غیر این است، باید ببینیم که پایه ایعاد چیست؟گاهی ایعادش یک ایعاد تو خالی است چنانچه از این قبیل ایعاد ها در میان مردم فروان است، ایعادش جدی نیست، در اینجا اگر طرف را به مجرد ایعاد بکشد، هم قود دارد و هم دیه.

اما اگر ایعادش جدی است، منتها فوراً به سوی او حمل نمی کند، اما ایعادش جدی است و ممکن است یک روزی به آن عمل کند، در اینجا ممکن است بگوییم قود نیست، اما ارجح این است که بگوییم لا اقل دیه دارد، چرا؟ چون اجازه در قتل، مانع از ثبوت دیه نیست (المحظورات تتقدر بقدرها).

ص: ۱۲۴۳

بلی! اگر ایعادش قطعی است، من می توانم بکشم، اما اینکه دیه هم نیست، ارجح این است که بگوییم در اینجا لا ـ أقل دیه است، چرا؟ لأن لا یبطل دم المسلم سدی.

لو قال بالغ عاقل لآخر:«أقتلنی و إلّا قتلک» لا یجوز له القتل، و لا ترفع الحرمه، چرا؟ لأن التقیه شرّعت لصیانه الدماء فإذا بلغت الدّم فلا تقیه.

در اینجا آن نکته رانقل کردم که وقتی خود این آدم اجازه کشتنش را می دهد و خودش حرمت خودش را ساقط می کند، بلکه بالاتر از اجازه می گوید اگر نکشی، فلان بلا را بر سرت می آورم، چرا باید قتل و کشتنش جایز نباشد؟

ما عرض کردیم که اسقاط در جایی است که دست خودش باشد،یعنی اینجا مثل باب خیارات نیست که دست خودش باشد تا وقت خواست اسقاط کند، بنابراین، ابداً نباید دست به کشتن او بزند.

لکن لو حمل علیه بعد عدم إطاعته لیقتله دفاعاً بل وجب، و لا شیء علیه.

در اینجا ما با حضرت امام موافقیم.

اما در این سومی کمی با ایشان اختلاف پیدا کردیم.

و لو قتله بمجرد الإیعاد کان آثماً، و هل علیه القود؟ فیه إشکال و إن کان الأرجح عدمه کما لا یبعد الدّیه أیضاً.

اما در این سومی کمی با ایشان اختلاف پیدا کردیم، یعنی ما بین ایعاد جدی و غیر جدی تفصیل قائل شدیم، غیر جدی مسلماً جایز نیست و لعل کلام حضرت امام ناظر به این صورت نیست، بلکه در جایی است که ایعادش جدی باشد، در اینجا مسلماً قود نیست، در حقیقت پیش گیری کردم، اما دیه بعید نیست که باشد، البته علی احتمال.

ص: ۱۲۴۴

المسأله السادسه و الثلاثون

لو قال:«أقتل نفسک» فإن کان المأمور عاقلاً ممیزاً فلا شیء علی الآمر، بل الظاهر أنّه لو أکرهه علی ذلک فکذلک، و یحتمل الحبس أبداً لإکراهه فیما صدق الاکراه، کما لو قال: «اقتل نفسک و إلّا قتلتک شرّ قتله»

حضرت امام در این مسئله دو فرع را متذکر است، یعنی از متن این دو فرع استفاده می شود.

فرع اول

یک نفر که هم عاقل است و هم بالغ و ممیز، دیگری به او امر می کند که خودت را بکش، این هم رفت و خودش را کشت، آیا در اینجا چیزی بر گردن آمر است؟ نه،

لیس علی الآمر شیء، چرا؟ لأقوائیه المباشر علی الآمر، چرا؟ چون فقط امر نموده بدون اینکه او را مجبور کرده باشد.

اما ممکن است «آمر» نیز تعزیر بشود و آن حبس ابد است، چرا؟ چون درجایی که اکراه صدق می کند، اگر علاوه بر آمر، مکره(اسم فاعل) هم باشد، یک موقع می گوید: «اقتل نفسک» یک موقع می گوید:« اقتل نفسک و إلّا قتلتک شرّ قتله»، که علاوه بر «آمر» اکراه هم است، او هم رفت خودش را کشت، اما این آمر مکره هم زندانی می شود.

فرع دوم

من فرع دوم را از مفهوم در آوردم، فرع دوم این است که جناب «آمر» به بچه ی غیر ممیز گفت برو خودت را بکش، او هم خودش را کشت، مسلماً در اینجا آمر کشته می شود، چرا؟ لأقوائیه السبب علی المباشر، هرچند این فرع در متن نیست،ولی از متن استفاده می شود.

المسأله السابعه و الثلاثون

يصحّ الإكراه بما دون النفس، فلو قال له:« اقطع يد هذا و إلّا قتلتك» كان له قطعها و ليس عليه قصاص، بل القصاص على المكره و لو أمره من دون إكراه فقطعها فالقصاص على المباشر، و لو أكرهه على قطع إحدى اليدين فاختار إحداهما أو قطع يد أحد الرجلين فاختار أحدهما فليس عليه شيء، و إنّما القصاص على المكره الآمر.

فروع سه گانه

حضرت امام سه فرع را در اینجا متذکر است

فرع اول

«شخص» دیگری را به ما دون النفس اکراه می کند و می گوید دست فلانی را قطع کن، و الا تو را می کشم، واقعاً اگر جدی باشد، من می توانم دست او را قطع کنم و نباید این را به قتل نفس قیاس کرد، یعنی در «قتل نفس» اگر بگوید فلانی را بکش و الا تو را می کشم، در اینجا نمی تواند او را بکشد، چرا؟

«لأنّ التقیه شرّعت لصیانه الدماء».

ولی در اینجا نفس نیست، بلکه می گوید دست این آدم را قطع کن و الا تو را می کشم، در اینجا قطع ید جایز است.

یصحّ الإکراه بما دون النفس، فلو قال له: اقطع ید هذا و إلّا قتلتك، كان له قطعها و لیس علیه قصاص، بل القصاص علی المکره.

چرا؟ زیرا آدم مکره(به صیغه اسم مفعول) از قبیل آلت و شمشیر است، اگر واقعاً انسان با شمشیرش دست یکی را قطع کند، شمشیر گناهی نکرده، این مکره(به صیغه اسم مفعول) همانند یك ابزار و ادوات اطاعت گر می ماند، مسلماً در اینجا سبب اقوا از مباشر است،حتماً در اینجا قصاص با مکره(به صیغه اسم فاعل است)

تعجب از آیه الله خوئی

ما این مطلب را در اینجا پـذیرفتیم، اما تعجب از آیه الله خوئی است، ایشان در اینجا می فرماید قصاص از مکره (به صـیغه اسـم فاعل) ساقط است، چرا؟ لعـدم صدور الفعل عنه عدوناً و ظلماً الذی هو الموضوع، می فرماید از مکره(اسم فاعل) قصاص ساقط است،«إنّما الکلام» فی من یقتصّ منه، قال المصـنّف(حضرت امام) القصاص علی المکره(اسم فاعل) ما نیز فرمایش امام را قبول داریم،- و ذلک لأنّ المکره(اسم مفعول) صار أداه طیّعه بید المکره(اسم فاعل) و لو عدّ مباشـراً فمنزلته بمنزله السیف فلا تتوجه إلیه المسئولیه، بل علی من أوجد الظروف الجریمه.

آن کس که این محیـط بـد را ایجاد کرده است، جریمه بر گردن اوست، مرحوم خوئی می فرمایـد قصاص بر مکره(اسم فاعل) نیست، چون فعل عدوانی ازاو سر نزده است،

اگر ایشان بفرماید که فعل عدوانی مباشـره از او سـر نزده ، حق با ایشان است، یعنی ما قبول داریم که فعل عدوانی مباشره از او سر نزده است،اما تسبیباً فعل عـدوانی از او سـر زده است، قتل حسـین بن علی (علیهما السـلام) به امر عبید الله یا یزید است، بله! فعل عدوانی مباشره از او سر نزده، اما تسبیباً سر زده، بنابراین، این فتوای ایشان جای تعجب است.

و ذهب السـید الخوئی إلی سـقوط القصـاص عن المکره قائلاًـ بعـدم صـدق الفعل عنه عـدواناً و ظلماً الـذی هو الموضوع، وهو عجیب لأنّ صدور الفعل بعنوان العدوان لا یتوقف علی کونه مباشـراً للقتل بل یکفی إذا ألجأ غلامه أو عبده علی القتل مهدّداً له بأنّه لو خالف لقتله، فالفعل یصیر مستنداً إلیه عرفاً و لقوّه تأثیر الإکراه فی المقام لأنّه بإکراهه المباشر و تهدیده له بالقتل، یضعف اختیار المباشر.

ص: ۱۲۴۷

بنابراین، در این صورت ما هم با قطع ید موافقیم و قود مال مکره(اسم فاعل) است.

این مسئله ی ما سه فرع داشت:

۱: یصحّ الإکراه بما دون النفس، فلو قال له: «اقطع ید هذا و إلّا قتلتک» کان له قطعها و لیس علیه قصاص، بل القصاص علی المکره.

۲: و لو أمره من دون إکراه فقطعها فالقصاص علی المباشر.

اما اگر اکراهی در کار نباشد، یعنی به طرف بگوید دست فلانی را قطع کن، اما نگفت که اگر قطع نکنی، تو را می کشم، فقط امر کرد که دست فلانی را قطع کن و این آدم هم دست او را قطع کرد، در اینجا قصاص بر گردن مباشر است نه آمر، البته ممکن است آمر هم جریمه داشته باشد.

و لو أمره من دون إکراه فقطعها فالقصاص علی المباشر.

در اینجا یک فرع سومی هست و آن اینکه اگر آمر به کسی دستور داد که یکی از دو دست فلانی را قطع کن، او هم یکی را انتخاب کرد، یا گفت دست یکی از این دو مرد را قطع کن، او هم یکی را انتخاب کرد، می فرماید: دراینجا قصاص با مکره(اسم فاعل) است نه با مکره(اسم مفعول).

سوال من این است که چرا حضرت امام این فرع را مطرح کرده و چه انگیزه ای داشته از طرح این فرع؟

یک شبهه ی فلسفی در اینجا هست و امام با طرح این فرع می خواهد این شبهه فلسفی را رفع کند و آن این است که بگوید آقای مباشر من که نگفته بودم این دست را قطع کن، از اینکه یکی را اختیار کردی، معلوم می شود که شما اختیار اعمال کردی، من که به تو نگفته بودم که دست این مرد را قطع کن، بلکه گفته بودم که دست یکی ازاین دو مرد را قطع کن، شما یکی را انتخاب کردی، پس در انتخاب خصوصیت شما آزادید، پس جریمه مال شماست، چون یک چنین شبهه ای در ذهن است که طرف امر به طبیعت کرده، امر به خصوصیت نکرده، لعل بگوییم جناب مکره(به صیغه اسم مفعول) در اینجا مختار است و اعمال اختیار کرده و باید جریمه را بدهد.

جوابش این است که درست است که این آ دم مرا امر به خصوصیت نکرده،اما امر به طبیعت «بما هی هی» ممکن نیست، طبیعت در خارج «بما هی هی» محقق نمی شود، مگر اینکه همراه با خصوصیت باشد، اگر بگوییم یکی از این ظرف های شراب را بخور، ولو معین نکردم، اما من نمی توانم طبیعت خمر را بخورم بدون خصوصیت.

بنابراین، انتخاب خصوصیت ولو به ظاهر اختیاری است، اما الإمتناع بالإختیار می رسد به آن مرحله، بالأخره فشار اوست که سبب شده که من این دست را انتخاب کنم یا این مرد را انتخاب کنم

۳: و لو أکرهه علی قطع إحدی الیدین فاختار إحداهما أو قطع ید أحد الرجلین فاختار أحدهما فلیس علیه شیء- چرا؟ چون طبیعت را بدون خصوصیت نمی شود اجرا کرد- و إنّما القصاص علی المکره الآمر.

چون طبیعت را بدون خصوصیت نمی شود اجرا کرد.

المسأله الثامنه و العشرون

لو أکرهه علی صعود شاهق فزلق رجله و سقط فمات فالظاهر أنّ علیه الدّیه لا القصاص، بل الظاهر أنّ الأمر کذلک لو کان مثل الصعود موجباً للسقوط غالباً،

اگر من کسی را وادار کردم که بالا فلان کوه بلند صعود کن، یا بالای فلان درخت برو، امر کردم که صعود کند به این کوه بلند که مسلماً آدم های کوه پیما می توانند بروند، ولی این «آدم» رفت و افتاد، این دیه دارد، اما قصاص ندارد،حتی در جایی که نوعاً کسانی که از این دیوار بالا می روند یا از آن کوه بالا می روند، غالباً می افتند، باز می فرمایند در اینجا دیه است نه قصاص، اما می فرمایند: «علی اشکال».

ما چه می گوییم؟ ما به قاعده خود مان عمل می کنیم و آن اینکه آیا این آدم قصد قتل را داشته یا نه؟

اگر قصد قتل را داشته، مسلماً قصاص با آمر است خواه این بالا به قدری تیز باشد که غالباً انسان می افتد، یا آن قدر تیز نباشد به گونه ای که اکثر مردم می روند و نمی افتند، ولی این آدم از شانس بدش افتاد. اگر این آدم قاصد قتلش باشد، دیگر فرق نمی کند که تیز باشد یا نباشد، غالباً نوع مردم سقوط کنند یا سقوط نکنند.

اما اگر این آدم قصد قتل او را نداشت، اینجا یفرق بین کون الغالب السقوط، فعل قتاله است، حتماً قصاص است، نباید حضرت امام بفرماید:« علی اشکال»، اگر واقعاً فعل قتال است، قصاص است، اما اگر فعل غالباً قتال نیست، منتها این آدم یک آدم بی دست و پا بود، بالا رفت و افتاد و مرد، نه من قاصد بودم و نه فعل من قتال بود، در اینجا مسلماً قصاص نیست، اما دیه هست.

حکم جایی که دو نفر یا چهار نفر علیه دیگری به چیزی شهادت بدهند که موجب قتل یا رجم است و بعد از اجرای حد یا قصاص، دروغ شان ثابت شود کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم جایی که دو نفر یا چهار نفر علیه دیگری به چیزی شهادت بدهند که موجب قتل یا رجم است و بعد از اجرای حد یا قصاص، دروغ شان ثابت شود

المسأله التاسعه و الثلاثون

لو شهد إثنان بما یوجب القتل کالارتداد مثلًا أو شهد أربعه بما یوجب رجماً کالزنا ثمّ ثبت أنّهم شهدوا زوراً بعد إجراء الحدّ أو القصاص لم یضمن الحاکم و لا المأمور من قبله فی الحدّ، و کان القود علی الشهود زوراً مع ردّ الدّیه علی حساب الشهود، ولو طلب الولی القصاص کذباً و شهد الشهود زوراً فهل القود علیهم جمیعاً أو علی الولی أو علی الشهود؟ وجوه، أقربها الأخیر.

ص: ۱۲۵۰

اگر دو نفر شهادت دادند که زید مرتد شده و حاکم بر اساس شهادت آنان، او را به قتل رساند.

یا چهار نفر شهادت دادند که فلانی مرتکب زنای محصنه شده است، حاکم نیز او را رجم کرد، ولی بعداً معلوم شد که این شهود کاذب و مفتری بوده اند، در اینجا تکلیف چیست؟

این خودش دو صورت دارد:

الف: گاهی می گویند که در این شهادت خود اشتباه کردیم،البته در اشتباه محکوم به دیه هستند.

ب: گاهی عمداً شهادت به دروغ می دهند و اگر ثابت بشود که عمداً شهادت به دروغ داده اند، دراینجا مسلماً قاضی و همچنین حداد تقصیر ندارند، چون «حداد» حکم قاضی را اجرا کرده است، پس تمام تقصیرات متوجه شهود است که «عن

كذب و زور» گفته اند كه فلانى مرتد شده يا فلانى مرتكب زناى محصنه كرده، تمام گناهان متوجه شهود است.

اگر قاضـى هر چها رنفر را قصاصاً كشت، يعنى ولى الدّم و اولاد مقتول گفتند همه را بايد بكشـيد و ما غير از كشـتن اين چهار نفر به چيزى ديگر رضايت نمى دهيم، آيا مى توان چهار نفر را در مقابل يک نفر كشت؟

در صورتى مى تواند چهار نفر را بكشد كه ديه سه نفر را بدهد و اين ديه تقسيم مى شود بين ورثه چهار نفر.

اگر سـه نفر را كشت، آنكه بـاقى مانـده، او ربـع ديه مى دهـد، امـا سه نفر ديگر را بايـد سه ديه كامـل داده شـود، يعنى بقيه را اولياى مقتول تدارک كنند، با هم مى شود سه ديه، آن را بپردازد به اولياى مقتولين كه سه نفرند.

ص: ۱۲۵۱

اگر دو نفر را کشت، و دو نفر دیگر را قصاص نکرد، آن دو نفر هر کدام ربع دیه می دهند که می شود نصف دیه، ولی این دو نفر که کشته شده، این دو نفر مستحق دوتا نبودند، اینها نصف دیه پرداخت می کردند، باید به اولیای این دو نفر یک دیه و نصف بدهند، چرا؟ چون هر کدام اینها مستحق ربع بودند، همه شان کشته شدند، از هر کدام ربع منها می شود، سه ربع می دهند به اولیای این مقتول و سه ربع هم به اولیای مقتول.

البته این در جایی است که ولی الدّم جاهل باشد.

اما اگر ولی الدّم با شهود تبانی کرده باشد، آن یک مسئله ی دیگر است و لذا من نوشته ام که در این مسئله دو فرع است، فرع اول این است که تمام گناهان مال شهود است، اما در فرع دوم، که ولی الدّم با شهود تبانی می کند، یعنی ولی الدم هم خودش می داند که این شهود دروغ می گویند، در اینجا می گویند سه احتمال است:

۱: همه گناهان مال ولی الدّم است که با شهود تبانی کرده.

۲: تمام گناهان مال شهود است.

۳: تمامی آنان مقصرند، یعنی هم ولی الدّم مقصر است و هم شهود، و در واقع همگی در قتل او مشارکت دارند.

لو شهد إثنان بما یوجب القتل کالارتداد مثلاً أو شهد أربعه بما یوجب رجماً کالزنا ثمّ ثبت أنّهم شهدوا زوراً بعد إجراء الحدّ أو القصاص لم یضمن الحاکم و لا المأمور من قبله فی الحدّ، و کان القود علی الشهود زوراً مع ردّ الدّیه علی حساب الشهود.

ص: ۱۲۵۲

پس در اینجا باید دو دلیل بیاوریم.

اولاً: گناه مال شهود است.

ثانیاً: اگر شهود را کشتیم، باید فاضل و زیادی دیه ی آنها را رد کنیم، یعنی ولی الدّم باید فاضل دیه ی بقیه را بپردازد.

أدلّه فرع اول

۱: و یدلّ علیه مرسل ابن محبوب عن بعض أصحابه عن أبی عبد الله علیه السلام فی أربعه شهدوا علی رجل محصن بالزنا، ثمّ رجع أحدهم بعد ما قتل الرجل، فقال:« إن قال الرابع وهمت(اشتباه کردم) ضرب الحدّ(یعنی حد قذف، چون گفته بود فلانی مرتد شده یا فلانی زنا کرده) و غرم الدّیه (چون گفته که اشتباه کردم)، و إن قال تعمّدت قتل» الوسائل: ج ۱۹، الباب۶۳ من أبوب القصاص فی النفس، الحدیث۱.

۲: و نظیره خبر المسمع عن أبی عبد الله «علیه السلام»:« إنّ أمیر المؤمنین قضی فی أربعه شهدوا علی رجل أنّهم روأه مع إمرأه یجامعها، فیرجم، ثمّ یرجع واحد منهم، قال: یغرم ربع الدّیه إذا قال شبّه علیّ، فإن رجع إثنان و قالا شبّه علینا غرما نصف الدّیه، و إن رجعوا و قالوا شبّه علینا غرموا الدّیه (یعنی دیه کامله)، و إن قالوا شهدنا بالزّور، قتلوا جمیعاً». همان مدرک، الباب ۶۴، الحدیث۱،

تا اینجا فتوای حضرت امام روشن شد، چون امام می فرماید:

لو شهد إثنان بما یوجب القتل کالارتداد مثلاً أو شهد أربعه بما یوجب رجماً کالزنا ثمّ ثبت أنّهم شهدوا زوراً بعد إجراء الحدّ أو القصاص لم یضمن الحاکم و لا المأمور من قبله فی الحدّ، و کان القود علی الشهود زوراً مع ردّ الدّیه علی حساب الشهود.

ص: ۱۲۵۳

۳: و عن علی بن إبراهیم، عن المختار بن محمد بن المختار، و عن محمد ابن الحسن، عن عبدالله بن الحسن العلوی جمیعاً، عن الفتح بن یزید الجرجانی عن أبی الحسن (علیه السلام) :«فی أربعه شهدوا علی رجل أنّه زنی فرجم ثمّ رجعوا و قالوا: قد و همنا، یلزمون الدّیه و إن قالوا: إنما تعمدنا =، قتل أیّ الأربعه شاء و لیّ المقتول و ردّ الثلاثه ثلاثه أرباع الدیه إلی أولیاء المقتول الثانی و یجلد الثلاثه کل واحد منهم ثمانین جلده، و إن شاء ولی المقتول أن یقتلهم ردّ ثلاث دیات علی أولیاء الشهود الأربعه و یجلدون ثمانین کلّ واحد منهم، ثمّ یقتلهم الامام» همان مدرک، الحدیث ۲: و رواه الشیخ باسناده عن علی بن إبراهیم. و باسناده عن محمد بن الحسن و الذی قبله باسناده عن سهل بن زیاد. أقول: و تقدم مایدلّ علی ذلک.

الفرع الثانی

ولو طلب الولیّ القصاص کذباً و شهد الشهود زوراً فهل القود علیهم جمیعاً أو علی الولی أو علی الشهود؟ وجوه، أقربها الأخیر.

اگر یک نفر کشته شده، من هم فرزندش هستم و می گویم قاتلش زید است و چهار نفر را هم شاهد می آورم که قاتلش زید است، ولی من می دانم که دروغ می گویم، شهود نیز می دانند که دروغ می گویند،یعنی را یکی را متهم به قتل می کنند و حال آنکه او قاتل نیست.قاتل واقعی را رها کرده اند، قاتل بدلی گرفته اند، شهود هم به نفع او شهادت داد، و این آدم هم کشته شد، بعداً معلوم شد که این آدم قاتل نبوده.

حضرت امام در اینجا سه احتمال می دهد؟ الف: احتمال اول این است که قصاص مال هردو است، یعنی هم مال ولی الدم و هم مال شهود.

ص: ۱۲۵۴

ب: احتمال دوم اینکه قصاص مال ولی باشد نه شهود.

ج:احتمال سوم اینکه مال شهود باشد.

کسانی که می گویند قصاص مال ولی است، چون اگر ولی طرح دعوا نمی کرد، این آدم (کسی که قاتل نبوده) کشته نمی شد، کسانی که می گویند قصاص مال شهود است، دلیل شان این است که طرح دعوا از ناحیه ولی الدم شرط است، آنکه مؤثر شد، شهود بود، شهود گفت این آدم قاتل است، شهود اقوی از ولی الدم است،

اما احتمال اینکه قصاص مال هردو باشد،چون همه اینها مجرم هستند، یکی به دورغ طرح دعوا کرده و دیگران هم شهادت ناحق داده اند فلذا همه شان قصاص می شوند، البته به شرط اینکه فاضل دیه پرداخت بشود.

علی الظاهر شهود اقوی است، هر چند ولی الدم صحنه گردان است، ولی موثر شهود هستند فلذا شهود باید قصاص بشوند، حضرت امام نیز همین را انتخاب کرده است. اگر ولی الدم خودش مجری حد باشد، خودش هم کشته می شود.

المسأله الأربعون

لو جنی علیه فصیّره بحکم المذبوح بحیث لا یبقی له حیاه مستقره فذبحه آخر فالقود علی الأول و هو القاتل عمداً و علی الثانی دیه الجنایه علی المیت، و لو جنی علیه و کانت حیاته مستقره فذبحه آخر فالقود علی الثانی و علی الأول حکم الجرح قصاصاً أو أرشاً، سواء کان الجرح مما لا یقتل مثله أو یقتل غالباً.

این مسئله در شرائع هست و ایشان هم عنوان کرده است و آن این است که اگر یک نفر کسی را مجروح کرد، این دو حالت دارد، یک موقع من مجروح می کنم و شکمش را پاره می کنم، روده ها همه بیرون می ریزد، به گونه ای که چند دقیقه دیگر خواهد مرد، فعلاـ در مقام دست و پا زدن است، یعنی حیات مستقر ندارد، به اصطلاح یک حیاتکی دارد(مانند حیات آدم محتضر)، منتها آن چنان زده است که سه دقیقه دیگر می میرد، ولی در همین حال یک نفر دیگر آمد و شمر وار سر او را از بدن جدا کرد، در اینجا قاتل کدام است؟

ص: ۱۲۵۵

حالت دوم اینکه من ضربه زدم، اما حیات مستقر دارد، یعنی ده روز می توانست زنده بماند و بعد از ده روز حتماً می مرد، اما حیات مستقر دارد، «یدرک و یتکلّم» مردم را می شناسد و سخن هم می گوید، در همین هنگام بود که دیگری آمد و سر این بنده ی خدا را برید، در اینجا همه می گویند که در اولی، قاتل اولی است، دومی فقط عجله در کارش کرده، مثل این می ماند که سر میت را ببرد، اولی کشته می شود، دومی دیه کسی را می دهد که سر میت را بریده باشد.

اما در دومی عکس است، اولی جارح است، دومی قاتل است، چون این آدم می توانست ده روز یا پانزده روز را زنده بماند، حتی ممکن بود که معالجه هم بشود، اما دومی آمد و او را سر برید، مسلماً قاتل دومی است، در حقیقت مسئله روی یک محاسبات عرفی است، در اولی حیات مستقر ندارد، فلذا دومی قاتل نیست بلکه اولی قاتل است، اما در دومی حیات مستقر دارد، من سبب شدم که به وسیله جرح اول کشته نشود، بلکه به وسیله من کشته بشود، البته دومی قاتل است.

ولی من در آخر احتمال دادم که اگر زخم هردو مزهق است، هم اولی جان می گیرد و هم دومی، ممکن است بگوییم مشارکند فلذا نباید بین آنها فرق بگذاریم - البته در صورت دوم نه صورت اول، چون صورت اول حکمش را روشن است، یعنی اولی قاتل است-.

در صورت دومی من کاری کردم که شخص می توانست ده روز زنده بماند،ولی دومی آمد سر او را برید، به طور قطع می گویند دومی است، ولی ممکن است بگوییم اگر هردو جرح مزهق بود، اینها قتل شان مشارک است، اگر اولی مزهق بود، نه دومی، به شرط اینکه دومی سر بریدن نباشد، بلکه یک جرح دیگری باشد، اگر بگوییم دومی مزهق بود، دومی قاتل است، این احتمال هم است که حساب کنیم که جرج اینها چگونه است، یک جرحی است که به زندگی انسان خاتمه می دهد، هم جرح اولی و هم جرح دومی، مشارک باشند،اما اگر یکی خاتمه می بخشد و دیگری خاتمه نمی بخشد، آنکه خاتمه می بخشد قاتل است.

المسأله الأربعون

لو جنى عليه فصيّره بحكم المذبوح بحيث لا يبقى له حياه مستقره فذبحه آخر فالقود على الأول و هو القاتل عمداً- چرا؟ چون او در واقع حياتش را از بين برده، دومى در حقيقت يكنوع سفاهت و بى عقلى از خودش به خرج داده و خودش را مورد اتهام قرار داده- و على الثانى ديه الجنايه على الميت.

و لو جنى عليه و كانت حياته مستقره فذبحه آخر، فالقود على الثانى و على الأول حكم الجرح قصاصاً أو أرشاً- يعنى يا قصاصش مى كنند يا ديه مى گيرند- سواء كان الجرح ممّا لا يقتل مثله أو يقتل غالباً.

فرض كنيد اولى چيزى بود كه:« يقتل مثله أو يقتل غالباً»، اما اين آ دم حيات داشت، حرف مى زد، البته در اثر اين ضربه به تدريج مى مرد، دومى آمد و به حيات او خاتمه داد، يعنى سرش را بريد، اين يك احتمال.

و يمكن أن يقال أنّه لو كان فعل كلّ منهما مزهقاً فهما قاتلان، و كذا لو لم يكونا مزهقين، لكن مات منهما.

نعم لو كان أحدهما مزهقاً دون الآخر فهو القاتل.

المسأله الحاديه و الأربعون

لو جرحه إثنان فاندمل جراحه أحدهما و سرت الأخرى فمات فعلى من اندملت جراحته ديه الجراحه أو قصاصها، و على الثانى القود فهل يقتل بعد ردّ ديه الجرح المندمل أم يقتل بلا ردّ؟ فيه إشكال و إن كان الأقرب الأقرب عدم الرّد.

مسئله اين است كه دو نفر به ديگرى جرح وارد كردند، مثلاً- من يك چاقو به پايش زدم، نفر دوم يك چاقو به شكمش زد، من كه چاقو به پايش زدم، طرف به بيمارستان رفت و خودش را معالجه نمود وبهبودى پيدا كرد، اما نفر دوم كه با چاقو به شكمش زده بود، جاى چاقو كم كم چرك كرد و سبب شد كه طرف بميرد، قاتل در اينجا كيست؟ آيا قاتل اولى است كه:« جرح فاندمل»؟ يا قاتل دومى است كه :«جرح و سرت» و چرك كرد و كشت؟ مسلماً اولى قاتل نيست، اولى يك كارى كرده يا بايد قصاص بشود يا ديه بدهد، قاتل دومى است كه چرك كرد و او را كشت، فلذا دومى نمى تواند بگويد كه او هم چاقو زده بود، چون در جوابش مى گوييم درست است كه اولى هم چاقو زده بود، ولى جرح او بهبودى پيدا كرد. اما مال تو عميق بود و چرك كرد و سبب قتل او شد.

لو جرحه إثنان فانـدمل جراحه أحدهما و سـرت الأخرى فمات فعلى من اندملت جراحته دیه الجراحه أو قصاصـها- اولی یا باید دیه بدهد یا قصاص بشود، یعنی قصاص در جرح، نه در قتل،- و علی الثانی القود. تا اینجا فرع اول تمام شد.

از جمله ی: «فهـل یقتـل» اشـاره به فرع دوم است. فرع دوم این است که حـال که می خـواهیم دومی را قصاصـاً بکشـیم، حرفی نیست، منتها دومی می گوید من کسـی را کشته ام که پای او زخمی بوده و در مقابلش دیه هم گرفته، دیه او را به من بدهید و آن وقت مرا بکشید، آیا دومی حق دارد که یک چنین ادعای را بکند یا چنین حقی را ندارد؟

یک چنین حقی ندارد

فهل یقتل بعد ردّ دیه الجرح المندمل أم یقتل بلا ردّ؟ فیه إشکال و إن کان الأقرب الأقرب عدم الرّد.

من انسانی را می کشم که دیه گرفته، شما انسانی را می کشید که دیه نگرفته، پس دیه آن را به بنده لطف کنید و آن وقت مرا بکشد، امام می فرماید یک چنین حقی را ندارد،

چرا؟چون در آینده خواهیم خواند که:« یشترط التساوی فی الصـحه»، من دست کسـی را بریده بودم که شل بود، اما دست این آدم سـالم است، هیـچ وقت دست سـالم را در مقابل دست شل قطع نمی کننـد، «یشترط فی القصاص الصـحه» آنچه که آقایان گفته انـد تساوی در سـلامتی است، اما این را نگفته انـد او اگر یک در آمـدی از ناحیه بـدن داشـته، او را هم به شـما بدهـد تا تساوی در دیه باشـد، آنچه که گفته انـد تساوی در سـلامتی گفته انـدماننـد شل و غیر شل، نه اینکه تساوی در قیم هم باشـد، بگوییم انسانی است که برای بدنش پول گرفته، پس مرا که می کشید، باید آن پول را به من بدهید.

ص: ۱۲۵۸

از نظر قواعد امام می فرماید:

فهل یقتل بعد ردّ دیه الجرح المندمل أم یقتل بلا ردّ؟ فیه إشکال و إن کان الأقرب عدم الرّد.

چرا حضرت امام می فرماید:« فیه إشکال» و حال آنکه از نظر قواعد اشکال نیست؟

چون «یشترط التساوی فی السلامه» نگفته اند یشترط التساوی فی القیم.

مثال

مثلاً زید یک آدمی را کشته که «واحد العین» است، یعنی یک چشم دارد، حالا می خواهند او را بکشند، می گوید او واحد العین بود و من دو چشم دارم، علت اینکه امام می فرماید: «فیه إشکال» یک روایتی است

روی سوره بن کلیب عن أبی عبد الله علیه السلام قال: سئل عن رجل قتل رجلاً عمداً و کان المقتول أقطع الید الیمنی؟ فقال:

« إن کانت قطعت یده فی جنایه جناها علی نفسه فأخذ دیه یده من الذی قطعها، فإن أراد أولیاؤه أن یقتلوا قاتله أدّوا إلی أولیاء قاتله دیه یده الذی قید منها إن کان أخذ دیه یده إلی أن قال: و إن کانت یده قطعت فی غیر جنایه جناها علی نفسه و لا أخذ لها دیه قتلوا قاتله و لا یغرم شیئاً، و إن شاؤوا أخذوا دیه کامله، قال: هکذا و جدناه فی کتاب علی علیه السلام»

الوسائل: ج ۱۹، الباب ۵۰ من أبواب القصاص فی النفس، الحدیث۱. لکن الروایه ضعیفه فإنّ سوه بن کلیب لم یوثق.

اگر امام می فرماید:« فیه اشکال» اشکالش بخاطر همین روایت است، ولی این روایت ضعیف است چون من در باره سوره بن کلیب توثیقی ندیده ام. البته از نظر قواعد «النفس بالنفس» است، دیگر سالم و غیر سالم ندارد.

ص: ۱۲۵۹

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹